

# **PENSANDO O CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO** um *Festschrift* a Gustavo Lins Ribeiro

Soraya Fleischer  
Elena Nava  
Potyguara Alencar  
(Orgs.)



*Diretora Executiva*  
Vanessa Canabarro Dios

*Secretário Executivo*  
Nilton Moreira Rodrigues



*Editoras Responsáveis*  
Debora Diniz  
Malu Fontes

*Conselho Editorial*  
Cristiano Guedes  
Floencia Luna  
Maria Casado  
Marcelo Medeiros  
Marilena Corrêa  
Paulo Leivas  
Roger Raupp Rios  
Sérgio Rego

Pensando o Capitalismo Contemporâneo  
Um *Festschrift* a Gustavo Lins Ribeiro

Soraya Fleischer  
Elena Nava  
Potyguara Alencar  
(Orgs.)

Brasília  
2016



© 2016 LetrasLivres.  
Todos os direitos reservados. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e que não seja para venda ou qualquer fim comercial.

1ª edição – 2016

Versão digital.

Esta publicação possui versão impressa (tiragem: 500 exemplares)  
(ISBN 978-85-98070-40-7)

*Coordenação Editorial*  
Fabiana Paranhos

*Coordenação de Tecnologia*  
João Neves

*Revisão de Língua Portuguesa*  
Ana Terra

*Capa, Editoração Eletrônica e Layout*  
João Neves

*Imagem da capa*  
Arte sobre fotografia de Gustavo Lins Ribeiro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecário Responsável: Illy Guimarães B. Batista (CRB/DF 2498)

---

Pensando o capitalismo contemporâneo : um Festschrift a Gustavo Lins Ribeiro / Soraya Fleischer, Elena Nava, Potyguara Alencar (organizadoras). – Brasília : LetrasLivres, 2016.  
390 p. : il.

ISBN 978-85-98070-41-4

1. Antropologia. 2. Ribeiro, Gustavo Lins – entrevista. I. Fleischer, Soraya. II. Nava, Elena. III. Alencar, Potyguara.

CDD 301  
CDU 39

---



Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero  
Caixa Postal 8011  
70.673-970 – Brasília – DF  
Fone/Fax: (61) 3343-1731  
letraslivres@anis.org.br  
www.anis.org.br

A editora LetrasLivres é filiada à Câmara Brasileira do Livro e à Associação Brasileira das Editoras Universitárias.



## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	7
<i>José Sergio Leite Lopes</i>	

### **APRESENTAÇÃO:**

<b>DOS VERBOS, DAS IDEIAS E DOS AFETOS</b> .....	12
<i>Soraya Fleischer, Potyguara Alencar &amp; Elena Nava</i>	

<b>ENTREVISTA COM GUSTAVO LINS RIBEIRO</b> .....	30
<i>Soraya Fleischer, Elena Nava, Potyguara Alencar</i>	

## **PARTE I – MOVIMENTOS, POLÍTICAS E ESTADOS**

### **PALAVRAS NO TEMPO:**

<b>REFLEXÕES SOBRE O FAZER ANTROPOLÓGICO</b> .....	65
<i>Larissa Brito Ribeiro</i>	

### **MOVIMENTOS INDÍGENAS E SEUS SUJEITOS**

<b>NO MÉXICO E NO BRASIL</b> .....	100
<i>Elena Nava</i>	

### **A OCUPAÇÃO DA CÂMARA LEGISLATIVA DO DF:**

<b>UM ESTUDO DE CASO COM FOCO NO</b>	
<b>ATIVISMO AUTONOMISTA BRASILIENSE</b> .....	121
<i>Adriana Coelho Saraiva</i>	

## **PARTE II – DESENVOLVIMENTO, AMBIENTALISMO E INDIGENISMO**

### **OUTRA COSA ES CON GUITARRA:**

<b>A PLURINACIONALIZAÇÃO DA BOLÍVIA E</b>	
<b>OS IMPASSES DO DESENVOLVIMENTO</b> .....	150
<i>Renata Albuquerque de Moraes</i>	

<b>REENCONTRO DESENVOLVIMENTISTA:</b>	
CONFIGURANDO NOVAS BASES AO INDIGENISMO CONTINENTAL.....	178
<i>Ricardo Verdum</i>	
<b>EMERGÊNCIAS INDÍGENAS, NÍVEIS DE INTEGRAÇÃO E</b>	
<b>COMPOSIÇÕES EM DRAMAS DESENVOLVIMENTISTAS.....</b>	<b>202</b>
<i>Potyguara Alencar</i>	
<b>CONFIGURAÇÕES DE UM GOVERNO DA NATUREZA:</b>	
<b>AMBIENTALISMO E DESENVOLVIMENTISMO EM DISPUTAS</b>	
<b>HEGEMÔNICAS PARA A AMAZÔNIA .....</b>	<b>226</b>
<i>Rodrigo Augusto Lima de Medeiros</i>	
<b>PARTE III – O TRANSNACIONAL E O GLOCAL</b>	
<b>IMAGENS DO OPERARIADO DA INDÚSTRIA DE AÇO NO BRASIL .....</b>	<b>250</b>
<i>Fernando Firmo</i>	
<b>TRIPULANTES DE CORRAL:</b>	
<b>BARCOS, TRABALHO E DESLOCAMENTOS .....</b>	<b>275</b>
<i>Gonzalo Díaz Crovetto</i>	
<b>O LADO SOMBRIO DA GLOBALIZAÇÃO POPULAR .....</b>	<b>295</b>
<i>Rosinaldo Silva de Sousa</i>	
<b>UM DEDO DE PROSA SOBRE A ANTROPOLOGIA DOS FLUXOS GLOBAIS:</b>	
<b>APRESENTANDO A GLOBALIZAÇÃO DO (((AMOR))) E</b>	
<b>A COSMOPOLÍTICA DE UMA NOVA ERA .....</b>	<b>325</b>
<i>Sandro Martins de Almeida Santos</i>	
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>350</b>
<b>AUTORAS E AUTORES .....</b>	<b>383</b>

## PREFÁCIO

*José Sergio Leite Lopes*

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Conheci Gustavo Lins Ribeiro por meio de nossa orientadora, Lygia Sigaud. Ela estava voltando ao Museu Nacional após um período como professora visitante na Universidade de Brasília (UnB) e me passou o livro *Brasília ano 20: depoimentos de 35 fotógrafos*, então recém-publicado pela agência Ágil, sediada em Brasília. No belo livro de fotografias históricas da construção de Brasília, havia um extenso texto de Gustavo, “Arqueologia de uma cidade”, que dava um embasamento sociológico à parte fotográfica. O livro expressava a emergência da criação artística e científica do final dos anos 1970 na cidade, reunindo um mestrando da UnB que havia participado da ressurgência do movimento estudantil de 1977 naquela já histórica universidade, esperança de renovação reprimida pela ditadura, e um grupo de jovens fotógrafos que voltavam de exílios internos e externos. Aquele produto da revitalizada esfera pública democrática renascente da capital do país trazia uma análise antropológica que muito nos chamou a atenção, na medida em que se utilizava de um instrumental análogo ao dos trabalhos de pesquisa que

vínhamos fazendo com trabalhadores rurais e industriais da *plantation* canavieira de Pernambuco, desta vez estendida aos trabalhadores da construção civil de Brasília. Com aquele ato de empréstimo e os comentários sobre aquele livro, Lygia Sigaud completaria a circulação de informações entre orientados (até então desconhecidos entre si, eu no doutorado no Museu Nacional, ele no mestrado na UnB) que, de forma implícita, ampliava a prática da orientação, tal como está bem analisado na apresentação feita pelas editoras deste livro.

Hoje Gustavo é uma referência internacional nas subdisciplinas antropologia da globalização e antropologia do desenvolvimento. Gostaria de salientar (sublinhando o que é mencionado na entrevista que concedeu para este volume e que serve de material complementar ao seu memorial de titular de 2008) que tal referência se deve à sua maestria na escolha e na construção de micro-objetos passíveis de etnografia, significativos, ao mesmo tempo, para a compreensão dos macroprocessos inerentes ao desenvolvimento ou à globalização. Saliento ainda que essa arte se desenvolveu ao longo de sua carreira, e fortemente no exercício da feitura de suas teses de mestrado e doutorado. Em *O capital da esperança: a construção de Brasília segundo seus trabalhadores*, sua dissertação de mestrado, Gustavo teve uma estreia potente na prática e na escrita etnográfica. É um trabalho que resistiu ao tempo e que guarda toda a sua relevância ao ser publicado mais de 25 anos depois de escrito, primeiro em espanhol, depois em português. É uma obra importante no interior de uma temática que hoje poderia ser classificada como uma antropologia do trabalho que vinha se desenvolvendo nas pós-graduações do país. No final da dissertação, tendo percebido o padrão sociológico da grande obra de construção civil, Gustavo compara a edificação da capital às grandes obras de barragens que estavam sendo feitas no Brasil, tais como a de Tucuruí, na Amazônia. Talvez no afã de caracterizar melhor tal modelo em uma pesquisa mais adequada numa barragem em construção



e talvez na vontade de fazê-lo logo num doutorado é que a publicação de sua dissertação tenha ficado inicialmente em segundo plano.

Apesar de poder se candidatar ao doutorado na própria UnB ou no Museu Nacional, onde continuaria a receber as influências que havia tido, Gustavo preferiu fazê-lo na CUNY (City University of New York), sob a orientação de Eric Wolf — que, por sua vez, era uma referência importante para os estudiosos brasileiros de campesinato e da *plantation*, abordados nos cursos de nossos professores Roberto Cardoso de Oliveira e Lygia Sigaud (e dos meus, no Museu Nacional, de Moacir Palmeira e de Shelton Davis no início dos anos 1970). Essa escolha acabou inflexionando suas preocupações de pesquisa para um quadro internacional: Wolf chamou-lhe a atenção para grandes empreendimentos, como a construção das ferrovias norte-americanas ou a construção do Canal do Panamá. Com tal foco na internacionalização, Gustavo decidiu fazer seu campo de doutorado fora do Brasil e situou-se na construção da barragem de Yaciretá, na Argentina. Além de fazer o campo no exterior, numa situação de maior estranhamento, Gustavo interessou-se em reconstruir as teias de poder por detrás de um empreendimento de mais de 14 bilhões de dólares envolvendo agentes locais, regionais, nacionais e internacionais. Por outro lado, descobriu, pelo lado da força de trabalho, técnicos e trabalhadores qualificados internacionais que transitavam de canteiro em canteiro de obra por diversos países (no caso, italianos na Argentina e em outros países onde eram chamados). Tais “bichos de obra” (como eram chamados na Argentina os trabalhadores em barragens) internacionais eram bons para pensar, ao lado dos barrageiros brasileiros e dos trabalhadores candangos da construção civil de Brasília, por ele anteriormente estudados, os fenômenos de mobilidade — inclusive internacional — e de imobilização (no interior dos canteiros) da força de trabalho que caracterizavam esse padrão de dominação social nas grandes obras de construção civil. Para isso,

Gustavo serviu-se da noção de segmentação étnica do mercado de trabalho, desenvolvida por Wolf em seu livro *Europe and the people without history*.

Baseado nos resultados de sua tese de doutorado (que foi publicada em decorrência de premiação pela Anpocs), Gustavo pôde desdobrar suas preocupações, já como professor de antropologia da UnB, no sentido tanto de uma antropologia do desenvolvimento como, logo posteriormente, de uma antropologia da globalização, que vinha sendo ensaiada por outros autores em diversos países. Ao longo de sua carreira, foi pensando outras situações etnográficas e comparando-as às situações já estabelecidas em suas etnografias das teses de mestrado e doutorado: o comércio e o trabalho nômade em torno do transporte de mercadorias do Paraguai para feiras de camelôs (camelódromos, “sulanca”, “Paraguai”) em cidades brasileiras; a diferenciação étnica, sob o predomínio da língua inglesa e da frequência de universidades anglo-saxãs entre os técnicos e funcionários do Banco Mundial em Washington; o trabalho e os problemas de identidade étnica entre os trabalhadores brasileiros na Baía de São Francisco, nos Estados Unidos, classificados como hispânicos; a etnografia da Eco-92 e o surgimento da noção de desenvolvimento sustentável; e os estudos sobre o ativismo transnacional a distância e o espaço público virtual proporcionado pela internet. Foi, com isso, elaborando suas concepções ao articular e sistematizar noções de outros autores, como o sistema mundial, de Immanuel Wallerstein, a compressão do espaço-tempo, de David Harvey, os panoramas da globalização, de Arjun Appadurai, os níveis de integração sociocultural, de Julian Steward (mestre de Wolf), e a já mencionada segmentação étnica do mercado de trabalho, de Wolf.

Na temática multidisciplinar da globalização, Gustavo dialoga com autores de outras disciplinas e reforça a presença e a perspectiva dos antropólogos. Forjou noções próprias, como

as de cosmopolítica (assimetrias de poder no exercício de formas de cosmopolitismo, na possibilidade de formulação de discursos transnacionais) ou de pós-imperialismo (pensando da perspectiva latino-americana na discussão sobre pós-colonialismo). Mas sua contribuição maior está relacionada à sucessão de etnografias de micro-objetos estratégicos construídos para uma melhor compreensão dos macroprocessos globais — e para isso é fundamental sua profícua relação com orientandos, ex-orientados e outros colegas, que levam adiante suas formulações e as recriam a partir de suas pistas anteriores para novas etnografias. Sou testemunha disso, pois participei em bancas de seus orientados e em seminários de seus grupos de pesquisa. E é disso que trata este livro: a homenagem ao mestre por algumas gerações de ex-alunos no exercício da reflexividade da relação de orientação e na reprodução e reinvenção de seus ensinamentos, pondo à prova a continuidade da construção dessa linha de conhecimento.

## **APRESENTAÇÃO:** **DOS VERBOS, DAS IDEIAS E DOS AFETOS**

*Soraya Fleischer*  
*Potyguara Alencar dos Santos*  
*Elena Nava*

### **ORIENTAR**

É possível sentenciar sem muito pudor para exageros que uma primeira reunião de orientação com o professor Gustavo Lins Ribeiro mistura em nós estados e problemas tão surpreendentes e desafiadores quanto naquela queda que nos faz acordar — sem deixar de nos “machucar” — ao sairmos de nossos centros de pesquisa para nossos campos. Todo antropólogo tem esse registro de memória corporal dos afetos, imaginamos, de que a chegada a um território etnográfico novo se parece com um evento de ordens variadas de impactos: como se sabe, a primeira atmosfera do campo é a que pode fazer aquele enlace sentimental entre o projeto intelectual formal — sua maquete mental, seu problema, seus autores e suas linhas de pensamento — e você mesmo. Melhor falando, o “projeto” biográfico real do pesquisador (Velho, 2004). Esse “projeto”, como bem lembrado por Ribeiro, teria como base uma ação que todo antropólogo tem que realizar quando se depara com o campo, o ato de “descotidianizar”, isto é, “não somente uma maneira de ser, se não também de viver em uma busca por solucionar a tensão aproximação/distanciamento para revelar, através de uma experiência totalizante, os elementos constitutivos da realidade social” (1989, p. 197).

As recepções de orientação dadas por Gustavo costumavam fazer as atmosferas fenomenológicas da pesquisa invadirem a sala de reunião: elas chegavam ali como um frio para os temores da nossa vaidade em falhar intelectualmente ou como um calor para a excitação do nosso novo projeto em apresentação. Isso acontecia porque “o diálogo é a condição básica para que possa dar certo o empreendimento” da orientação (Velho, 2004, p. 140). Quer dizer, Gustavo costumava ir explorando de modo flexível nossas pretensões, ia nos apresentando e retraçando alcances de abordagem que intencionávamos fazer, como se algumas realidades que pensávamos em lhe apresentar já tivessem sido visitadas por ele. Eram imagens da sua experiência convertidas numa relação que se iniciava intensa, com muitas ideias e frases que possivelmente iríamos guardar até podermos reapresentá-las para os nossos orientandos no futuro. E, assim como é sempre surpreendente cair nesses novos espaços existenciais da pesquisa, eram sempre edificantes os primeiros encontros com Gustavo; ele nos fazia ter a impressão mágica de que o estado da vivência etnográfica já se iniciava na sala do ofício da orientação.

Alguns de nós têm lembrança do quanto falávamos nesses primeiros instantes de uma conversa com ele, quando nossos projetos estavam praticamente em tábula rasa no centro da mesa de reunião. Claro, era um nervosismo natural do contato de orientação, mas também o ensaio de um drama: ao que apresentávamos nossas ideias, íamos recepcionando o aspecto dele que lembrava incompletude: aquele semblante característico do Gustavo de “me dê mais um pouco”. E, quando entendíamos que poderíamos coordenar e sofisticar nossas ideias, apresentando-as não apenas com os enfeites de uma pretensa novidade, mas com a honestidade das nossas capacidades intelectuais reais, então finalmente ouvíamos algo que parecia com um “você me convenceu!” Essa frase nunca antecedia ou procedia um “vou lhe orientar!”, porque as coisas já estavam mais ou menos implícitas. E creiam: se aquela honestidade acadêmica dos seus orientandos

e aquele olhar entre nós funcionassem, até mesmo antes da apresentação formal dos nossos projetos, era certo que aquilo não se converteria em algo menos significativo do que uma amizade.

Mas o que significava a amizade entre aquele professor e seus orientandos? Significava que ele acreditava de tal modo em nossos projetos que, muitas vezes, nossos trabalhos eram os principais exercícios citados por ele quando queria dar exemplos de saídas analíticas para textos de outros orientandos. Os estudantes do Gustavo de vários níveis de formação — graduandos, mestrandos, doutorandos e pós-doutorandos — se conheciam entre si, por meio da menção direta do professor aos nossos nomes e empreendimentos de pesquisa ou dos livros e artigos daquele docente. Sim, porque não importava que tipo de publicação fosse — em periódicos locais ou internacionais —, sempre nossos trabalhos figuraram entre as suas citações e referências bibliográficas. E não era apenas uma maneira de ser cortês àquela nossa amizade ritualizada lá atrás; quando nossos dados e análises eram escrutinados em um dos artigos daquele professor, entendíamos o quanto havia de pertinente e sólido no diálogo que nos levou a atrelar e relacionar as nossas monografias àquele orientador. Essa era uma maneira encontrada pelo Gustavo de dizer o quanto o esforço das nossas ideias servia ao enriquecimento não apenas dos currículos e das carreiras individuais, mas a uma área de conhecimento inteira. Como disse Peirano,

a orientação de um aluno é um processo que faz parte integrante da vida acadêmica, vale dizer, todos nós fomos orientandos um dia, quase todos orientamos hoje. Esta prática não é, portanto, um momento isolado; ela está inserida em um processo maior, o da reprodução, continuidade e expansão da disciplina. Somos elos de uma sequência de gerações, e é por meio do que chamamos de “orientação” que dois pesquisadores vivem uma relação estreita de cumplicidade teórica (2004, p. 209).

Sobre esse aspecto, Gustavo sempre nos lembrava de duas coisas: primeiro, que fazíamos parte de algo mais antigo e mais importante do que a discricção dos nossos projetos — essa coisa era a antropologia —, e por isso precisávamos acreditar que, mesmo na mais pontual das nossas atitudes intelectuais, ainda estávamos trabalhando para o engrandecimento daquela disciplina. Nesse sentido, “a renovação da antropologia é o presente que orientador e orientando se dão ao fim do processo” (Peirano, 2004, p. 214). Por isso, Grossi disse que “assumir a orientação é um compromisso com a disciplina antropológica como um todo” (2004, p. 221). Segundo, Gustavo nos lembrava que a área não possuía mais fronteiros epistemológicos ou geofísicos para existir: a casa da antropologia era definitivamente o território global, o próprio mundo, e era nele que deveríamos nos basear para mirar o encalce das nossas viagens etnográficas. A sua própria antropologia da globalização servia, entre outras coisas, para marcar essa lembrança de que um número diverso e ainda crescente de universos e fronteiras estavam dispostos aos nossos objetivos; principalmente dos propositores da disciplina na sua forma sul-periférica brasileira, que, para além de ser uma denominação diminutiva de uma forma de ciência, representava, na conclusão daquele professor, um dos lugares renascentes possíveis para a antropologia mundial.

## IMAGINAR

Quando imaginamos uma coletânea que homenageasse o professor Gustavo Lins Ribeiro, pensamos que seria representativo do seu trabalho um livro em formato de *Festschrift* de produções dos seus ex-orientandos — uma celebração em vida desse pesquisador influente e reconhecido. A ideia era a composição de um texto onde aparecessem refletidas justamente essas conexões entre produções, pessoas e temas que marcaram os contatos entre estudantes e o professor. Uma coletânea que

fosse uma mostra desses encontros de conhecimentos derivados de relações de orientação e, ao mesmo tempo, que nos oferecesse a oportunidade de apreciar um perfil dos projetos surgidos desses anos de trabalho.

Pensamos que seria uma oportunidade gratificante para o próprio homenageado — que tanto preza ter fortalecido contatos intelectuais e afetivos duradouros com seus alunos — poder observar os desenhos das linhas de formação e pensamento que partiram dele em direção a outros profissionais formados com a sua contribuição. Além disso, de modo indireto, estaremos falando desse ritual tão central à vida acadêmica que é a orientação. Ao reunirmos resultados de pesquisa trabalhados por uma gama de pesquisadores que se formaram sob a batuta de Gustavo, também teremos a chance de ver como a tarefa de orientação acontece. “A orientação é um trabalho artesanal” (Peirano, 2013, p. 2) e, justamente porque “não há receituário ou manual que nos ensine como melhor orientar” (Peirano, 2004, p. 2), “não se ensina a orientar e, pior, não se fala nunca de orientação em nossas práticas profissionais” (Grossi, 2004, p. 222). Por isso, aqui poderemos vislumbrar, ao menos de esgueira, como esse diálogo aconteceu. Quem sabe o livro possa ser uma contribuição para abrirmos um flanco de reflexão sobre a prática de orientação.

Motivados pela antropologia da globalização do professor Gustavo, que traça seus interesses por movimentos que chamou de outras globalizações econômicas e políticas (Ribeiro, 2006b), diríamos que o projeto editorial desta coletânea tem algo de outra “globalização do conhecimento” — se nos é cedida uma apropriação conceitual livre da sua ideia. Isso porque aqui é incentivada uma obra que se apresenta como uma rede amplamente aberta, conectiva e multitemática de trabalhos que acaba perfilando a própria cartografia espacial-etnográfica e epistemológica distribuída nos trabalhos dos seus antigos orientandos e incentivada pelo programa intelectual mais amplo



do professor Gustavo. Esta “globalização do conhecimento” em forma de coletânea não é uma coleção dos contributos diretos do professor que existem em forma de parecerias e produções — lembramos que a maioria desses textos não são trabalhos de professores-pares do homenageado, nem mesmo artigos do próprio, mas exercícios de acadêmicos em um projeto que busca por uma maneira “de baixo para cima” (Ribeiro, 2010, p. 36) de apresentar o legado de um dos mais importantes professores e pesquisadores da antropologia feita no Brasil.

## **ORGANIZAR**

Cada um de nós — organizadores — em uma parte do mundo. Foi assim que este livro tomou forma, no estilo transnacional tão bem incentivado pelo mestre em suas reflexões. Durante os anos de 2014, 2015 e 2016, tempo em que o projeto amadureceu, Potyguara Alencar esteve no Egito e Soraya Fleischer passou um ano em licença pós-doutoral em Baltimore, nos Estados Unidos. Elena Nava vive no México. Em algum momento ou outro, estivemos reunidos em Brasília, Brasil. Foi de diferentes partes do globo e por meios digitais que as primeiras ideias, as conversas com os autores, as negociações com financiadores e editora e os alinhavos necessários da edição aconteceram.

O livro é aberto por um longo diálogo com o professor-pesquisador homenageado. Gustavo está circulando entre o México, sua mais nova morada, e diferentes partes do globo em razão de conferências, trabalhos de campo e congressos acadêmicos; por isso, a entrevista com ele também foi realizada de modo remoto. Os editores foram construindo blocos de perguntas e, paulatinamente, dirigindo-as ao Gustavo, que gentil e generosamente lhes respondeu com memórias, histórias, exemplos, novas conexões de ideias e conceitos. Com base em

sua própria trajetória biográfica, ele nos mostra como foram seus passos profissionais, as influências que recebeu, os fenômenos que o intrigaram, as decisões que tomou. A entrevista nos permite conhecer esse antropólogo de modo muito inspirador.

Nessa empreitada de organização do volume, diante da impossibilidade de reunir todas as pessoas que foram estudantes e/ou orientandos de Gustavo em sua longa carreira acadêmica, definimos com sua ajuda um pequeno conjunto daqueles que com ele mantiveram uma proximidade intelectual e pessoal nos últimos anos. Todos aceitaram nosso convite para integrar a coletânea e se prontificaram a definir, entre suas pesquisas de mestrado e doutorado, um texto que pudesse refletir com maior acuidade a relação de intercâmbio teórico-metodológico mantida com o mestre. Tiveram total liberdade de escolher sobre o que e de que modo escrever. A organização que demos ao material foi, portanto, posterior ao recebimento dos textos. A partir dos assuntos abordados, foi possível reunir onze capítulos em três blocos que refletem, para a nossa alegria, os principais temas que Gustavo tem trabalhado em sua carreira: “Movimentos, políticas e Estados”, “Desenvolvimento, ambientalismo e indigenismo” e “O transnacional e o glocal”.

No primeiro bloco, “Movimentos, políticas e Estados”, reunimos Larissa Brito Ribeiro, Elena Nava e Adriana Coelho Saraiva. Larissa Ribeiro começou a observar, ainda em 2009, que, no centro da cidade de Uberlândia (MG), ao longo do Rio Uberabinha, havia o que depois descobriu serem chamadas de “pequenas roças”. Esses trechos quase rurais em meio a uma cidade grande eram mote de disputa, já que a prefeitura e as construtoras locais desejavam higienizar e gentrificar o espaço. Como “não havia uma instância ou circunstância em que [ela] pudesse acompanhar, in loco e no tempo presente, as interações entre esses diferentes sujeitos, nos moldes etnográficos”, Ribeiro optou por conhecer a miríade de documentos, reportagens

e gravações de eventos públicos produzidos sobre esse litígio fundiário que tentava transformar um local de moradia em um projeto de desenvolvimento, um conjunto de pessoas tidas como “faveladas” em “criminosas ambientais”. A questão que lhe foi colocada por Gustavo às vésperas de sua defesa de mestrado, sobre a relação de validade entre o fazer etnográfico e o uso de fontes documentais, é respondida nesse capítulo. Ribeiro leva a cabo a ideia de que a interlocução entre orientadores e orientados pode ser profícua e continuada, já que ela se sentiu estimulada, cinco anos depois, a permitir que as provocações do então orientador ajudassem a aprofundar seu entendimento sobre o caso de remoção das famílias do Rio Uberabinha, especialmente seu passado rural e sua representação como “grupo”, e sobre as possibilidades (auto)reflexivas da antropologia.

Elena Nava, em sua pesquisa de doutorado, enfocou os processos de politização de comunicadores indígenas como interlocutores de suas comunidades com o Estado. O que começara com intuítos comparativos, entre comunicadores no México e no Brasil, acabou sendo defendido apenas com os dados relativos ao primeiro país. Nesse capítulo, a autora tem a chance de retomar essa comparação e apresentar a trajetória de três comunicadores brasileiros e dois mexicanos de importantes coletivos, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e o Espacio de Comunicación Indígena del Istmo (ECI). Nava nos mostra como as categorias “movimento social” e, mais importante, “movimento indígena” são percebidas por esses cinco sujeitos e suas organizações. A ideia é entender os esforços classificatórios sobre os movimentos perante as novas forças do capitalismo, da globalização, da comunicação. Nava encontrou o que Adriana Saraiva, em relação ao Movimento Passe Livre (MPL) em Brasília, chamou em seu capítulo de “multimilitância”, já que os sujeitos participavam de diferentes frentes de ativismo. “Movimento” tem acepção muito concreta de circulação por espaços e coletivos, além de acionar ideias e símbolos, e de estar a todo tempo

crescendo e minguando, de modo dinâmico. Assim, os sujeitos que Elena conheceu, como veremos ao longo de vários outros capítulos neste livro, “andam”: “transitam e estão em movimento contínuo, viajam a outros estados dos seus próprios países ou fora deles para procurar interlocutores e redes em foros, seminários, marchas, mobilizações”.

Em 2009, um grande escândalo de corrupção eclodiu nos poderes Executivo e Legislativo do governo do Distrito Federal. A “Caixa de Pandora”, como ficou conhecido, motivou vários protestos, como a ocupação da Câmara Legislativa por centenas de ativistas de “movimentos autônomos” da cidade — entre eles, o MPL, acompanhado por Adriana Saraiva. A autora ali notou “um ar de novidade”, já que esses ativistas ocupavam as ruas “gritando, cantando e dançando novas palavras de ordem e músicas; interrompendo o trânsito e enfrentando a polícia”. Ao acompanhar a ocupação, tida como “uma estratégia válida de luta”, Saraiva observou práticas de convivência, conversa e deliberação que “contrasta[vam] com as padronizadas manifestações capitaneadas por partidos políticos ou sindicatos”. Havia intuito de maior horizontalidade, consenso, cooperação entre os grupos. Se Ribeiro encontrou “atas-atos”, pois percebeu que “a dinâmica de organização e disposição dos documentos era uma forma de comunicar ao público atos realizados no passado”, Saraiva encontrou “ocupação-ritual” nos eventos conduzidos pelo MPL, com a liminaridade e a transformação típicas desses momentos. Diante dessa diversidade de organizações autônomas, em que apenas o objetivo anticapitalista lhes parecia comum, a autora avança os contornos de categorias como “coletivo”, “grupo de afinidade”, “frente ampla”, “cluster”, “movimento social”, “participação sem intermediários”, “ativismo” e “militância”. Por fim, Saraiva lembra que “esses movimentos remetem ao que Ribeiro define como transnacionalidade, ou seja, a ocorrência de um processo de ‘reformulação de identidades tanto quanto de subjetividades, no que diz respeito às relações das esferas pública e privada’ (Ribeiro, 2000a, p. 467)”.

No segundo bloco, “Desenvolvimento, ambientalismo e indigenismo”, estão os capítulos de Renata Moraes de Albuquerque, Ricardo Verdum, Potyguara Alencar e Rodrigo Augusto Lima de Medeiros. Renata Moraes apresenta a realidade do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS), localizado nas terras baixas bolivianas. A partir de uma viagem até o XXXI Encuentro de Corregidores del TIPNIS, “principal espaço de organização política do território”, a autora nos conta múltiplos significados sobre as políticas empreendidas pelo presidente Evo Morales para manter a ideia constitucional de “Estado plurinacional”. Um dos assuntos nevrálgicos desse encontro era a estrada que atravessaria a TIPNIS. Assim, essas lideranças notavam como “otra cosa es con guitarra”, já que a proposta do governo de promover o Vivir Bien, na forma de dignidade e prestígio social a todas as comunidades indígenas, se evidenciava como algo apenas retórico. Como Moraes sugere, diante de macroforças do capitalismo colonial, o Vivir Bien “se converte em uma nova estratégia de legitimação de projetos de desenvolvimento” e os direitos indígenas para garantir território e autonomia fracassavam na Bolívia — e, como mostram a seguir Ricardo Verdum, Potyguara Alencar e Rodrigo Augusto Lima de Medeiros, também no Brasil.

Para Ricardo Verdum, “o projeto de integração dos indígenas nas sociedades nacionais latino-americanas, levado à frente sob a batuta dos Estados, com ou sem o apoio da chamada cooperação internacional”, não foi abandonado e, mesmo com a presença que se fortalece dos movimentos indígenas, se moderniza a cada novidade. Seu capítulo discute mais um “novo” projeto: o “etnodesenvolvimento” ou o “desenvolvimento com identidade cultural”. Se nos anos 1930 o indigenismo começa a ser institucionalizado como política de Estado para lidar com o “problema índio” em sua pobreza econômica, social e cultural, nos anos 1950, surge a ideia de “desenvolvimento de comunidade” e, nos 1970, “desenvolvimento local” e “desenvolvimento de

base” aludem aos conceitos de “diversidade cultural”, “pluralismo cultural” e “etnocídio”. Daí, foi apenas um pulo — e não uma coincidência, nos lembra o autor — encontrar, nos anos 1980, o termo “etnodesenvolvimento”. Tido como “um sistema de significados criado com o objetivo de facilitar a inserção dos povos indígenas no marco das ideias, práticas e políticas desenvolvimentistas”, acaba facilmente “sendo adotado como ideia e como política por agências financeiras de fomento” como o Banco Mundial e tantos outros. Ao longo do texto, Verdum nos alerta para a constante vigilância dos termos e ideias empregados nas políticas indigenistas, como os mais recentes exemplos de “participação informada”, “consulta direta” e “incorporação da percepção e dos conhecimentos indígenas tradicionais”.

Verdum nos lembra que a expressão “projetos de grande escala” foi cunhada por Ribeiro (1985, 1987). É justamente em um cenário desse tipo, no Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), localizado no litoral oeste do Ceará, que Potyguara Alencar situou sua pesquisa de mestrado em 2012. Diante dessa grande escala de desenvolvimento, que prevê projetos portuários, siderúrgicos e de refino de petróleo, articulou-se o novíssimo referencial étnico dos Anacé. O autor mostra como, a partir desse “drama desenvolvimentista” local (Ribeiro, 2005b), “os ‘regimes de memória’ da luta pela emergência do etnônimo passavam a ser produzidos com conteúdos das articulações políticas e econômicas do projeto estatal-privado”. Diante da destruição de espaços de mata, cemitério, ritual, lazer e urbanidade, os Anacé têm se engajado em reuniões e conversas com representantes do governo do Estado, do Ministério Público Federal, de empresas estatais e privadas; duas dessas ocasiões, na localidade e na capital, foram acompanhadas, e descritas e analisadas por Alencar nesse capítulo. Tomando-as como “reuniões concentradas”, o autor nos apresenta as intensas interações entre esses atores, sua trajetória particular de conflitos e negociações diante de

um projeto desenvolvimentista, mas também da realidade do encontro entre comunidades locais, indígenas ou não, e o Estado.

Ainda que mantendo o foco sobre o “desenvolvimento”, Rodrigo Augusto Lima de Medeiros agrega a face do ambientalismo, mais precisamente a relação entre as ideias de geopolítica ambiental e “governo da natureza”, sobretudo no que tange à “internacionalização da Amazônia”. Essa última ideia, que reúne intuítos narrativos, governos, ações e território, “tem seu uso intensificado no Brasil nas décadas de 1960, 1970 e 1980, e se populariza, tendo uma maior repercussão na mídia escrita entre 1990 e 2010”. Em cinco momentos da história do Brasil, Medeiros nos mostra que

as narrativas sobre a Amazônia se alimentam de categorias como, inicialmente, “sertão”, “deserto”, “terra inculta” (“terra inútil”), “confins”, e depois “posse”, “comércio”, “aldeamento”; na sequência, passa-se aos regimes de “progresso”, “integração”, “desenvolvimento”, para garantir “soberania” e “segurança nacional”, e a uma revalorização em uma disputa por “recursos naturais”; por fim, chega-se às narrativas ecológicas da natureza salvadora da vida no planeta.

Assim, o “governo da natureza”, essa espécie de cosmografia técnico-burocrática, tem ajudado a produzir “Amazônias” como muitos fragmentos territoriais, grupos sociais, narrativas históricas e ambientais sobre a ideia de “desenvolvimento” nos últimos séculos. Vários dos capítulos, como os de Ribeiro, Moraes, Verdum, Alencar e esse de Medeiros, estão a nos falar da ruralidade, dos direitos das minorias, dos processos de territorialização e governo.

No terceiro e último bloco, “O transnacional e o glocal”, encontram-se os capítulos de Fernando Firmo, Gonzalo Díaz Crovetto, Rosinaldo Silva de Souza e Sandro Martins de Almeida Santos. Fernando Firmo, durante o seu doutorado, conheceu a primeira e maior usina de produção de aço especial (inox) com

vila operária da América Latina, a Siderúrgica Acesita, localizada em Timóteo (MG). Desafiando a preponderância das narrativas oficiais e institucionais das elites de empresários, engenheiros e dirigentes, o autor pretendeu compreender a perspectiva do operariado industrial entre 1952 e 1965, quando a indústria era operada manualmente. Mediante a apresentação de fotos do período em questão, os antigos funcionários compartilham com o autor intensas e dramáticas histórias sobre o afluxo de trabalhadores à região, as estratégias dos recrutadores, os tipos de postos e ofícios desses “homens de aço” no “tempo do braço”.

Aquela Acesita nos conta sobre o êxodo rural, a transformação de agricultores em operários fabris e urbanos, as relações agrárias feudais deixadas em busca dos direitos trabalhistas e da disciplina e produtividade capitalista, travestidos nos valores de “família”, “nação” e “civismo”, que vinham a reboque quando se morava na vila operária. Firmo lembra, “como disse Harvey (1982, p. 18), [que] nunca passou despercebido ao capital o fato de existir uma relação entre viver e trabalhar”. Nessa relação visceral entre máquinas e humanos, o autor também acessou as terríveis histórias de acidentes de trabalho que identificavam a usina e as suas chefias com o diabo. Os documentos históricos encontrados por Larissa Ribeiro em Uberlândia, a presença da CIPP no cotidiano dos Anacé no Ceará observada por Alencar e as fotografias da usina de aço em Minas Gerais garimpadas por Firmo são dispositivos a acionar a memória individual e coletiva — passado e futuro interconectados com o presente etnográfico nessas pesquisas.

Fernando Firmo e Gonzalo Díaz Crovetto seguem influenciados pelas inovadoras pesquisas do professor Gustavo com os trabalhadores da construção da cidade de Brasília (2008b) e da barragem de Yacyretá, na fronteira entre a Argentina e o Paraguai (1988b). No caso de Díaz Crovetto, o foco são três gerações de tripulantes de grandes navios de carga de procedência



galega que aportam em Corral, sul do Chile. Esse trabalho e os dilemas que dele advêm revelaram especificidades “associadas à experiência transnacional de fluxo e deslocamento entre oceanos e portos do mundo”, bem como “ausências e presenças em casa”. Díaz Crovetto nos apresenta os lancheros, estibadores, remeros, “empregados de baía” e “tripulantes”. Trata-se de uma profissão com extensão global, com suas relações de trabalho desterritorializadas, com nítida hierarquia ocupacional ascendente entre chilenos, cubanos e espanhóis. “Ironicamente, é a distância e a ausência que lhes permite sonhar localmente”, explica Díaz Crovetto, ao narrar o sofrimento de encarar “campanhas” de até oito meses em alto-mar, longe dos acontecimentos cotidianos e especiais que transcorriam nas casas em Corral. Assim, no marco das “outras globalizações” e das “migrações transnacionais temporais por trabalho, os tripulantes ainda têm muito a dizer”.

É dessas “outras globalizações” ou “globalizações alternativas” (Ribeiro, 2006b) que também trata o capítulo de Sandro Santos, mas “nem de cima para baixo, nem de baixo para cima, porém fora dos trilhos”. Sua pesquisa de doutorado de 2013 “[...] foi realizada com uma rede de migrantes transnacionais composta por pessoas nascidas em 36 países, com variadas heranças culturais, radicadas em Alto Paraíso de Goiás sob um propósito de convivência cosmopolita autodenominada ‘alternativa’”. A partir dos estudos de globalização e cosmopolíticas, Santos partiu para conhecer essa utopia contracultural por uma “nova civilização planetária”. Ele descreve uma celebração de casamento entre dois israelenses, com a presença de um rabino e cerca de 50 pessoas de vários países, e embalada por hinários neoxamânicos do Santo Daime, cantorias em hebraico moderno, português e inglês, música chill out ou eletrônica para dançar. Santos nos apresenta os “buscadores da Nova Era”, pessoas que atualizam sua espiritualidade e seus projetos de vida na convivência com pessoas de qualquer filiação religiosa, diante de qualquer manifestação do sagrado, todas tidas como semelhantes em sua

essência cósmica e orientadas pelo (((amor))), numa alusão gráfica à energia e magia identificada nesse sentimento. Ao buscar a criação de “lugares pacíficos nos quais seja possível suspender as rivalidades e conviver com a diferença”, numa clara referência a uma “moralidade da semelhança”, Santos mostra que “a Nova Era enseja um projeto de ‘outra globalização’ [...] [que visa] transformar o seu ímpeto dominador e hierarquizante”. Estão propondo, portanto, a “globalização do (((amor)))”.

O texto de Rosinaldo recobra a ideia de “globalização não hegemônica” do professor Gustavo para pensar os esquemas de sustentação de práticas ilícitas e os limites de uma observação que considere os mundos periféricos e seus processos de mundialização de economias. O autor busca delimitar e debater os contornos entre as ideias de “crime, informalidade e pobreza” com base em dados etnográficos colhidos em pesquisa sobre o comércio de drogas no Rio de Janeiro. Elegeu-se uma abordagem que procurou cobrir as redes de comércio e cultivo que organizam as práticas do comércio de drogas. Para além de justificar a que serve a denominação da ilicitude na adjetivação dessas ações, o autor procura dar atenção aos esquemas internos de funcionamento das redes e aos modos que justificam a reprodução do comércio da droga nas realidades investigadas. Tomando essa opção, em vez de se atrelar imediatamente à linguagem legalista do Estado, o texto procura criar uma versão interpretativa interna e de valor antropológico dos mundos da vida que envolvem atores e segmentos registrados pela sua etnografia.

## CONVIDAR

A orientação é, sobretudo, um voto de confiança e um aval que o orientador assume frente à sua instituição — que representa a comunidade acadêmica como um todo. Aval esse que, nos ensina Mauss (1974), é símbolo da dívida que estrutura a reciprocidade, dívida que queiramos ou não, carregamos para o resto de nossas vidas e que só pode ser paga no inevitável *kula* que significa a orientação (Grossi, 2004, p. 221).

Numa tentativa de saldar essa dívida com Gustavo, principalmente, mas também com as demais orientadoras e orientadores que nos acompanharam ao longo dos três textos fundantes que produzimos em nossas carreiras, oferecemos este livro. Além disso, hoje, vários de nós também se aventuram pelo desafio da orientação. A cada encontro, a cada conselho, a cada troca intelectual com nossas estudantes, aproveitamos as lições que nossos orientadores nos deixaram e fazemos a roda da dádiva girar, produzindo sempre mais antropologia.

Aqui, reunimos pesquisas muito recentes, todas realizadas já neste século XXI, e multissituadas, ao apresentarem realidades da América Latina: México, Bolívia, Chile, Brasil. Podemos considerar que se trata do retrato de uma geração de pesquisadoras e pesquisadores largamente influenciada pelos conceitos desenvolvidos por Gustavo bem como pelo seu modo de fazer e valorizar a pesquisa de campo, escolher temas candentes e pouco percebidos, relacionar-se com seus interlocutores fora e/ou dentro da academia. Para além das autoras e dos autores aqui reunidos, os interlocutores conhecidos em campo falam de e para diferentes partes do mundo. Os comunicadores indígenas, as lideranças indígenas bolivianas, os engravatados do Banco Mundial, os tripulantes chilenos nos gigantescos navios de carga ou mesmo os “buscadores” no coração de Goiás comumente empreendem conexões com sujeitos de e em outros países e de outras nacionalidades. Experiências glocais que, esperamos, ganhem sentidos positivos e produtivos nas mãos de tantas e tantos leitores do Brasil e alhures. Também desejamos que, a despeito das fronteiras linguísticas da publicação em língua portuguesa, o livro ganhe ares transnacionais.

O livro reúne debates sobre as consequências do desenvolvimento e do capitalismo sobre territórios, histórias, narrativas, memórias e ideias muito variadas. Como lembrou Ricardo Verdum, o desenvolvimento foi identificado por

Gustavo “[...] como uma das mais fortes ideologias e utopias no cenário político e ideológico do mundo ocidental”. E, sem a pretensão de entender completamente esse megafenômeno, estes onze capítulos estão pensando “empiricamente macroprocessos em contextos locais”, como bem explicou Rodrigo Augusto Lima de Medeiros. Essa empreitada antropológica só foi possível com a boa e velha etnografia, sempre atenta aos diferentes discursos e subjetividades, observadora dos detalhes concretos e imaginados, cuidadosa com os registros escritos e fotográficos sem perder de vista o *bigger picture* da contextualização. Nossa expectativa é de que a etnografia, mais uma vez, revele miradas pouco conhecidas ou esquecidas e, com isso, desperte reflexões mais aprofundadas sobre os fenômenos de nosso tempo.

Assim, nosso convite fica para os estudantes, professores e pesquisadores, universitários ou não, mas também para que os militantes, os gestores de políticas públicas, os CEOs de grandes empresas, os jornalistas da *mass media*, os cientistas da biotecnologia de ponta, os parlamentares e vereadores conheçam o livro, os onze autoras e autores e, sobretudo, a obra de Gustavo Lins Ribeiro. Mais do que tudo, a sugestão é que esse público — partícipe assíduo dos projetos de desenvolvimento capitalista pelo mundo — conheça as histórias das pessoas que garantem o transporte global, das pessoas que produzem o aço inox, das pessoas que desejam manter seus territórios e locais sagrados, das pessoas que acreditam ser importante comunicar ideias não hegemônicas, das pessoas que não mais toleram corruptos e corruptores. A provocação é por rever se o tão frequentemente dramático “encontro desenvolvimentista”, como chamaria Ribeiro (1994, p. 20-21), é de fato inevitável.

Aproveitamos para agradecer um rol de atores que nos foram gentis e generosos ao longo da preparação deste volume. Os autores trabalharam com prontidão e entusiasmo; com seu prefácio, o professor José Sergio Leite retransmitiu e aprimorou

o nosso convite para que o público conheça a influência do pensamento do homenageado; a parecerista refinou nossos propósitos; os secretários do Departamento de Antropologia encaminharam nossas burocracias; o Laboratório de Estudos da Globalização (LEG) bem como o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) ofereceram os recursos necessários; a editora LetrasLivres nos brindou com seu capricho de costume, tornando nosso livro mais belo e atrativo.

Baltimore, Brasília e Cidade do México, janeiro de 2016

## ENTREVISTA COM GUSTAVO LINS RIBEIRO

*Soraya Fleischer*

*Elena Nava*

*Potyguara Alencar dos Santos*

Janeiro de 2016

### BLOCO 1 — FAMÍLIA, NASCIMENTO, INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA

*Como era a sua família extensa e nuclear? Conte-nos onde e quando você nasceu e o que estava acontecendo na sua região, no Brasil e no mundo àquela época.*

Sou o segundo filho de uma família de cinco, formada por Waldemiro e Nise, meus pais, Nadja, minha irmã mais velha, e Paulo, o mais novo. Nasci no Recife, em 1953. A cidade, antigo centro colonial, era então a terceira maior do país. Tenho um passado e uma trajetória tipicamente urbana. Já em 1958, meu pai, Waldemiro, que foi funcionário do Banco do Brasil, mudou-se para o Rio, onde se encontrava a direção-geral do banco. Nesse momento, acho, começou uma longa cadeia de migrações que eu iria fazer ao longo da vida. Em Recife, nos meus primeiros cinco anos, vivemos imersos em uma família tipicamente pernambucana, com muitos tios e primos, curtindo cozidos e peixe de coco com feijão de coco, as grandes festas de são-joão e o carnaval. Meu pai, particularmente, tinha muito orgulho da história pernambucana e nos levava a festas populares e a lugares históricos, onde nos ensinava o que sabia. Era de Casa Forte e foi criado em Casa Amarela, dois

bairros tradicionais, com casarões antigos. Recife foi o centro do poder da oligarquia canavieira e uma cidade marcada pela invasão holandesa quando o açúcar era uma das principais *commodities* do mundo. Açúcar, cachaça, usineiros, tudo isso fazia parte de um Pernambuco cuja decadência canavieira mal se anunciava, na década de 1950. Minha mãe, Nise, tinha sido secretária de um poderoso usineiro quando solteira, e as histórias da riqueza desse homem, assim como os altos muros das mansões dos oligarcas pernambucanos, impressionavam. Minha família, especialmente meu padrinho, era de foliões, curtia muito o carnaval de rua e dos clubes. Vivemos em um dos primeiros edifícios residenciais do Recife, meu pai tinha carro e sempre levamos uma vida confortável e segura. A televisão começou no Brasil quando eu ainda era garotinho, e posso dizer que cresci com ela na sala. Éramos classe média urbana em ascensão, pegando a onda da modernização dos anos 1950.

*Como foi sua infância? Você se lembra de traços de curiosidade e criatividade ou de brincadeiras dessa época que guardam conexões com o pesquisador no qual você se tornou?*

Minha mãe era professora e acho que sempre aplicou o que tinha aprendido na Escola Normal conosco. Tanto ela quanto meu pai gostavam muito de ler e em casa havia uma biblioteca. Aprendi com eles o gosto pelos livros. Ela também sempre nos ensinou a ter liberdade de ação para poder se mexer na cidade. Tanto em Recife quanto no Rio, dos 5 aos 8 anos, andávamos e íamos sozinhos para o colégio. No Rio, eu ia de bonde sozinho para a escola em Botafogo. Minha mãe nos ensinava como ir, aprender os códigos dos perigos urbanos e nos desviar deles. Os Lins tinham fama dentro da família de serem bons escritores. Meu avô paterno, militar, era assim considerado. Além disso, Josué de Castro, a quem não conheci pessoalmente, era primo de minha avó paterna, e meu pai era seu leitor. Aprendi a ler e escrever precocemente, porque meus

pais admiravam os escritores e aprendi esse fascínio com eles. Mas o mais importante, na minha infância e pré-adolescência, foi nossa mudança para Brasília, em 1961. Como meu pai era do Banco do Brasil, fomos morar na 308 Sul, que era do banco, uma quadra-modelo. Fomos os primeiros ocupantes da terceira entrada — prumada, no jargão brasiliense — do então Bloco 1, hoje Bloco A. Quando meu pai me disse que em Brasília íamos viver em um edifício que tinha 12 elevadores, eu não entendi. Pensei que era uma longa fileira de elevadores, um do lado do outro.

Em Brasília, a nossa liberdade na infância e na adolescência cresceu mais ainda. Não havia perigos urbanos, a cidade era pequena no começo dos anos 1960. Nós brincávamos no meio de um grande canteiro de obras, convivendo com os trabalhadores, fazendo nossas próprias cidades em gigantescos montes de areia que logo iriam se misturar ao cimento. Foi um privilégio ver a cidade crescer no meio do cerrado. Não é uma cidade qualquer, é a quintessência do modernismo na arquitetura e no urbanismo e a capital federal. Vi os trabalhadores construindo a cidade, preenchendo as superquadras, plantando os jardins. A sensação de que havia uma incompletude, que ia terminar uma vez que o Plano Piloto fosse preenchido graças ao trabalho humano, é algo que somente a minha geração de Brasília pode compreender bem. É como se a cidade se “desfetichizasse” diante de nós. Escrevi um artigo sobre isso, “Brasília não é uma cidade artificial”, publicado em um boletim obscuro ainda no final dos 1970 (Ribeiro, 1979). Fomos marcados pela experiência de crescer em uma cidade sem elites quatrocentonas. Não apenas os espaços eram abertos, a história e o poder, de forma tipicamente modernista, também pareciam abertos, mas chatos, sem profundidade. Por isso, creio, se dizia que Brasília não tinha história. Não por acaso, o primeiro texto que publiquei na minha vida, “Arqueologia de uma cidade”, foi justamente para mostrar que sim, havia uma história, mas era desconhecida — era a história dos trabalhadores que construíram a cidade (Ribeiro, 1982).



Minha experiência em Brasília, que só terminaria em 2014, quando me mudei para o México, marcou toda a minha carreira. Escrevi um livro sobre a cidade, fiz graduação e mestrado na Universidade de Brasília e nela fui professor por 26 anos, tendo me aposentado como titular após uma história intensa de envolvimento com minha universidade. Além disso, minha discussão sobre pós-imperialismo está muito relacionada a Brasília, em especial naquilo que terminei chamando de a “nacionalidade do poder”, em contraste à colonialidade do poder. Se você me perguntar, diria que sou um migrante, mas, no fundo, um brasiliense pronto para experimentar outras cidades e lugares.

**N***a adolescência, por quais escolas você passou? Você se lembra de professores e professoras que lhe marcaram elou inspiraram?*

Como contei, meus pais sempre valorizaram muito estudar. Eles mesmos, quando nós já estávamos crescidos, voltaram à universidade. Meu pai se formou em direito, minha mãe em psicologia. E sempre leram. Fomos a escolas públicas, no começo. Depois, quando éramos adolescentes, meus irmãos e eu frequentamos escolas religiosas em Brasília. Eu estudei no Marista, onde a educação, embora conservadora, enfatizava liderança e competência. Nessa época, fui líder de minha turma várias vezes e, apesar da insistência dos professores, não quis me candidatar a presidente do grêmio do colégio. A escola tinha um circuito fechado de TV e eu era repórter e locutor de um jornal televisivo que produzíamos todos os dias antes do fim das aulas. Já me interessavam as coisas e a ação públicas. No Marista, pensava que tinha uma conexão direta com deus. Mas, também lá, deixei de ser religioso. Achei que a ideia de inferno era incongruente com a existência de um deus completamente bondoso e generoso. Desde então, a religião deixou de ser uma questão para mim. Já nos primeiros dois anos do científico — assim se chamavam os últimos três anos do segundo grau ou do ensino médio, como dizemos

hoje em dia —, voltei para a escola pública, o Elefante Branco. Depois da ordem e do controle do Marista, estar no Elefante Branco era uma mudança radical. Fiz excelentes colegas e amigos, mas confesso que me doeu testemunhar os óbvios problemas da escola pública. No último ano, fui para o Colégio Pré-Universitário, onde também fui líder de sala. Minhas inclinações democráticas e insatisfação com as grandes desigualdades brasileiras, a influência crítica da minha mãe, que se dizia anarquista (acho que sem saber muito bem o que isso significava), me levaram a fazer vestibular para ciências sociais. Meu pai, claro, queria que eu fizesse direito. Mesmo quando terminei o mestrado em antropologia, ele me perguntou: “então, agora já se satisfaz e vai fazer direito?”

Meus pais valorizavam o aprendizado de línguas. Por isso, meus irmãos e eu fomos aprender inglês e francês na adolescência, na Casa Thomas Jefferson e na Aliança Francesa. Essa experiência me marcou muito. Aos 18 anos, eu falava as duas línguas, tinha sido exposto ao pragmatismo dos americanos e ao enciclopedismo dos franceses. A Aliança, à época, me marcou mais do que a Thomas Jefferson. Mais do que aprender francês, na Aliança, onde estudei oito anos, me tornei um francófilo. Eles te ensinam história, literatura, geografia etc. durante anos. Estudei muito mais a literatura francesa do que a brasileira. Felizmente, é uma literatura fantástica. Até hoje o meu poeta preferido é o surrealista Paul Éluard e, quando quero brincar com colegas franceses que não me conhecem e perguntam meu nome, eu digo que me chamo Gustave, mas não Gustave Flaubert. Na verdade, os franceses me fizeram estudar como ninguém. Os exames dos cursos avançados de Nancy eram difíceis. Tinha prova oral, os examinadores vinham da França e as provas duravam dias. Meu primeiro trabalho acabou sendo na Aliança Francesa. Nessa época, falava francês muito melhor do que inglês. Como depois morei e estudei nos Estados Unidos, essa relação se inverteu. De qualquer forma,

a exposição precoce a duas outras línguas me abriu várias possibilidades e me expôs a um cosmopolitismo que — eu não tinha como saber então — seria um objeto de reflexão no futuro.

Não é possível terminar essa resposta sem dizer que o que mais marcou minha juventude, na adolescência e nos anos subsequentes na Universidade de Brasília (UnB), na graduação e no mestrado, foi a ditadura militar. Toda a minha geração foi marcada: alguns em seus corpos; outros, pior, pagaram com suas vidas. Conheci a repressão de um Estado autoritário, fui preso por 31 dias em 1977, na primeira greve estudantil da UnB depois do golpe de 1964, e na sequência processado pela Lei de Segurança Nacional. Conheci a falta de liberdade, o arbítrio. Tudo isso fez com que ao meu interesse por justiça social se juntasse uma clara compreensão do valor da democracia, com todas as suas imperfeições, como forma, sempre passível de discussão, de balizar a vida política e pública. Não tenho, portanto, nenhuma propensão a soluções mirabolantes que passem pelo autoritarismo de uma classe ou grupo, por mais esclarecidos e progressistas que possam ser. Acho que, em boa medida, o fracasso do socialismo real no século XX se deve a não ter compreendido o sentido da liberdade e tê-lo reduzido a um valor burguês. Os impactos das novas políticas identitárias das últimas décadas asseguram que qualquer novo projeto de socialismo, ou qualquer novo projeto progressista, necessita absorver a liberdade de comportamento e de expressão. Nesse sentido, os fundamentalismos contemporâneos são um dos maiores problemas que temos.

**BLOCO 2 — UNIVERSIDADE E ESCOLHA PELA ANTROPOLOGIA**

**V**ocê consegue se lembrar da primeira etnografia que leu na íntegra?

Provavelmente a primeira etnografia que li foi a dissertação de mestrado da Eurípedes Dias (1975) sobre a Cidade Eclética, um movimento messiânico, em Goiás. Mas li também *A nação dos homens*, da Lygia Sigaud (1978), outra dissertação de mestrado, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Isso muito em função de ter optado por fazer, em 1976, uma monografia baseada em etnografia. O trabalho da Lygia me impressionou tanto que, mais tarde, em finais da década de 1970, pedi que ela fosse minha orientadora. Ela se mudou temporariamente para a UnB acompanhando o Moacir Palmeira, que era seu marido e, se não me falha a memória, tinha ido a Brasília assessorar a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura.

**O**s cursos de graduação contavam com livros inteiros em seus programas ou você teve a iniciativa de conhecer etnografias por conta própria?

Infelizmente, na graduação, não se requeria muito a leitura de livros completos. Acho que continua assim. Lembro que, afora a leitura de *As regras do método sociológico*, na disciplina Teoria Sociológica I, com Barbara Freitag, em uma disciplina na Filosofia tive que ler e resenhar o clássico do Max Weber (1970) *Ciência e política: duas vocações*. Suspeito que até hoje a leitura na graduação, e cada vez mais na pós, seja baseada quase exclusivamente em artigos. Isso não é nada bom. Mas no mestrado eu fiz o curso de Clássicos com Júlio Cezar Melatti e ele mandava ler uma monografia por semana! O Roberto Cardoso de Oliveira dizia que era lendo monografia clássica, tipo *Os Nuer*, que se aprendia o que era antropologia.

*Conte-nos sobre suas primeiras experiências de pesquisa. Como foram as pesquisas realizadas por você na graduação, no mestrado e no doutorado, em termos, por exemplo, de escolha do tema, das técnicas de campo, da experiência de analisar e escrever sobre os dados?*

Vou mencionar apenas as experiências mais marcantes. Minha primeira pesquisa, em 1976, com meninos vendedores de amendoim na rodoviária de Brasília, não foi fácil, porque eles eram pré-adolescentes que andavam por toda a rodoviária e eram perseguidos pelos fiscais do Governo do Distrito Federal, de quem se esquivavam para não ter seus amendoins apreendidos. Já então percebi que a pesquisa de campo requeria muitas qualidades: persistência, paciência, capacidade de ouvir, de antecipar situações difíceis e de manter a relação de confiança com o grupo. Além disso, está todo o trabalho fora da rua, quando você começa a escrever seu diário, fazer suas anotações, tentar correlações. É um trabalho intenso, mas é a parte mais lúdica de fazer antropologia, porque não deixa de ter um lado aventureiro. Ao mesmo tempo que requer uma exposição pessoal, requer um teste permanente da capacidade de ser aceito por desconhecidos.

Depois da graduação, também em 1976, fui assistente de uma pesquisa da Mireya Suárez, que era professora na UnB, em fazendas de Arraias, então norte de Goiás, hoje Tocantins. Foi uma mudança radical de cenário de pesquisa: do coração popular de Brasília a uma área sertaneja, com vaqueiros e trabalhadores rurais. Aqui foi bem mais duro, porque dormíamos em redes, em currais, com mosquitoireiro para nos proteger dos barbeiros que infestavam a área. Tínhamos que caminhar muito, andar a cavalo e, às vezes, de jipe para poder encontrar com posseiros e meeiros. A pessoa que mais me impressionou foi um homem, jovem, que vivia bem distante de todos, com sua família, mulher e dois filhos bebês. Sua casa quase não se distinguiu do resto do ambiente, e seus filhos

andavam e engatinhavam nus pelo chão batido. Durante nossa conversa, me perguntou o que era um avião, algo que ele via passar no céu. Não foi fácil explicar, desenhei no chão, fiz ruídos e gestos. Senti que, depois de tanto lhe perguntar, algo trocava com ele, algo lhe dava. A antropologia, os colegas que pesquisam povos indígenas sabem disso claramente, nos coloca nas fronteiras da nossa própria sociedade e cria a possibilidade de entrarmos em e imaginarmos outros universos de experiências e conhecimentos.

No mestrado (1977–1980), pesquisei operários que haviam participado da construção de Brasília entre 1957 e 1960. Quis escrever uma história da construção da cidade do ponto de vista do operariado, porque no final da década de 1970 nada se sabia sobre a história popular de Brasília. Além disso, com outros colegas de mestrado, havíamos pretensiosamente definido que faríamos dissertações de “interesse do povo brasileiro”. Fui várias vezes ao Núcleo Bandeirante e à Vila Planalto, que ainda era parecida com os acampamentos originais, lugares onde era mais provável encontrar pessoas que eu pudesse entrevistar. Basicamente, trabalhei com a memória delas. Foi uma pesquisa bastante fácil, porque as pessoas queriam falar; reconheciam a importância do registro que eu estava fazendo. Um senhor chegou a dizer que sabia que um dia alguém ia lhe perguntar o que havia acontecido na construção de Brasília. Acabei doando minhas entrevistas gravadas ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas. Trabalhar com operários significou frequentar áreas populares do Distrito Federal. Algumas vezes, preferiam que as entrevistas fossem feitas em bares, tomando cachaça. Uma vez um bêbado entrou no bar, arma em punho, ameaçando matar o dono do estabelecimento, que conseguiu se safar da situação. Esse é um ponto importante da pesquisa de campo: seu corpo está ali, você está ali.

Fiz também pesquisa na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, com jornais da época. Na Vila Planalto, com um amigo arquiteto, o Luís Augusto Jungmann de Andrade, orientados por um senhor já idoso e morador do lugar há décadas, desenhamos um croqui reconstruindo um acampamento de empreiteira. Ainda era possível fazer isso a partir das bases de cimento e de uns poucos barracões então existentes. Por isso, chamei de “Arqueologia de uma cidade” o primeiro artigo que publiquei, destinado a desvendar a história do estabelecimento da contradição de classe entre o Plano Piloto e as cidades-satélites. Curiosamente, décadas mais tarde, este seria o primeiro de vários artigos que publiquei em japonês. Na época, a dissertação de mestrado era um exercício grande. Minha dissertação, *O capital da esperança*, foi muito lida e copiada. Acabou saindo como livro apenas em 2008, na onda do cinquentenário da inauguração de Brasília.

Mas, claro, a maior pesquisa que fiz foi a de doutorado, sobre a hidrelétrica de Yacyretá, no Rio Paraná, na fronteira da Argentina com o Paraguai (Ribeiro, 1988b). A pesquisa sobre Brasília tinha me indicado que a construção da cidade bem poderia ser um exemplo de uma forma de produção, que eu chamaria de projetos de grande escala, vinculada à expansão de sistemas econômicos. Mas eu tinha trabalhado com a memória dos operários que construíram a cidade; como antropólogo, queria estar em uma obra em construção. Yacyretá estava em plena execução. O problema aqui era entrar na obra, algo que só consegui porque o antropólogo Leopoldo Bartolomé, que logo se tornaria meu melhor amigo na Argentina, era responsável pelas pesquisas sobre o reassentamento forçado causado pela represa e, com os seus contatos, me abriu as portas da Entidade Binacional Yacyretá. Se, em Brasília, meu foco havia sido os operários, no doutorado eu estava mais interessado na visão sistêmica que os engenheiros tinham. Morei, em total, oito meses no canteiro, mas fiz pesquisa também, por um período igual ou maior, em Buenos Aires, com a elite política do

projeto, e nos arquivos da empresa. A experiência na Argentina foi muito mais totalizante porque eu me encontrava na condição de estrangeiro — que, digamos, é a condição ótima para desenvolver o estranhamento fundamental da pesquisa antropológica. Em consequência, escrevi um artigo sobre a pesquisa etnográfica que só foi publicado na Argentina e lá, posso dizer, é muito conhecido, porque faz parte das leituras obrigatórias do curso de Introdução à Antropologia. Chama-se “Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica” (Ribeiro, 1988a).

Vejo a experiência etnográfica como uma ruptura com o cotidiano do pesquisador, com sua consciência prática, o que o obriga a ficar mais alerta e exposto ao inusitado. Sempre pensei que, na experiência etnográfica, que não confundo com qualquer tipo de pesquisa de campo, se produz algo de químico no cérebro; que o estranhamento, além de ser um fenômeno cognitivo, mental, também tem uma base cerebral. Recentemente vi que a neurociência descobriu que as trilhas cerebrais responsáveis pelas rotinas cotidianas são bem definidas. Quando a pessoa, por algum motivo, tem que rompê-las, isto é, sociologicamente falando, tem que romper sua consciência prática rotineira, o cérebro se vê obrigado a buscar outros caminhos produzindo sensações distintas. “Descotidianizar” é isso, produz estranhamento (mental e químico) e, por estarmos hiperalertas, produz revelações. Por isso, não estou de acordo com as banalizações, superficiais ou críticas, que se faz sobre a etnografia como método. Ela é central porque nos descotidianiza.

Minha tese sobre Yacyretá era uma grande crítica e uma demonstração de por que os metarrelatos salvíficos dos chamados “projetos de desenvolvimento” eram falsos. Ela me deu uma das maiores satisfações da minha vida acadêmica: o prêmio de melhor tese de doutorado da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Foi



publicada em português, espanhol e inglês. Me alegro que meu trabalho crítico sobre desenvolvimento tenha servido para o movimento ambientalista e para a defesa das populações locais.

Outras pesquisas importantes que fiz foram também fora do Brasil. Menciono rapidamente. A primeira, em 1996, sobre migrantes brasileiros na área de São Francisco, na Califórnia. A segunda, em 1997, sobre a segmentação étnica do Banco Mundial, em Washington. Na verdade, tudo isso se inscreve no grande campo de interesses da antropologia da globalização. É também parte do meu projeto de chamar a atenção dos antropólogos brasileiros de que é possível e necessário fazer pesquisa fora do país, sobretudo em centros poderosos como o Banco Mundial. Nos finais da década de 1990, defini um campo de preocupações teóricas, metodológicas e políticas que chamei de pós-imperialismo. Parte do projeto pós-imperialista inclui a realização de pesquisas sobre os poderosos do Norte, sobre Wall Street, a Nasa, o Pentágono, Hollywood. A pesquisa do Banco Mundial — cujo resultado, um artigo chamado “Planeta banco”, nunca foi publicado em português — se inscreve nessa inversão da mirada colonialista antropológica que proponho: os do Sul estudando os do Norte (Ribeiro, 2001).

*Você teve a chance de escrever diários de campo nessas ocasiões? Acha que, ao longo dessas décadas na antropologia, você mudou muito como pesquisador, em termos de técnicas, presença e imersão em campo e estilo de escrita?*

O diário de campo é mais do que uma necessidade. Ele é o seu *alter ego*. Por conta da minha mudança do Brasil para o México, encontrei vários diários de campo antigos. Folheei e pensei: quando vou ter tempo de relê-los? Não sei. Talvez a sua leitura revele o que a última parte da pergunta levanta: a mudança que vai ocorrendo com o passar do tempo. Certamente a apresentação do *self* do pesquisador vai mudando

com a idade. Mas talvez uma coisa não mude: a pesquisa de campo é sempre uma corrida contra o relógio. Eu sempre digo aos meus orientandos: você já está devendo tempo, não deixe ele passar, corra! A experiência nos ensina que uma pesquisa raramente, se é que alguma vez, termina. Já a qualidade da minha escrita, deixo para os leitores julgarem. Penso, contudo, que escrevo mais rápido hoje e perseguindo o que sempre admirei nos grandes autores: clareza e simplicidade estilística. Por isso, os autores que escrevem como se fossem esfinges não gozam da minha simpatia e hoje, infelizmente, muitos deles estão na moda. Quando escrevo em outras línguas, escrevo, claro, mais devagar. Vejo cada língua como se fosse um material diferente, com graus de dificuldade próprios e requerendo habilidades distintas. Me sinto como se fosse um escultor que, embora trabalhe mais com mármore, também faz obras em aço ou madeira.

### **BLOCO 3 — PÓS-GRADUAÇÃO E PRIMEIROS PASSOS DA VIDA PROFISSIONAL**

**C**omo você escolheu a City University of New York (CUNY) para fazer o doutorado?

Eu queria desenvolver meu *insight* sobre a construção de Brasília como uma forma de produção associada à expansão de sistemas econômicos. Achava que estava diante de algo semelhante ao estudado por Eric Wolf e Sidney Mintz como *plantation systems*. Eric trabalhava na CUNY. Mas também se deu uma feliz coincidência. Um ex-professor meu na pós da UnB, Daniel Gross, passou por Campina Grande, em 1981, quando eu trabalhava no então *campus* da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em uma viagem à procura de um novo campo de pesquisa. Daniel também era professor na CUNY, me convidou para fazer doutorado lá e me ajudou muito na transferência minha e da minha família para Nova York.

Quais eram os principais temas da antropologia americana naquela época? Como era o clima do departamento que você frequentava?

A antropologia americana sempre foi muito diversificada, com várias tendências e políticas em tensão. A CUNY é conhecida por ser uma universidade da esquerda nova-iorquina, o que já é muito dizer, dado o lugar central de Nova York no sistema-mundial e o bairrismo aferrado dos nova-iorquinos. Clássicos ainda andavam pelo congresso da Associação Americana de Antropologia (AAA), como Marvin Harris e Clifford Geertz. Já se avizinhava o impacto do pós-modernismo, que seria notável nos anos 1990, e de certo idealismo mesclado com irracionalismo. Além disso, estávamos na transição para um culturalismo de esquerda que impactou muito além da antropologia, até mesmo no plano normativo, com o multiculturalismo se assentando como rumo da política identitária. As classes sociais, o operariado, o campesinato, foram perdendo espaço relativo. Mas, na CUNY, havia representantes de uma esquerda clássica, pessoas como Eric Wolf, June Nash e várias outras. Wolf, em particular, com a sua erudição e a sua origem europeia, tinha muitas conexões com marxistas de alto coturno, como Eric Hobsbawm e Paul Sweezy, e vários outros de diversas partes do mundo que se encontravam periodicamente em Nova York ao redor da *Monthly Review Press*. Eric, tendo lutado na Segunda Guerra contra os nazistas, era bastante crítico da influência crescente de Heidegger, que tinha sido antisemita e militante do Partido Nacional Socialista alemão. De forma geral, o que me chamou a atenção, vindo de um meio intelectual bastante afrancesado como o brasileiro, é que, com as devidas exceções, quase nada se sabia da tradição francesa. Além disso, claro, havia um tipo de erudição e de projeto acadêmico de olhar para o mundo como um todo, baseado em excelentes bibliotecas e na própria centralidade americana.

**C**omo você se tornou um orientador? Que tipo de orientador você imagina ser? Em quem se inspirou e que tipo de desafios percebe nessa tarefa acadêmica?

O curioso foi que minhas primeiras orientandas de pós-graduação eram ex-colegas de mestrado, Simone Carneiro e Ana Gita de Oliveira. Ambas fizeram excelentes teses, publicadas como livros, sobre temas bastante diferentes: pescadores na Paraíba e segmentação étnica do Alto Rio Negro, respectivamente. Claro que muda muito a natureza da relação de orientação dependendo se o estudante é de graduação, mestrado ou doutorado. Vejo os estudantes de graduação como mais abertos a outros temas. Já na pós, as convicções vão aumentando, e as filiações genealógicas e políticas, se sedimentando. Acho que sou um orientador que ouve e procura fazer fluir os interesses dos orientandos.

A gente acaba sendo uma síntese das nossas experiências com os nossos orientadores e orientandos. Tive excelentes orientadores e aprendi com todos eles. Eurípedes Dias me orientou na graduação e me ensinou como fazer meu primeiro texto longo, em uma época em que cortar e colar não eram metáforas digitais. Roberto Cardoso de Oliveira era um totem e me orientou durante um bom tempo até que foi para o México, e eu passei a ser orientado por Lygia Sigaud. Roberto foi uma fonte perene de inspiração e de como ser acadêmico, além de um amigo, até deixar de estar entre nós. A Lygia cruzava o rigor do pesquisador com o engajamento social de maneira magistral. Lembro uma frase sua que sempre passo para os meus orientandos: “só a tese possível é feita”. Muitas vezes, é importante colocar isso para que os estudantes baixem um pouco a bola e pensem que estão diante de um exercício, importante, mas longe de ser a única coisa que farão na vida. Já o Eric Wolf era um *role model*, um cavalheiro, admirado mundialmente, de uma erudição enorme. Tudo isso nunca se transformou em licença para que ele se tornasse uma

pessoa esnobe e presunçosa. Ao contrário, Eric era simples e afável, ao mesmo tempo preciso e atencioso. Mantivemos uma correspondência e guardo algumas cartas e postais dele. O grande desafio de um orientador é evitar da melhor forma possível interferir na imaginação do estudante, na sua capacidade de ser sujeito criador de conhecimento. Mas que tipo de orientador eu sou, é uma questão também boa para os meus ex-orientandos.

*Depois do doutorado, você teve a oportunidade de assumir empregos não acadêmicos ou já foi contratado por uma universidade? Ao longo da formação e depois como professor, você recebeu propostas não acadêmicas de trabalho, consultoria ou pesquisa? Em caso positivo, como foi esse relacionamento profissional?*

Vim dos Estados Unidos, em 1988, diretamente para a UnB, com quem estava em negociações ainda quando escrevia minha tese, em Nova York, para voltar para o Brasil como professor visitante. Logo depois, abriu um concurso, pelo qual entrei para o quadro definitivo do Departamento de Antropologia (DAN). Mas trabalhei fora do mundo acadêmico nos anos 1970, quando fiz minha graduação. Fui funcionário concursado do Banco Central do Brasil, o que me deu uma experiência diferenciada, tanto por conhecer o funcionamento de uma instituição altamente hierárquica (algo bem distinto da universidade) quanto por poder entender, à época, o comércio e as finanças globais, pois trabalhei com câmbio em uma seção que contabilizava todas as transações econômicas do Brasil em moeda estrangeira. Trabalhei especialmente com os empréstimos que o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento faziam ao Brasil. Se algum dia escrever uma biografia, terá um capítulo que se chamará “eu contabilizei o milagre”, como ficou conhecido o *boom* econômico da ditadura causado pela enorme injeção de capitais estrangeiros na primeira metade da década de 1970.

Nos anos 1990, devido aos meus estudos sobre grandes projetos e desenvolvimento, recebi proposta para trabalhar no Banco Mundial. Tinha conhecidos e amigos que, poderíamos dizer, faziam parte da “esquerda” do banco — que, como toda grande instituição, também é um campo de lutas políticas. Cheguei a ser entrevistado em Washington para me unir, como uma *think person*, ao quadro de antropólogos e outros cientistas sociais, como Shelton Davis e Michael Cernea, envolvidos nos estudos e nas políticas de desenvolvimento do banco. Era um momento pós-relatório Brundtland, um documento de 1987, o primeiro da Organização das Nações Unidas (ONU) realmente importante sobre desenvolvimento sustentável, e pós-Eco-92, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro. Uma época marcada pela força do movimento ambientalista internacional. De toda forma, o ambiente institucional e o que o banco significava em termos políticos mais amplos fizeram com que eu não me interessasse por nele ingressar. Mas sempre mantive minhas relações com colegas que lá trabalharam. Não por acaso fiz, em 1997, uma pesquisa de campo sobre o Banco Mundial em Washington como centro físico de cultura transnacional.

**T**odos nós cruzamos e somos transpassados por “eventos” — para deixar em relevo um termo teórico tão acessado pela antropologia social — que nos fazem reprogramar nossas trajetórias, reanalisar nossos valores e engajamentos relacionais com os mundos da vida. Você seria capaz de descrever um evento a partir do qual suas biografias política e intelectual foram flexionadas?

Não vou repetir a importância que teve para a minha geração ter crescido dentro e lutado contra uma ditadura militar que torturava e matava. O fato de eu ter sido preso pelos militares, durante minha pós-graduação, levou-me para fora de Brasília ao término do mestrado. Como eu estava nos computadores do famigerado Serviço Nacional

de Informações, o serviço de segurança e espionagem da ditadura, não conseguia emprego na cidade, que era muito controlada. Fui trabalhar, então, na Paraíba em 1981. Apesar das limitações da UFPB, foi um período bom, porque fui professor por um ano e meio em Campina Grande, o que me deu uma experiência do que era estar do outro lado do balcão, na vida acadêmica. Mas eu vinha de um departamento que era dos melhores do país e queria continuar minha carreira em centros de excelência. Já estava claro também que, para trabalhar nos centros mais consolidados, era preciso fazer logo o doutorado, por isso, passei um período curto na Paraíba. Os eventos são sempre muitos e se entrelaçam com conjunturas históricas, políticas e pessoais. Um importante para mim foi a Eco-92, sobre a qual fiz pesquisa de campo. Minha tese de doutorado continha uma forte crítica às noções prevaletentes de desenvolvimento e, desde o final da década de 1980, eu dava um curso sobre antropologia e desenvolvimento na pós da UnB. Em 1992, publiquei um artigo, que teve certo impacto, sobre o desenvolvimento sustentável como a nova ideologia/utopia do desenvolvimento (Ribeiro, 1992b).

Com a Eco-92, acabei envolvendo-me com o ambientalismo brasileiro diretamente. A Mary Alegretti, que tinha sido minha colega no mestrado na década de 1970, havia se transformado em uma liderança ambientalista global e me convidou para ser vice-presidente do Instituto de Estudos Amazônicos e Ambientais (IEA), importante ONG que ela dirigia e que fechou as portas em meados da década de 1990. O IEA foi uma oportunidade de unir meus conhecimentos sobre a questão ambiental e o desenvolvimento e usá-los politicamente — uma ponte entre a prática política e a acadêmica que rendeu bons frutos tanto em projetos envolvendo populações locais quanto em pesquisa antropológica. À época, por exemplo, o Paul Little, que depois foi professor no Departamento de Antropologia da UnB, era meu orientando no doutorado do Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre a América

Latina e o Caribe, como então se chamava o CEPPAC. Como ele tinha feito um trabalho na Amazônia equatoriana e sua tese tinha que ser comparativa, engajei-o em um grande projeto do IEA no Amapá, o que resultou em uma excelente tese, publicada em inglês. Sou um defensor do envolvimento político dos antropólogos nos temas em que trabalham; vejo isso como uma forma de devolver ao público nossos conhecimentos baseados em pesquisa e reflexão. Felizmente, a tradição brasileira vai nessa direção e é um exemplo internacionalmente reconhecido de engajamento antropológico. Mais tarde, talvez por causa dessa minha vocação política, voltei-me também fortemente para o plano da política científica e institucional, tendo sido presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da ANPOCS, diretor do Instituto de Ciências Sociais e candidato a reitor da UnB. No nível internacional, fui fundador e primeiro presidente do Conselho Mundial de Associações Antropológicas e presidente do Comitê de Antropologias Mundiais da Associação Americana de Antropologia. Além disso, sou vice-presidente da União Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas. Para mim, a política é uma forma de mudar o que aí está.

#### **BLOCO 4 — ERIC WOLF E MARXISMO**

*Como você conheceu o professor Eric Wolf e por que se interessou pelo pensamento dele? Você se lembra de conversas instigantes com ele? Onde vocês se encontravam?*

Fui fazer doutorado na CUNY justamente porque admirava o trabalho do Eric Wolf. Em agosto de 1982, logo que cheguei a Nova York, participei do primeiro curso que faria com ele: Classes Operárias e Campesinatos no Mundo. Sem saber, estávamos assistindo a um curso sobre o hoje clássico *Europe and the People without History*, lançado no final de 1982, e para cuja festa privada de lançamento, no apartamento de



Jane e Peter Schneider, no *Upper West Side*, tive a honra de ser convidado. Assim que cheguei aos Estados Unidos, passei uma cópia da minha dissertação para o Eric, que lia português e mantinha correspondência com o Darcy Ribeiro. Ele gostou muito e me pediu para dar uma aula no curso dele sobre *O capital da esperança*. Eu amarelei e disse que não me sentia pronto, porque meu inglês ainda era muito formal. Em uma das minhas primeiras conversas com Eric, coloquei minha intenção de comparar a construção de Brasília com a de Tucuruí, uma grande hidrelétrica na Amazônia brasileira, porque achava que estava diante da descoberta de uma forma de produção vinculada à expansão de sistemas econômicos, como as *plantations*. Para isso, a comparação era mais do que necessária. Ele, então, fez o comentário que mudou a minha vida: ótimo, mas enquanto você estiver fazendo os seus créditos do doutorado, por que não estuda a construção dos canais do Suez, do Panamá, a construção de estradas de ferro nos Estados Unidos? Pensei: “claro, por que restringir minha imaginação como pesquisador às fronteiras políticas do meu país?” Acho que a partir daquele momento passei a estudar o que mais tarde se chamaria de globalização.

Efetivamente, estudei o Suez, o Panamá e outro canal importante nos Estados Unidos, o Erie (do começo do século XIX), que ligou o Rio Hudson à região dos Grandes Lagos, permitindo o escoamento dos grãos cada vez mais produzidos pela fronteira agrícola em expansão e incrementando a importância do porto de Nova York. Dali resultou o meu primeiro artigo importante internacionalmente, cuja primeira versão foi elaborada para o curso do Eric em 1982. Ele foi publicado em duas versões, na Argentina, sendo a mais acabada em 1987, na prestigiosa revista portenha *Desarrollo Económico*, com o título de “Cuanto más grande mejor? Proyectos de gran escala, una forma de producción vinculada a la expansión de sistema económicos”. Foi bastante utilizado em países latino-americanos e me deu muito orgulho o fato de

finalmente uma versão dele em português ter sido publicada em 2014, em um livro da ABA organizado pelo João Pacheco de Oliveira e a Clarice Cohn, sobre a represa de Belo Monte.

Encontrei-me muitas vezes com o Eric no seu gabinete na CUNY, mas ele gostava de me chamar para almoçar em restaurantes étnicos em Manhattan e para dar caminhadas. Lembro-me especialmente de uma que fizemos da Rua 42, onde ficava o Centro de Pós-Graduação da CUNY, quase ao lado da Biblioteca Pública de Nova York, até o *Metropolitan Museum*, atravessando o *Central Park*, em um lindo dia de outono. Fomos ver uma exposição do Magritte. Eric era uma excelente pessoa e as conversas eram intermináveis. Quando, no inverno de 1987, eu já estava de volta da pesquisa de campo e escrevendo minha tese, ele me pediu que tomasse conta da sua casa, em um subúrbio de Nova York, por uma semana, enquanto ele ia ao México encontrar a esposa, Sydel Silverman. Quando cheguei à casa, para continuar a escrita da tese isolado na neve, estava o John Cole, que havia escrito o clássico *The hidden frontier* com Eric (1974). Tomamos muita cerveja e nos divertimos contando *causos* antropológicos enquanto John preparava o jantar. Encontrei-me depois várias vezes com Eric — inclusive no Brasil, quando ele acompanhou Sydel, que era presidente da Wenner-Gren Foundation, em uma visita ao Rio. A última vez que vi Eric foi em novembro de 1998, em um congresso da AAA, no lançamento de seu último livro, *Envisioning power*. Quatro meses depois, ele faleceria de um câncer. Em novembro de 1999, a caminho de outro congresso da AAA, parei em Nova York para participar de um memorial em honra do Eric, na ala Franz Boas do Museu de História Natural da cidade, lugar mais do que sagrado para a antropologia americana. Tive a honra de ser um dos dez oradores convidados para homenagear, em uma linda e comovente cerimônia, a figura humana e acadêmica de um dos maiores antropólogos da história.

**O** marxismo é uma corrente sempre presente nos trabalhos de Wolf. Como essa corrente influenciou seu pensamento?

Eu já era marxista quando conheci Eric. No Brasil, apesar da ditadura, Marx era lido nas universidades. No mestrado, fiz uma matéria na pós da sociologia, com a professora Vilma Figueiredo, que era leitura de *O capital*. Além disso, pela influência da Lygia Sigaud, me interessava o trabalho do Antonio Gramsci. *O capital da esperança* é um trabalho marxista, como o trocadilho do título indica. Mas uma das melhores lições do Wolf, acho, era evitar a ortodoxia que também existe no campo do marxismo, até mesmo por leituras proféticas e sectárias em geral ligadas aos metarrelatos libertários e progressistas que ele provoca e aos quais é politicamente associado. Toda teoria tem um metarrelato e estou longe de advogar, de maneira positivista, por alguma posição de sujeito altaneira, longe dos imponderáveis da vida cotidiana, para lembrar Bronisław Malinowski, e dos sistemas de poder historicamente constituídos. Por que evitar a ortodoxia? Porque internamente ao marxismo, ou internamente a qualquer campo teórico-metodológico, ela acaba sendo uma viseira, uma restrição de horizontes que empobrece a imaginação criativa. Dou um exemplo de como essa heterodoxia pode ser heurísticamente produtiva. Émile Durkheim e Marcel Mauss chamaram a atenção, Edward Evans-Pritchard e Claude Lévi-Strauss depois replicaram isso, para a relação entre organização espacial e organização social. Essa mirada básica antropológica foi o que me permitiu perceber os acampamentos dos grandes projetos como uma extensão de uma forma de produção, conjuntos residenciais dedicados não apenas à reprodução das hierarquias internas ao ramo industrial da construção civil, mas ao controle e à imobilização da força de trabalho que se engaja na obra.

Mais tarde, a noção marxista de sistema mundial me forneceu um quadro onde situar meus estudos de globalização, uma

vez que claramente se refere à disparidade de poder global. Não me interessa tanto a discussão sobre centro, semiperiferia e periferia, mas sim o fato de que “sistema mundial” fornece uma visão e um espaço heurístico no qual se pode organizar relações entre fatos e dinâmicas que, de outra maneira, poderiam ser vistos como díspares ou soltos. Tudo isso leva a crer que, na prática, vejo as outras ciências sociais e humanas (história, geografia, filosofia, literatura, linguística e outras) como disciplinas que se somam ao projeto antropológico. Por isso, me parece de uma simplicidade absurda, se não sectária, posicionamentos correntes que tentam criar uma clivagem no campo da antropologia no Brasil entre aqueles que “verdadeiramente” fazem antropologia e os que fazem sociologia. Chega a ser pueril, se não espelhasse, obviamente, uma luta por poder e visibilidade. Sobre hegemonia, quero apenas apontar que continuo vendo essa noção gramsciana como um instrumento altamente eficiente. Permite falar de poder considerando tanto o uso da força como a construção naturalizada do consenso.

Por último, creio que, se uma preocupação por relações e distribuições desiguais de poder pode ser vista como uma contribuição fundamental do marxismo, nesse caso, continuo bastante influenciado por esse pensamento. É preciso deixar claro também que, nesse âmbito, ninguém ficou imune à influência de outros pensadores críticos que estão preocupados com o poder, mas não professam a economia política, como Michel Foucault. O pós-colonialismo, os estudos culturais e a decolonialidade do poder também abriram fontes de inspiração, em grande medida mais voltados a questões discursivas e às disparidades de poder entre saberes diferenciados. Mas continuo pensando que a questão principal em qualquer projeto de mudança passa muito mais pela mudança na distribuição de poder político e econômico do que pelas mudanças das subjetividades e dos discursos, apesar de que, claro, estas também são necessárias.

## Qual é a importância do pensamento marxista nas ciências sociais no Brasil e nos países da América Latina hoje?

Acho que houve uma guinada culturalista que atingiu fortemente também o pensamento de esquerda, que, em grande medida, se transformou em mais um tipo, progressista decerto, de pensamento liberal. No fundo, em todo o mundo, houve, em maior ou menor grau, um recuo do materialismo histórico e uma abertura ao papel da cultura e dos discursos, às identidades múltiplas, à pluralidade e à diversidade. Trata-se de uma agenda liberal, de demanda por respeitos e reconhecimentos cidadãos, em detrimento da agenda mais radical, que se apoiava na luta de classes e nos seus metarrelatos políticos revolucionários associados. A questão pós-colapso do socialismo realmente existente continua sendo quem são os sujeitos coletivos transformadores da ordem social opressora que vivemos e está longe de ir embora. Mesmo em grandes segmentos da esquerda acadêmica, vejo uma adesão, muitas vezes pouco refletida, a posições que refletem o vácuo e a fragmentação deixada com a passagem do pensamento marxista para o fundo do cenário. Isso, claro, tem consequências para a luta política e ideológica contemporânea. Em grande medida, desculpem a ironia, parece mais importante lutar contra o eurocentrismo do que contra a exploração e dominação econômica e política do “Ocidente”, o nome *soft* do capitalismo.

Óbvio que a dominação do saber alheio e o epistemicídio fazem parte do pacote da dominação e da expansão do capitalismo. Mas, podemos supor, *à la* posições “multiculturalistas” anglo-saxãs, de certa forma vigentes durante o colonialismo inglês na África, que é possível respeitar o saber nativo e continuar com a dominação política e econômica. Ou seja, apesar da muitas vezes demonstrada centralidade do racismo para a expansão e acumulação capitalistas, nada indica que se ele, o racismo, deixasse de existir, o mesmo aconteceria

com a exploração capitalista. O que se ganha descartando o marxismo, não apenas o clássico, mas também suas mutações subsequentes, inclusive na antropologia, que não levaram tão a sério certos determinismos dessa corrente teórica? Tomemos, na América Latina, um movimento crítico em voga na região, a decolonialidade do poder. Para fundar o seu discurso, ou a sua “escola” (como querem, a meu ver contraditoriamente, alguns dos seus membros), têm que reduzir o marxismo a uma forma de eurocentrismo vinculado à modernidade ocidental, apontando para as reverberações evolucionistas e para a centralidade das “classes sociais” no pensamento do próprio Marx tão convencido da infalibilidade do desenvolvimento e do controle das forças produtivas como forma de criar hierarquia e desigualdade mundo afora. Mas, por outro lado, vários decoloniais não têm problema em incorporar a noção de “sistema mundial”, claramente “eurocentrada”, de um marxista como Immanuel Wallerstein. O interessante é que o eurocentrismo virou uma categoria acusatória que só atinge aos outros.

Ao mesmo tempo, quando lemos os textos dos colegas decoloniais, a quem respeito e cujo trabalho polêmico abre ou, no mais das vezes, retoma debates importantes, não encontramos análises e interpretações realmente baseadas em epistemologias não eurocêntricas. Ao contrário, há certa prontidão em abraçar categorias como “ser” e “ontologia”. Esta última até em sua etimologia revela sua origem grega. O termo “epistemologia”, com o seu campo semântico e de debates acadêmicos, padece do mesmo problema. E que tal o fato de estarmos escrevendo em línguas europeias e não indígenas e, além disso, de vários autores decoloniais estarem escrevendo desde universidades americanas? É complicado atribuir à decolonialidade do poder uma diferença epistemológica, porque é baseada no pensamento e em saberes decoloniais (isto é, dos povos “não modernos” que sofreram a colonialidade do poder e do saber). Primeiro, vai contra o próprio trabalho dos

mais famosos autores decoloniais, nenhum deles indígena, todos acadêmicos internacionalmente reconhecidos. Aqui poderíamos dizer: chega de intermediários, queremos ler diretamente os verdadeiros autores decoloniais. Depois, é um apelo antiacadêmico tão ao gosto da própria crítica acadêmica. Estamos diante de um dilema: os saberes decoloniais ficarão fora da academia tão marcada, inclusive nas suas vertentes críticas, pelo eurocentrismo, sem lançar mão do poder disseminador dela? Ou devem tomar a academia, correndo o risco de se contaminarem com visões de mundo burocráticas, políticas e institucionais, eurocêntricas? Acho que é melhor abraçarmos a posição de Dipesh Chakrabarty, que, na sua crítica ao eurocentrismo, não descarta todos os metarrelatos do Ocidente, e também acho que devemos incorporar o reconhecimento que faz o Eduardo Gudynas das tensões interculturais, presentes em postulações supostamente cem por cento indígenas com o *Buen Vivir* e o *Vivir Bien* andinos. Há que lembrar também que há posições diferenciadas dentro do grupo da “decolonialidad”. Alguns defendem uma “conjunção epistêmica” com a ciência ocidental.

## BLOCO 5 — FUTURO

*Em que temas e projetos você tem trabalhado nos últimos tempos e o que tem planejado para os próximos anos?*

Nos últimos quinze anos, trabalhei acadêmica e politicamente em um projeto que denomino “outras globalizações” — não por acaso o título do meu último livro, publicado em 2014, altamente influenciado pela cosmopolítica que chamo de pós-imperialismo e que também foi título de um livro meu, publicado na Espanha e na Argentina em 2003 (Ribeiro, 2003b, 2006b, 2014). Continuo pensando no programa de pesquisa pós-imperialista, especialmente no que diz respeito à necessidade de estudar centros de poder globais desde uma

perspectiva latino-americana. Mais do que lamentar que somos consumidores passivos de teorias hegemônicas, há que agir e fazer pesquisa no “norte” com uma agenda do “sul”. Me empenho para implementar esse projeto. Mas, além da eficácia do naciocentrismo nas ciências sociais e dos óbvios problemas relacionados ao que Benoît de L’Estoile chama da “força gravitacional” da globalização hegemônica, isto é, o fato de Nova York, Londres e Paris continuarem ditando a agenda, há que encontrar parceiros institucionais que permitam avançar concretamente, ir além dos nossos textos nesse terreno.

Vejam que estou envolvido em política científica desde os anos 1990. No nível local, no começo daquela década, fui secretário regional no Distrito Federal da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência e articulei politicamente a criação da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF). Quando fui presidente da ABA (2002–2004), interferimos na política mundial da antropologia criando o Conselho Mundial de Associações Antropológicas, do qual fui o primeiro presidente e onde atuei pela mudança dos fluxos de poder internamente à nossa disciplina. Na presidência da ANPOCS (2012–2014), lutei pelo estabelecimento de uma Diretoria de Ciências Sociais e Humanas no CNPq e por um código de ética na pesquisa para as humanidades em geral. A criação da diretoria foi aprovada pelo Conselho Deliberativo do CNPq, órgão máximo daquela casa. Já a existência de um código de ética diferenciado para os pesquisadores de humanas enfrentou o poder das ciências biomédicas na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa e gerou uma regulação própria ainda que não totalmente do nosso gosto. Mais uma vez, vemos que a resistência conservadora se apresenta em muitas instâncias. Com a Carmen Rial, então presidente da ABA, fundamos uma instância de articulação política, um fórum, de todas as ciências sociais e humanas brasileiras que é, hoje, amplamente reconhecido e foi fundamental nas lutas que mencionei. Em suma, creio que



tenho sido um promotor de mudança e pretendo continuar sendo. Meus temas de pesquisa, de uma maneira ou de outra, refletem esse meu interesse em inovar desde outras posições de sujeito.

*Qual é a importância das associações de antropólogos e antropólogas na constituição da área?*

Isso varia muito de país a país. O que realmente me preocupa é que os antropólogos são muito politizados como cidadãos, mas pouco organizados quando se trata de defender os interesses da própria disciplina. Há no mundo uma grande reação conservadora às ciências sociais em geral. Onde está a resposta politicamente organizada no plano internacional? Construir essa capacidade de resposta foi, em grande medida, um dos objetivos da criação do World Council of Anthropological Associations (WCCA). A nova liderança da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences trabalha na mesma direção. São passos importantes, mas precisamos de uma atuação concatenada eficaz em todas as frentes que nos interessam. Em muitos países nem existem associações de antropólogos. Imagine! A antropologia brasileira é uma exceção notável graças à liderança e atuação que a ABA vem tendo há mais de sessenta anos. Sem a constituição de sujeitos políticos coletivos, não iremos muito longe.

*Como você vê nosso formato atual para congressos? E para a formação de novos quadros? Que tipo de produção intelectual é possível fazer dentro desses congressos e das salas de aula?*

Talvez por ter escrito sobre as tecnologias de informação e comunicação contemporâneas, valorizo cada vez mais a copresença real na sala de aula ou em grandes eventos, como congressos. É claro que em grande medida os congressos continuam organizados de forma conservadora, conforme a agenda de certa hierarquia acadêmica. Acho que devem se abrir aos jovens, não apenas como ouvintes, mas também

como atores principais. Minha colega Bibia Gregori, um ano antes de eu ser presidente da ANPOCS, fez uma experiência muito interessante ao organizar um pré-evento no congresso da associação em que pós-graduandos e graduandos se encontravam para apresentar e discutir seus trabalhos. Infelizmente, os órgãos de fomento acharam que esse tipo de iniciativa estava fora do mandato deles e pararam de financiar, o que inviabilizou o projeto. Avanços também foram feitos na ABA. A questão é que, à medida que nossa comunidade cresce, nossos congressos também crescem, mas o tempo é inelástico e é real a dificuldade de encontrar espaços paralelos para absorver o número crescente de participantes. De qualquer forma, muito do que é importante nessas reuniões acontece fora dos holofotes, como o estabelecimento de parcerias de pesquisa e a troca aberta de informações de pesquisas em curso, ou ainda conversas críticas ou coincidentes. O que acho importante é manter a possibilidade de que novos temas entrem na pauta dos congressos. Aqui há que ir, muitas vezes, contra interesses estabelecidos, porque o espaço e o tempo dos congressos são, como disse, limitados.

Minha intuição é que, apesar da caça às bruxas — vivemos tempos bastante conservadores —, as instituições continuarão apoiando, com altos e baixos, as ciências sociais. Ainda assim, não deixam de ser preocupantes os problemas de discriminação contra as ciências sociais que têm acontecido em países como Estados Unidos, Inglaterra, Japão ou Colômbia. No Brasil, como sabemos, as ciências sociais não entraram na maior iniciativa de política científica do governo brasileiro, o Ciência sem Fronteiras. Quando presidente da ANPOCS, escrevi um artigo criticando essa situação para o jornal *Valor Econômico* (Ribeiro, 2013). No Japão, em 2015, o Ministério da Educação emitiu uma malfadada nota em que se dizia que era preciso fechar os cursos de ciências sociais em prol de cursos socialmente mais relevantes. Tiveram, por pressão da comunidade científica, que voltar atrás dizendo que se tratava

de um mal-entendido. Episódios como esses indicam que é preciso sempre mostrar a relevância das ciências sociais para a sociedade. A questão não é, evidentemente, transformar as ciências sociais em uma espécie de serviçal do capitalismo. Ao mesmo tempo que é preciso manter a autonomia do campo acadêmico perante os interesses dos poderosos, é preciso voltar-se para os efeitos do que fazemos tanto nos planos políticos e ideológicos quanto na prática, isto é, no que diz respeito a políticas públicas e interesses de movimentos sociais. Tudo isso é complicado porque as políticas nacionais e internacionais são campos voláteis e cambiantes de posições e alianças. Isso significa que, para a nossa própria reprodução, é forçoso fazer política em distintas frentes.

Já na sala de aula, o maior impacto é o da internet. Digo aos meus estudantes que a aula é um encontro comunicativo que se destina a produzir uma comunidade de imaginação temporária. Por isso, é importante valorizar a copresença real e deixar o mundo virtual *online* fora do encontro comunicativo, a não ser que os computadores possam ser usados coletivamente em prol da comunidade de imaginação que chamamos de aula. Infelizmente, a maioria das salas das nossas universidades não está preparada para fazer essa fusão entre a copresença real e o virtual. De toda forma, a questão é manter funcionando a comunidade de imaginação temporária para que todos nós possamos crescer juntos nas trocas de conhecimento que significam as aulas.

*Que temas candentes poderiam inspirar as novas gerações de antropólogos e antropólogas? O que está gritando por ser pesquisado e compreendido pelo olhar da antropologia neste início do século XXI?*

São muitos. Alguns são clássicos, outros resultam de mudanças tecnológicas e comportamentais. Acho que não podemos obviar o maior problema estrutural da humanidade,

que se chama desigualdade. A antropologia e outras ciências sociais, pelo seu saber acumulado e por sua empatia com os problemas sociais, precisam continuar contribuindo com os resultados de suas pesquisas, com suas reflexões, para a crítica à disparidade de poder econômico e político, ao racismo, ao patriarcalismo, à homofobia e à objetificação e mercantilização do mundo natural. Sabemos, há muito, que tudo isso é insustentável, pois baseia-se em formas de violência historicamente naturalizadas. Nossa presença se inscreve em um campo de debates onde há diversos outros discursos políticos e acadêmicos. Por esse motivo, temos que falar a partir da nossa posição de antropólogos, ou seja, de dentro das particularidades da nossa prática acadêmica. Creio que aqui reside nossa principal contribuição.

Com relação aos temas novos, temo que o que esteja em jogo, e sem deixar-me levar pela conjuntura negativa do mundo atual, é a concentração de poder na mão de elites crescentemente insensíveis e cínicas, que fazem cálculos de destruição de bens comuns e de vidas humanas com a maior frieza, visando apenas à manutenção e ampliação da própria hegemonia econômica e política. As mudanças tecnológicas dos últimos trinta anos têm impactado, e isso parece uma tendência assentada, nossa própria concepção do humano e do mundo natural. O *cyborg* é uma realidade cada vez mais presente, e a engenharia genética, uma intervenção cada vez mais comum. Compreendo, mas não acho que seja o melhor caminho a resposta que muitos cientistas sociais, antropólogos, especialmente, têm dado aos problemas gerados por essas transformações. Ao invés de procurar, na análise do que acontece na ponta da ciência e tecnologia contemporâneas, a possibilidade da crítica à desumanização, adere-se programaticamente a uma mirada nostálgica e frequentemente pastoral. Há um movimento grande, às vezes assumido, outras vezes não, de reencantar o mundo (como se ele realmente tivesse sido totalmente desencantado). Daí se procura capacidade de agência em

tudo, banalizando a própria noção de agência e abrindo um outro universo semântico, como aquele que subjaz ao “não humano” — termo que me parece um tiro no pé, porque, ao classificar o mundo animal, ou natural em geral, por oposição ao humano, você acaba desenvolvendo uma noção ainda mais antropocêntrica.

Uma nota de rodapé: aqui me chama a atenção como as pessoas estão dispostas a abraçar certas novas modas. Esse movimento me parece muito mais um mecanismo de diferenciação, uma busca de nichos próprios para desenvolver carreiras, em um meio que venera o que é novo, o meio universitário. Às vezes, para ironizar, chamo a universidade de “a fábrica da novidade”. Me entristece um pouco que, geralmente, em especial em comunidades como as nossas no Brasil, as inovações significam imitar modas surgidas em outras partes (claro que não em Déli ou na Cidade do Cabo, mas, como já disse, em Nova York, Londres ou Paris; haveria que incluir Chicago e Berkeley). Será que não temos massa crítica para estabelecer nossas próprias novidades? Isso nos levaria a retomar a discussão sobre o que chamo de pós-imperialismo e o debate das antropologias mundiais.

Por outro lado, a hegemonia do capitalismo eletrônico informático também tem impactado nossas concepções políticas e contribuído para erodir uma série de fronteiras anteriores, entre as quais talvez a mais importante e notória seja aquela que “separava” o público do privado. Isso é uma mudança gigantesca, pois boa parte do que é política “republicana” dos últimos 150 anos se assenta precisamente em uma concepção de público que é cada vez mais virtual, como adiantei em um texto sobre espaço público real e espaço público virtual. Ao mesmo tempo, a difusão das mídias sociais aprofundou a ilusão de que nosso mundo é transparente, de que tudo pode ser sabido por todos e todos poderão informar tudo. Vivemos, por meio de YouTube e Facebook, uma espécie

de pan-óptico invertido, onde supostamente todos podem ver tudo em todas as partes. Só que o pan-óptico clássico, o de Bentham, continua operando, aí mesmo onde ele parece invertido, pois quanto mais usamos a rede mais se sabe sobre nós e mais podemos ser controlados por corporações privadas ou estatais. Acho que essa “ilusão da transparência” representa um desafio para a existência das ciências sociais. Se os agentes sociais estão mais uma vez convencidos, agora a partir de sua sociabilidade virtual, de que o mundo é transparente, qual é o papel dos cientistas sociais? Claro que se trata de organizar o caos, a chamada *overdose* de informações, e procurar seus diversos sentidos. Nada de novo.

**V**ocê consegue imaginar a antropologia daqui a cinquenta anos? Que rumos ela vai tomar? Como você desejaria que ela fosse?

Seria muita pretensão da minha parte imaginar a antropologia daqui a cinquenta anos. Mas não vou me furtar ao exercício que a pergunta propõe, deixando claro que o que segue são especulações educadas. Primeiro, há que perguntar se a disciplina ainda estará viva. Grandes nomes, como Margaret Mead e Claude Lévi-Strauss, chegaram a predizer um desaparecimento que não ocorreu. Não sou tão pessimista. Creio que sim, a antropologia estará viva daqui a cinquenta anos. Não sucumbiremos à atual e às futuras ondas de pensamentos conservadores que não suportam pensar em mundos diferentes daqueles dos projetos capitalistas e dos defensores do *status quo* de desigualdade e opressão econômica, racista, de gênero e ambientalmente destrutiva. Mas, claro, a antropologia não será a mesma. Boa parte do que é interessante na antropologia é que se trata de uma disciplina reflexiva. Portanto, ela não pode ser vista fora das conjunturas que atravessa e de suas relações com elas. É sempre fácil projetar o que há de pior e de melhor do presente para dizer como o futuro será. Mas acho que a diferença, a diversidade, a desigualdade, o conceito de humano e o cosmopolitismo

continuarão sendo questões centrais que demandarão interpretações sólidas e sofisticadas baseadas em pesquisa.

Do lado sombrio da projeção futura, se poderia falar de um mundo onde aumentará o controle a distância por parte das forças de (re)produção da ordem. Mais além da capacidade de espionar do tipo *Big Brother* (para a qual a internet contribui muito), estão aí os *drones*, assassinando, como se fosse um raio do céu, supostos inimigos dos Estados Unidos a milhares de quilômetros de onde se encontra o seu operador humano. Conhece covardia maior? Claro, como diz o Noam Chomsky, que é uma forma de terrorismo estatal. Só podemos pensar que essa será uma tendência que piorará. No que diz respeito a outros avanços da tecnociência, o que está em jogo é uma redefinição, já tematizada por autores visionários, como Donna Haraway, das relações e das fronteiras entre cultura e natureza, entre o que é humano e o que não é.

Do lado brilhante da projeção do futuro, espero que daqui a cinquenta anos a antropologia seja muito mais plural em termos da visibilidade e circulação de diferentes conhecimentos. Talvez esse seja um impacto da discussão que explicitamos no debate sobre antropologias do mundo. Acho também que os antropólogos continuarão sendo aquela parcela da academia e da intelectualidade que contesta a naturalização das relações sociais, econômicas, políticas, interétnicas e culturais, apontando, em diversos fóruns, que outros mundos não apenas são possíveis, mas existem de fato.

Por fim, gostaria de dizer: feliz é o professor-pesquisador que tem ex-orientandos, hoje colegas, que julgam valer a pena lhe render uma homenagem em forma de *Festschrift*. Na troca acadêmica, crescemos todos. Muito obrigado!

# PARTE I

*Movimentos, Políticas e Estados*



## **PALAVRAS NO TEMPO: REFLEXÕES SOBRE O FAZER ANTROPOLÓGICO**

*Larissa Brito Ribeiro*

Neste texto, reflito sobre a intersubjetividade na produção do conhecimento antropológico em minha dissertação de mestrado, escrita sob a orientação do homenageado neste livro, o professor Gustavo Lins Ribeiro. Nela, tratei do processo de remoção de moradores das margens dos córregos e do rio que cortam a cidade de Uberlândia (MG) para a construção de um complexo de parques lineares (Ribeiro, 2010). Na reflexão que aqui apresento, seguirei o processo de negociação com meus interlocutores para a definição do contexto e para a formulação do problema da pesquisa. Analisarei os riscos da prevalência inicial de meu próprio contexto nessa negociação, a definição do campo da pesquisa, o contexto dos interlocutores e o tratamento dado à presença do tempo como elemento relevante da intersubjetividade.

Esta reflexão é uma retribuição, no sentido maussiano do termo, a um apontamento que me foi feito pelo professor Gustavo sobre a necessidade de pensar sobre a ausência de um

trabalho de campo etnográfico em minha dissertação, o papel da intersubjetividade na produção do conhecimento antropológico e suas influências em minha formação como antropóloga. Embora aparentemente básica àquela altura de minha formação, a questão fazia todo o sentido, dada a força, na comunidade antropológica, da relação entre o trabalho de campo etnográfico, inspirado em seu herói fundador, Bronisław Malinowski, e a possibilidade de formulações teóricas de cunho antropológico, bem como das críticas dos chamados antropólogos pós-modernos ao modo tradicional de trabalho de campo e sua representação em texto. Desse modo, o questionamento de Gustavo ressoou em mim como uma espécie de *taonga*, veículo de um *mana* da comunidade antropológica, que um dia lhe foi dado e que ele me passava. Eu então ficava obrigada a retribuir, buscando reforçar meu vínculo com aquela comunidade, sob pena de a retenção me ser mortal como pretendente a membro dela.

Tal apontamento foi feito às vésperas da defesa de minha dissertação, quando Gustavo sugeriu que tivéssemos uma última reunião. Gustavo, como é sabido no meio antropológico, é um dos grandes articuladores da antropologia no Brasil em seu âmbito institucional e, à época em que fui sua orientanda, era diretor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (UnB) e dedicava-se à articulação do World Council of Anthropological Associations (WCAA), do qual foi um dos fundadores, além das atividades de pesquisa, ensino na graduação e pós-graduação e orientações de graduação, mestrado e doutorado — uma agenda cheia, portanto. Ainda assim, depois de ler com acuidade cada capítulo de minha dissertação, e me fazer preciosas sugestões, abria espaço para um momento aparentemente singelo, mas de grande significado para uma antropóloga em formação.

Naquela reunião, Gustavo problematizava o fato de que minha dissertação havia tido como ponto de partida as conversas com meus interlocutores, mas que elas haviam me levado a fazer

uso substancial de fontes documentais. O primeiro impacto daquela observação foi o receio do não reconhecimento de minha dissertação como um trabalho antropológico por parte dos membros da banca, que se instalaria no dia seguinte — o que foi imediata e gentilmente desconstruído por Gustavo com base nas questões que elaborei e me propus a desenvolver no trabalho. Apesar de sua gentileza, foi a expressão “idiota metodológica” que descreveu, para mim, a completa incapacidade de responder, naquele momento imediato, à pergunta que ele colocava.

A expressão não é minha nem é fruto de um rompante dramático ou masoquista de minha parte: “os etnógrafos são, pelo menos do ponto de vista metodológico, idiotas; eles são idiotas objetivamente, diante daquela cultura, e todo o esforço que fazem é se tornar um pouco menos idiotas ao longo do texto”. A expressão é fruto de uma explanação dada por Eduardo Viveiros de Castro a Paulo Roberto Nery (1990, p. 88), durante as entrevistas que lhe concedeu para sua dissertação, em uma reflexão sobre a autoconsciência do etnógrafo dos artifícios de representação por ele utilizados em seu modo de escrever etnografia.<sup>1</sup> Para o etnógrafo, a realidade vivida em campo escapa constantemente no processo de escrita, restando-lhe uma “domesticação da realidade”, cujo resultado textual, no entanto, não está completa e previamente contido na consciência do pesquisador. Foi assim que a expressão “idiota metodológica” me inspirou a pensar sobre o processo de obtenção, análise dos dados e escrita de minha dissertação e, assim, dedicar-me à reflexão proposta por Gustavo. Nada mais auspicioso do que fazê-lo num livro em sua homenagem!

---

<sup>1</sup> Um afetuoso agradecimento a Paulo Roberto Nery, meu orientador durante a iniciação científica na Universidade Federal de Uberlândia.

## **O PROBLEMA DE PESQUISA E O ENCONTRO COM OS INTERLOCUTORES**

O tema de minha dissertação surgiu de meu estranhamento diante da existência do que chamei de “pequenas roças” em meio à cidade de Uberlândia, às margens do Rio Uberabinha, que avistei quando passei a visitar a região oeste da cidade, em 2006. Em minha região de origem, norte de Minas Gerais, era comum existirem “pequenas roças” em meio às cidades, mas tratava-se de contextos distintos: o norte de Minas Gerais é avaliado como uma das regiões mais pobres do estado, área de expansão da atuação da Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) e, por alguns, considerada bolsão de pobreza. Uberlândia, porém, tem sua história marcada pela projeção da imagem de cidade desenvolvida na mídia impressa e televisiva, local e nacionalmente. Além disso, diversos trabalhos acadêmicos realizados por pesquisadores dos cursos de história e geografia da Universidade Federal de Uberlândia relatam a projeção dessa imagem, bem como estratégias do poder público de “higienização” da cidade, de modo a invisibilizar “mendigos”, “loucos” e “favelados”.

Foi então que, em 2006, comecei a ruminar um problema para futura pesquisa de mestrado. Naquele mesmo ano, participei de uma audiência pública para discussão do Plano Diretor de Uberlândia, onde soube do complexo de parques lineares. Uma professora do curso de geografia da Universidade Federal de Uberlândia me explicou que as margens dos córregos que cortam a cidade e, especialmente, do Rio Uberabinha eram habitadas desde a década de 1970.<sup>2</sup> Naquela época, os moradores eram vistos como “favelados”, e suas casas e barracos foram alvo de remoções forçadas, mas essas áreas voltaram a ser ocupadas nos anos posteriores. A professora informou-me também da existência de um plano de urbanização, da década de 1950, que já incluía intervenção naquelas áreas. O estranhamento sobre a

---

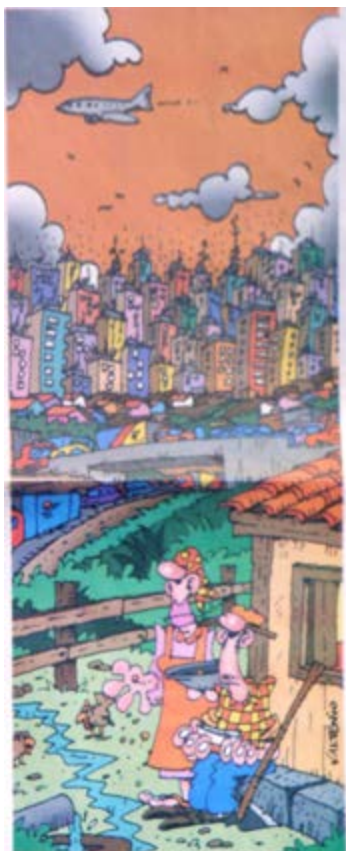
<sup>2</sup> Um agradecimento à professora Vera Lúcia Salazar Pessôa.

existência das “pequenas roças”, às margens do rio, passou a ser, então, sobre as condições de sua permanência diante dos projetos urbanísticos voltados para a área e sobre as formas de remoção deles decorrentes, o que me levou inicialmente ao seguinte problema: como entender a permanência daquelas “pequenas roças” em meio a uma cidade tida como desenvolvida, em uma área disputada pelo poder público como objeto de projetos urbanísticos de desenvolvimento urbano?

Com a intenção de avançar no entendimento de como se dariam as remoções para implantação do parque linear, dirigi-me à Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente, em 2007, para consultar seu projeto. O assessor de Meio Ambiente informou-me que as famílias seriam indenizadas e as negociações estavam sendo realizadas individualmente na própria secretaria; com aquelas que resistiam a sair, no Ministério Público Estadual. Partii então para o Ministério Público, onde inquéritos civis haviam sido abertos pela Promotoria de Meio Ambiente, Urbanismo e Habitação contra a própria Secretaria de Planejamento e contra vários moradores. Estes haviam sido intimados a desocupar a área mediante a Lei de Crimes Ambientais, por residirem em Área de Preservação Permanente (APP), conforme previsto no Código Florestal.

Naquele mesmo ano, uma das “pequenas roças” foi retratada em uma charge como ilustração de uma reportagem no Caderno Cidade de um jornal local, intitulada “Uberlândia é uma mistura de culturas” (Tibúrcio, 2007). A charge mostrava, em primeiro plano, os moradores sentados ao lado da casa, às margens do rio, numa representação tipicamente “caipira”: vestimenta, calçados, enxada ao lado, cigarro de palha sendo feito e galinhas ao redor. Ao fundo, exibia-se o centro da cidade, com prédios e aviões, indicando o desenvolvimento de Uberlândia.

Figura 1 – Charge de Valtênio Spíndola



Fonte: Tibúrcio (2007, p. B1)

No texto, a jornalista avalia se a “cultura predominante na cidade” seria caipira. A reportagem foi motivada pela participação de uma moradora da cidade num programa televisivo de *reality show*, de alcance nacional — a pronúncia do “r” retroflexo, típico na cidade, era motivo de risos e piadas no programa. Invocando os prédios, as avenidas, os mais de 600.000 habitantes, as indústrias, seu desenvolvimento e a origem externa da integrante do programa — de Tupã, no interior de São Paulo, onde, para a autora da reportagem, seria próprio o uso do “r” retroflexo —, concluiu-se que os traços da “tradição caipira”, originária dos migrantes que se estabeleceram em Uberlândia,

havam se dissipado. A cidade seria marcada por uma “mistura de culturas” e por seu desenvolvimento. A charge e o texto, então, não convergiam.

A reportagem suscitou-me a buscar compreender a permanência dos moradores naquelas áreas com base no que os singularizava em relação aos demais grupos com os quais se relacionavam em um meio urbano “desenvolvido”. Era necessário então, iniciar os contatos. Em meus preparativos para o primeiro encontro, a ausência de um mediador entre mim e os moradores colocou em questão por qual/quais meios fazer o contato, bem como o modo como estabelecer um diálogo com eles e suas consequências para as análises que empreenderia. Dada a extensão da área do projeto do parque, ao longo do rio, as dificuldades de localização e identificação das pessoas que seriam removidas, e o tempo de que eu dispunha para a pesquisa e a escrita da dissertação, busquei entrar em contato com os moradores intimados no inquérito, levando em conta que era a partir dele que o projeto poderia, ou não, ser implantado.

Dada a ausência de um mediador, não havia outro modo de iniciar os contatos: bati em suas portas, mencionei o interesse pelo tema da remoção para a construção do parque linear e pedi para conversarmos. Obviamente, as desconfianças sobre meu interesse permearam esse contato. Os moradores manifestavam que várias outras pessoas já haviam estado em suas casas fazendo perguntas a respeito de morarem ali, o que requeria explicitar os motivos da pesquisa: eu buscava entender suas vidas naquele local, o processo da remoção e o que eles achavam dela. Se o inquérito foi o ponto de partida para iniciar os contatos, não o tomei como motivador da conversa e optei, naquele primeiro momento, por não fazer anotações nem utilizar gravador, intuindo que, dessa forma, poderia diminuir a desconfiança diante de uma visita não mediada, não esperada e marcada pelo interesse de uma desconhecida.

Não adotei nenhum procedimento padrão para iniciar e manter as conversas, para além da apresentação de meus interesses. Eu tinha em mente entender como os moradores haviam sido envolvidos na remoção, o que sabiam a respeito dela, o que os levou a morar ali, seus vínculos com o lugar e, de fato, o que pensavam da remoção. Entretanto, percebi que a manifestação do interesse pelo que pensavam sobre a remoção tanto abriu as portas para as conversas quanto fez com que elas fossem mediadas pelo interesse dos moradores na defesa quer de sua permanência naquele lugar, quer de uma indenização condizente com a possibilidade de continuar morando naquela mesma região da cidade.

No entanto, a intenção inicial de entender aquele grupo com base em sua singularidade influenciou-me a interessar-me mais pela sua história de vida naquele lugar, o que fazia com que, nas conversas, os moradores trouxessem à tona sua classificação, pelo poder público, como *favelados* e as remoções forçadas.

Larissa: Quando o senhor veio pra cá, Sr. Luís, parece que havia muitas casas aqui na beira do rio, era isso mesmo?

Sr. Luís: Tinha uma favela ali. Era uma espécie de uma favela no caso, né? Posto que era uma favela do lado de lá e do lado de lá. Teve um prefeito aqui em Uberlândia que mandou destruir tudo, eu não quero é falar o nome da pessoa, do prefeito, viu? Mandou rancar tudo, passar trator por cima, desmanchou tudo.

Larissa: Mas o pessoal já tinha saído das casas?

Sr. Luís: Não, querida, nããão, amor, ele passou foi o trator e mandou as pessoa sair de casa, né? Pegou um indivíduo bem nesse local aqui assim onde eu tô, e que tinha uma casinha lá e ele foi lá dentro, puxou uma espingarda e falou pro tratorista que se ele entrasse com os trem lá tudo, morria... mas não atirou no rapaz, não. [...] É porque o prefeito queria esse local limpo, pra beneficiar o local, né? Ele achava de outra forma, queria na base da estupidez ele poderia chegar assim e mandar nas pessoas, no caso, né? [...] Mas como eu disse, pra cá e do lado de lá tinha uma favela e até a ponte do Vau, e as pessoa criava



vaca, criava porco, e era uma coisa como se fosse uma fazenda, né? As pessoas falava que era uma favela, né? (Sr. Luís, morador da área. Nome fictício)

Por outro lado, o enfoque dado pelos moradores era nas perdas advindas da remoção e na perda dos direitos, que afirmavam ter, com a entrada da Promotoria de Meio Ambiente, Urbanismo e Habitação no processo, com uma nova classificação. Essa perda foi expressa de forma emblemática na conversa com a moradora D. Fatinha (nome fictício):

o meio ambiente veio para cá há uns seis anos. [...] Depois que o meio ambiente veio para cá, é que eles [Secretaria de Habitação] falaram que a gente não tem mais direito de indenização. [...] Eles juntaram esse pessoal todo aqui no meio ambiente e a gente não tem mais direito de indenização. Para a prefeitura, agora, nós é tudo invasor.

Os moradores destacavam a perda das condições de acesso aos serviços bancários, de saúde, transporte e educação que tinham naquela região central e das relações de vizinhança ali estabelecidas. Outros acrescentavam a perda de um modo de vida, manifestado pela expressão que percebi coincidir com a minha, de “pequena roça”: a distância das outras casas, que possibilitava sossego e silêncio, mantendo apenas o barulho das águas do rio; a criação, por alguns, de gado, galinhas, porcos; e a produção de hortaliças, “como se fosse uma roça”. Para eles, a remoção significaria uma mudança drástica em suas vidas em razão das propostas apresentadas pela Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente: moradia em bairros distantes, em casas menores e muito próximas umas das outras, o que traria um barulho, para eles, perturbador; para os idosos, moradia em lares ou abrigos que não permitiam pernoite de parentes e amigos. Por outro lado, destacavam que a indenização, se houvesse, não possibilitaria comprar uma casa na mesma região, dada sua valorização, que se acentuava com a proposta de construção do parque.

Percebi, ao longo das conversas, que o foco dado a esses elementos pelos moradores era repercussão do fato de eu ter sido a única interessada, entre as pessoas a ir até suas casas — assistentes sociais, policiais, engenheiros —, na própria remoção e no que eles pensavam a respeito dela. Aqueles eram os Outros com quem se relacionaram, mas buscaram levantar informações que os moradores perceberam configurar uma justificativa para a remoção: identificação por documento, existência de documento de propriedade da casa e condições da moradia — tamanho, material (se de alvenaria ou não), distância em relação ao rio, ocorrência de enchentes, atividades de plantio e criação de animais, quantidade de pessoas na residência, condições de saúde, recebimento de aposentadoria, aceitação para moradia em abrigo para idosos, inscrição nos programas habitacionais, propriedade de outra residência na cidade etc. A interação dos moradores com o Ministério Público surgiu na conversa quando mencionavam esses vários agentes e a perda de direitos. Foram esses elementos que compuseram as primeiras análises que esbocei. Explicitarei como elas se deram para apontar os elementos que podem ser passíveis da reflexão proposta neste capítulo.

## **OS LIMITES DA “ALEGORIA DO CAMPO”**

O início dos trabalhos de orientação com o professor Gustavo deu-se com a discussão de um esboço do que eu havia pensado até então para minhas análises. Naquele primeiro texto, busquei abordar os vínculos dos moradores com o lugar, bem como sua particularidade em relação aos demais grupos a partir da noção de “pequenas roças” e de suas estratégias de vida. Por outro lado, a visão desenvolvimentista que acompanhava os projetos urbanos e que levava às remoções foi colocada como pano de fundo para tratar daquela singularidade. No primeiro caso, procurei traçar uma adequabilidade da abordagem de processos

de *territorialização*, propostos por Paul Little (2002), diante das remoções associadas a projetos voltados para uma perspectiva desenvolvimentista. De acordo com Little, a territorialidade é entendida como um “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’ ou *homeland*” (2002, p. 3).

No segundo caso, durante a definição do tema para a pesquisa, o levantamento bibliográfico sobre o desenvolvimento em Uberlândia havia me levado a abordagens dessa noção a partir da materialização de um imaginário social e político, ou a partir das noções de representação, imagem, ideologia como mascaramento da realidade, ou ainda sob o prisma das vivências, das relações estabelecidas pelos diferentes sujeitos sociais. Desse modo, elas não me auxiliavam a tratar de como a noção de desenvolvimento era associada aos projetos urbanos, nem permitiam pensar o contraponto do “esforço coletivo” no processo de territorialização. Foi então que percebi, nas análises do professor Gustavo sobre as dinâmicas desenvolvimentistas, a possibilidade de abordar tal questão.

Gustavo analisa as mudanças na concepção de desenvolvimento como resultado das transformações nas formas de reprodução da vida política, econômica, social e cultural, na organização e nos fluxos de poder político e econômico internamente ao sistema mundial (Ribeiro, 1990a, 1992b, 2007a). Chamou-me a atenção sua abordagem do desenvolvimento como uma ideologia que se propaga como discurso global, na mesma medida em que adquire feições particulares em contextos específicos, porque acionada pelos sujeitos sociais em suas ações (Ribeiro, 2007a). Isso abria a possibilidade de abordar a maneira como os sujeitos sociais acionavam o desenvolvimento nas políticas públicas voltadas para a área, expressas na forma de projetos urbanos.

Entretanto, as observações de Gustavo sobre minhas primeiras análises me fizeram perceber que eu me centrava em elementos significativos para meu próprio olhar, decorrentes de meu contexto, que me informou nas conversas com os moradores. Desconsidereei, então, aquilo que se mostrava como relevante para os moradores ao não levar em conta o elemento negociativo de meus encontros com eles. A importância do *encontro etnográfico* tornou-se um assunto *taken for granted* para a investigação antropológica levada a cabo pelo pesquisador, desde as chamadas críticas pós-modernas da antropologia norte-americana<sup>3</sup> e o debate que lhe foi consequente.<sup>4</sup> Entretanto, cabe aqui refletir sobre meu encontro com os moradores, para entender os percalços analítico-metodológicos com os quais me defrontei e as escolhas que fiz.

Como nos informa Vincent Crapanzano (1991), por mais sensível que seja o antropólogo à retratação do contexto e ao movimento dialógico do aqui-agora, a contextualização sempre estará em choque com a descrição realizada por ele em texto. Por maior que seja sua pretensão de objetividade, o antropólogo sempre será favorecido na escolha do contexto, uma vez que a própria descrição está sujeita a limitações: i. pela eliminação de elementos do contexto da fala original — decorrente das limitações próprias das capacidades e possibilidades descritivas; e ii. pela recontextualização, no sentido da apropriação da fala dialógica na forma de texto, permeada pelos diálogos secundários de que o antropólogo participa. Em outras palavras, o antropólogo transforma o diálogo primário em alguma forma de texto, a partir da apropriação e orientação para um interlocutor externo ao diálogo primário, que lhe fornece a perspectiva interpretativa, ou seja, a comunidade antropológica.

---

<sup>3</sup> Que não são uníssonas, tal como nos apresentam Marcus e Fischer (1986).

<sup>4</sup> No Brasil, é possível mencionar as análises de Tereza Caldeira (1988), Custódia Selma Sena (1987), Carlos Fausto (1988), Wilson Trajano Filho (1988), Roberto DaMatta (1992) e Mariza Peirano (1987, 1994), além de Roberto Cardoso de Oliveira (1995).

Percebo hoje, motivada pela reflexão proposta por Gustavo, que, naquele primeiro esboço, meu contexto na conversa com os moradores estava informado i. por elementos de minha trajetória de vida, marcada pelos percalços advindos de uma família que não tinha casa própria e amargava com o aluguel, o que levou a várias mudanças de casa no interior da mesma cidade e por várias cidades; ii. pelas referências nostálgicas de minha infância, que associava as “pequenas roças” a alguma forma de resistência a um mundo “desenvolvido”; e iii. pelas possibilidades de análise teórica, relacionada à *territorialização*, a partir do levantamento bibliográfico sobre o tema realizado antes da conversa com os moradores.

Dito de outro modo, minha subjetividade me levava a buscar nos moradores um grupo social no sentido clássico, organizado em torno de dinâmicas e estruturas próprias, e centradas em uma história social particular, marcada por alguma forma de autenticidade; eu desejava alcançar um retrato integrado da singularidade daquele grupo. Entretanto, as conversas que tive com os moradores evidenciaram que as relações entre eles existiam, mas eram esparsas e não estruturadas em torno de um grupo social naqueles moldes. A dispersão espacial em si, ao longo do rio, não era um obstáculo à presença de uma instância organizativa entre eles, mas ela não existia. O que havia em comum era o território, às margens do rio, disputado como local de moradia e como objeto de projetos de desenvolvimento pelo poder público.

Embora o modo de vida rural perpassasse pelo sentido de sua moradia naquele local, o que se colocava como relevante para os moradores era a perda dos direitos, sendo seu modo de vida um deles. Dessa forma, ao buscar analisar processos de *territorialização*, eu abordava os agentes da remoção como um pano de fundo abstrato e, com isso, traía a perspectiva central da antropologia, a da alteridade, uma vez que o contexto que

informava os moradores inseria-se no questionamento sobre o que eles entendiam como seus direitos no processo de remoção. O contexto deles e meu interesse pelo seu ponto de vista os levavam a ver em mim a possibilidade de respostas quanto a seus direitos, questionando-me se eu achava que eles tinham algum direito. Eu não tinha resposta para tal questionamento, e trazia para a conversa a perspectiva do Ministério Público, relacionada à moradia em APP, numa busca por colocar em negociação os significados dados para a remoção pelos diferentes sujeitos envolvidos.

Apesar de meu contexto nas conversas não ter impossibilitado aos moradores enunciar aquilo que lhes era relevante em razão de seu próprio contexto, o diálogo oculto inicialmente realizado por mim, mas só agora explicitado pela reflexão proposta por Gustavo, me levou a desconsiderar o que era relevante para eles em meu primeiro esboço de análise. Percebi, então, que havia me perdido na imagem bucólica do casal de idosos Filemo e Baúcia, empecilho aos projetos desenvolvimentistas de Fausto, e ofusquei o próprio Fausto, Mefisto e seus “homens fortes”.<sup>5</sup> Na busca por traçar a particularidade daqueles moradores diante da “cidade desenvolvida”, eu seguia para uma etnografia de resgate que redundaria numa “alegoria da vida no campo”, em que “o outro está perdido, num tempo e num espaço em desintegração, mas resgatado no texto” (Clifford, 2008, p. 84) na forma de uma identidade diferencial coerente. Assim, percebi que era na negociação para definir o contexto da pesquisa (Crapanzano, 1991), entre mim e meus interlocutores, que residia a possibilidade da própria pesquisa, de modo que a recontextualização dos diálogos primários não fosse dominada pela abordagem analítica proposta, mas parte tensionada dela.

---

<sup>5</sup> Personagens da obra *Fausto*, de Goethe, retomados por Marshall Berman (1999) em *Tudo que é sólido desmancha no ar*.

A sugestão de Gustavo foi que eu levasse em conta os diferentes sujeitos envolvidos no processo de remoção, porque os demais também eram relevantes para a pesquisa — um modo elegante de dizer que, na antropologia, a teoria não é apenas um ponto de partida, mas o meio através do qual os dados e as próprias teorias são pensados. Isso me levou a voltar-me àquilo que se revelou significativo para os próprios moradores em decorrência de nosso encontro: suas classificações pelo poder público local, em diferentes contextos, e aquelas decorrentes do Ministério Público, suas remoções e as possibilidades de seus direitos. Como resultado da negociação de nossos contextos, propus o seguinte problema para pesquisa em minha dissertação: à década de 1970, as remoções forçadas estavam associadas a projetos urbanos voltados ao desenvolvimento econômico e se inseriam no contexto da ditadura militar, quando ainda não estava configurada a habitação como um direito fundamental. Como, então, se dariam as remoções daqueles moradores para a implantação de um projeto urbano, voltado ao desenvolvimento sustentável, inserido no plano diretor que estava sendo elaborado para cumprir o Estatuto das Cidades, a Lei 10.257/2001 — que, entre outras coisas, regulamentou a função social da propriedade e o direito à habitação previstos na Constituição de 1988? Quais seriam as implicações das mudanças nas classificações dos moradores para a configuração da perda de seus direitos? O desafio estava dado: como trazer os diferentes sujeitos envolvidos para a análise, se parte deles encontravam-se no passado?

## **O CAMPO, OS INTERLOCUTORES E O TEMPO**

Inserir os diferentes sujeitos envolvidos no processo de remoção poderá soar como trivialidade ao leitor familiarizado com os debates propostos pela antropologia pós-moderna. Entretanto, esse movimento tinha implicações para além

daquele debate. Vejamos: os moradores haviam passado de uma classificação como “favelados”, às décadas de 1970 e 1980, para “criminosos ambientais” a partir dos anos 2000. As remoções estavam atreladas a projetos urbanos associados a noções de desenvolvimento que também haviam mudado naqueles anos: um projeto de *desenvolvimento urbano econômico* voltado para a estruturação viária, formulado na década de 1950, discutido e aprovado na Câmara de Vereadores; e o projeto do complexo de parques lineares, inserido no capítulo de meio ambiente do plano diretor como uma das estratégias para o *desenvolvimento urbano sustentável*. Havia o envolvimento da Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente, responsável pela implantação do projeto. Com a instauração dos inquéritos, a Promotoria de Meio Ambiente, Urbanismo e Habitação acionou a própria Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente, além da Polícia Militar de Meio Ambiente, da Secretaria de Ação Social e da Secretaria de Habitação. O inquérito havia sido motivado por reportagens de um jornal local, que relatavam a existência dos moradores nas áreas de APP e mencionavam o risco de enchentes a que estavam submetidos. Além disso, a inserção do Parque Linear do Rio Uberabinha no Plano Diretor de Uberlândia era condição para que a intervenção na área de APP fosse entendida como de *interesse público* e o parque atendesse aos requisitos do Código Florestal e fosse aprovado pelo Conselho de Desenvolvimento Ambiental Municipal.

A elaboração do plano diretor, por sua vez, envolveu audiências públicas gerais e reuniões setoriais distribuídas por todas as regiões da cidade. Elas foram organizadas por uma empresa de consultoria especializada na elaboração de planos diretores, contratada pela Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente para coordenar os trabalhos; e contavam com a participação da população dos bairros e, nas audiências gerais, de vereadores de posições políticas distintas que remetiam à histórica disputa na cidade entre cocões e coíós, posteriormente União



Democrática Nacional (UDN) e Partido Social Democrático (PSD), ou ainda Arena 1 e Arena 2/Movimento Democrático Brasileiro (MDB), respectivamente.<sup>6</sup> Essas disputas estiveram presentes nas discussões e na aprovação do plano de urbanização da década de 1950, dos planos diretores de 1996 e 2006, além do debate sobre as remoções dos moradores nas décadas de 1970 e 1980. Havia ainda o acompanhamento desses debates por parte de jornais locais, onde questões polêmicas da condução do processo eram expressas por diferentes sujeitos.

Uma questão, então, se colocou: eu me encontrava em 2009 quando iria realizar a pesquisa e escrever a dissertação. Na ocasião, o plano diretor já havia sido aprovado e, portanto, o projeto do parque linear já havia sido legitimado como de *interesse público*. Os moradores já haviam prestado depoimento no Ministério Público, e este aguardava encaminhamentos da Secretaria de Habitação para inclusão dos moradores nos projetos habitacionais. Muitos moradores já haviam saído da área, os resistentes eram aqueles que haviam sido intimados e afirmavam ter direito de usucapião por regulamentação antiga da área, ou aqueles que apontavam a perda das condições e da qualidade de vida com as soluções propostas pelas Secretarias de Planejamento, de Habitação e de Ação Social.

Desse modo, no momento da pesquisa, não havia uma instância ou circunstância em que eu pudesse acompanhar, *in loco* e no tempo presente, as interações entre aqueles sujeitos, nos moldes etnográficos, e que levasse em conta minhas interações

---

<sup>6</sup> Os documentos a que tive acesso mencionam uma disputa em Uberlândia, desde os anos 1910, entre o Partido Republicano (PR) e o Partido Republicano Mineiro (PRM), ambos organizados em torno de duas grandes famílias das elites político-econômicas da cidade, os Rodrigues da Cunha (cocões) e os Freitas Costa (coiós). Atualmente, os grupos vinculados ao segmento ruralista da cidade, em torno do Partido Progressista (PP), são associados aos cocões, e se defrontam majoritariamente com aqueles vinculados ao Partido dos Trabalhadores (PT), que tem no prefeito do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), eleito em 1984, após anos de governos cocões, sua referência para reivindicação da participação popular nas decisões políticas.

com eles. Especialmente porque, ao voltar o problema da pesquisa para aquilo que percebi como significativo para os moradores, havia que levar em conta sua extensão no passado. Havia, portanto, uma dimensão diacrônica expressiva no problema formulado, da qual a dimensão sincrônica não poderia se furtar. Restavam-me, então, as fontes documentais. Entretanto, seriam elas válidas do ponto de vista antropológico?

É na reflexão sobre o uso dessas fontes e das conversas com os moradores que se dá o ponto de inflexão a partir do qual pretendo tornar possível a análise proposta por Gustavo. Situo-a na dupla virada linguística na antropologia, que trouxe à tona o debate sobre o modo como a subjetividade, o indivíduo e a história perpassaram por sua história teórica. A primeira, com base na linguística saussureana e, posteriormente, na filosofia da linguagem, na semiótica e no pragmaticismo. A segunda, com base na hermenêutica, por meio das críticas pós-modernas. Retomarei essa reflexão adiante, com a abordagem dos *eventos* proposta por Peirano (2001), como referência para o diálogo com os dados que levantei.

## AS FONTES DOCUMENTAIS E OS EVENTOS NO TEMPO

O inquérito civil foi aberto pela Promotoria de Meio Ambiente, Urbanismo e Habitação em 2002 contra a Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente. Ele era composto desse inquérito inicial e, em seu desenrolar, de inquéritos individuais contra os moradores, apensados ao primeiro. A consulta a ele requeria solicitação formal. Entretanto, não tive dificuldades para acessá-lo. Fui atendida em cerca de uma semana, tendo obtido autorização do promotor para a consulta e cópia. Como se tratava de documento público, fui acompanhada por uma oficiala a uma casa de xerox fora das instalações do Ministério Público, para tirar cópia do inquérito.

Tal como as demais fontes, a elaboração do plano diretor encontrava-se no passado. Entretanto, quando participei da terceira audiência pública geral, em 2006, percebi que ela estava sendo gravada e pedi ao cinegrafista seus contatos. Mais tarde, descobri que as gravações eram obrigatórias, de acordo com o Estatuto da Cidade, Lei nº 10.257/2001, e que deveriam estar à disposição da população para consulta. Assim, em 2009, solicitei-as formalmente no gabinete do então presidente da Câmara, expondo os motivos do pedido. Diversas foram as razões para postergar a entrega das cópias das gravações, sendo a mais intrigante a quebra do aparelho de reprodução audiovisual. Entretanto, já naquela época, qualquer computador que tivesse dispositivo de gravação de DVD poderia fazê-lo! Essa justificativa levou-me a perceber as dificuldades que eu teria por aquela via. Esperei, então, o prazo formal de trinta dias e, sem obter sucesso, e precisando do material para a pesquisa e escrita da dissertação, cujo prazo já era exíguo, retomei o contato com o cinegrafista, que me indicou a empresa que havia sido contratada para fazer as gravações. Sem resistência, obtive a gravação de parte das sessões das audiências públicas e reuniões setoriais. As demais, obtive por meio da documentação apensada a um inquérito civil aberto pela Promotoria de Meio Ambiente, Urbanismo e Habitação, em decorrência de representação proposta pelo Instituto Cidade Futura, questionando a votação do plano diretor na Câmara Municipal. Assim, assisti aos vídeos de todas as audiências e reuniões setoriais, mas ainda me faltava definir como abordar aquilo que eu via ali e o que estava registrado no inquérito, uma vez que esses conteúdos não foram diretamente observados por mim em campo.

Enquanto isso, a leitura de trabalhos acadêmicos realizados por alunos e professores dos cursos de pós-graduação em história e geografia da Universidade Federal de Uberlândia, que tratavam do desenvolvimento naquela cidade, havia me levado a um inventário de fontes documentais no Centro de Documentação e

Pesquisa em História (CDHIS) daquela universidade (Machado; Lopes, 2008). A partir dele, tive um primeiro acesso indireto às fontes que abordavam as favelas em Uberlândia: atas da Câmara Municipal e jornais locais. Apesar de ter cursado seis meses de graduação em história antes de ingressar no curso de ciências sociais, eu não era versada profissionalmente na leitura de fontes documentais. Mas o inventário me motivou a ir direto àquelas fontes.

Era minha primeira visita a um arquivo público. Minha elaboração de como deveria realizar a pesquisa ali tinha alguma inspiração da historiadora que não me tornei: eu imaginava uma delimitação temporal, a partir de 1950, época em que foi apresentado o primeiro plano de urbanização que incluía intervenção às margens do Rio Uberabinha, aprovado em 1954. Embora tendo isso em mente, mais do que uma consulta aos documentos, minha atenção dirigiu-se à observação da forma de atendimento, de orientação às consultas, ao comportamento dos atendentes em relação ao público e ao tratamento dado pelos funcionários do arquivo aos documentos, o que provocou uma intuição para sua análise.

Na primeira visita, expus aos funcionários que pretendia consultar os documentos da Câmara que diziam respeito às votações dos projetos urbanos. Se inicialmente me dirigi ao arquivo para consultar atas e jornais, com essa exposição mais ampla de meu interesse, tinha a intenção de identificar a existência de outros documentos que tratavam dos projetos urbanos, além daqueles mencionados no inventário. Logo me chamou atenção a forma como as consultas aos documentos eram orientadas, bem como sua organização e catalogação.

A primeira indicação foi a consulta ao catálogo de processos, porque neles estavam dispostas as atas da Câmara. No catálogo, os processos estavam organizados a partir dos números

dos processos e suas datas, compondo uma sequência temporal que se iniciava com o processo de número 1, de 13 de dezembro de 1947. Tratava-se do Regimento Interno da Câmara, que regulamentava os atos do Legislativo. Como registro de um ato inaugural, o Regimento Interno foi formulado no fim do Estado Novo, restabelecendo a instituição que, como as demais no país, havia sido extinta durante a ditadura Vargas. Após parecer das comissões e discussão na Câmara, o regimento foi aprovado em 13 de novembro de 1954.

Os processos são compostos por um conjunto de documentos organizados em sua maioria por ordem de data, numa sequência temporal que reproduz os atos de sua discussão e votação na Câmara, registrados em ata.<sup>7</sup> Um fôlder disponível na recepção do arquivo público informa que

o Arquivo Público de Uberlândia – ArPU, implantado em 1988 encontra-se vinculado à Secretaria Municipal de Cultura – Divisão de Memória e Patrimônio Histórico. Preserva a documentação pública, produzida pelo legislativo e executivo municipal, atualmente tendo como instrumento a tabela de Temporalidade publicada em 03.02.2009 através do Decreto nº. 11.539. [...] É um acervo que constitui fonte inestimável de informações para o estudo da memória, história da cidade e também como prova para proteção dos direitos do cidadão.

Na definição institucional daquilo que é seu objeto, e apoiando-se no historiador Marc Bloch, o texto do fôlder propõe que “o passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa

---

<sup>7</sup> Esses documentos podem ser: i. projeto de lei, resolução, indicação ou requerimento, acompanhado de justificativa; ii. projeto de lei, resolução, indicação, requerimento, carimbado e datado com os dizeres “Considerado objeto de deliberação. Instaurar processo”, assinado pelo presidente e secretário, bem como carimbado, datado e assinado por cada uma das comissões; iii. pareceres das comissões; iv. proposição de lei, resolução, indicação, requerimento, assinado pelos componentes da Mesa Diretora (presidente, vice-presidente, 1º secretário e 2º secretário) com carimbo datado denominado autógrafo de lei, assinado pelo presidente da Câmara, indicando sua sanção. No caso de leis ou resoluções, designando seu referido número.

em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”. Entretanto, como sujeito que “guarda” o passado de modo não aleatório, o próprio arquivo público transforma fatos em dados a partir da forma como os compõe e dispõe ao público. Pretendendo “preservar os fatos” relativos aos atos administrativos como sua prova documental, o arquivo público fornece a possibilidade de os governos que compõem a administração local relatarem a *realidade dos fatos*, apoiados numa função referencial da linguagem (Jakobson, 1971): a sequência linear dos fatos, reproduzida pelo modo de catalogação e ordenação da documentação e registro das atas, confere-lhes *realidade*.

No entanto, ainda não estava respondida a pergunta sobre *como* analisá-los. Uma intuição surgiu da leitura da forma e do conteúdo dos processos: estes se constituem de um conjunto de documentos que foram ou não levados à deliberação da Câmara para execução dos atos neles solicitados ou propostos, a depender da interpretação favorável do presidente da Câmara para sua distribuição na Ordem do Dia seguinte e da votação favorável à deliberação pelo Plenário da Câmara. Neles se incluem indicações e requerimentos que podem ser apresentados por cidadãos comuns ou vereadores indicando ou solicitando, entre outras coisas, obras ou demais serviços que julgarem necessários para o lugar onde moram ou a cidade como um todo, podendo ser acompanhados de justificativa.

Projetos de lei ou resoluções, que compõem a maioria dos processos consultados, em geral são apresentados por vereadores, mas também podem ser apresentados por cidadãos comuns, desde que obedeçam a certos critérios linguísticos formais. Os projetos de lei e as resoluções podem ser oriundos de requerimentos ou indicações, ou podem ser apresentados diretamente pelo prefeito, pelas Comissões Permanentes ou por um vereador à Mesa da Câmara, composta pelo presidente, vice-presidente e secretário. Por vezes, alguns dos processos consultados são

compostos por estudos relacionados ao processo, com vistas a validar ou invalidar seus objetivos. Reportagens de jornais da cidade também são encontradas como parte da documentação dos processos, informando o contexto da matéria atinente ao processo ou mesmo publicações a seu respeito, aprovando-a ou criticando-a.

Se o requerimento, a indicação ou o projeto de lei são considerados objeto de deliberação, é instaurado o processo para o estudo das comissões. Elas poderão propor emendas, aprová-los da forma como estão, ou rejeitá-los. Após os pareceres das comissões e apresentados no expediente do dia, os processos são postos na Ordem do Dia para votação. Não havendo discussão, o projeto é considerado aprovado. O termo “Ordem do Dia” denomina a parte dos atos da Câmara em que são discutidos e votados os requerimentos, as indicações e os processos, estando inserida na totalidade dos atos ordinários e extraordinários da Câmara, denominada Ordem dos Trabalhos.<sup>8</sup>

As atas das sessões das reuniões ordinárias e extraordinárias também estão organizadas em ordem temporal e catalogadas naqueles processos. Cada reunião ordinária ou extraordinária, e todas as sessões que a compõem, é arquivada em uma pasta e inserida na mesma sequência catalográfica dos processos. As atas, por sua vez, são escritas por um(a) escrivã(o), em uma estrutura que reproduz a sequência da Ordem dos Trabalhos.

Um grande facilitador da apreensão do *movimento* dos atos da Câmara estava na própria disposição e catalogação dos documentos. Curiosamente, essa era uma característica desconhecida pelos funcionários que atendem ao público no

---

<sup>8</sup> A Ordem dos Trabalhos envolve: i. abertura da sessão e registro dos vereadores presentes; ii. leitura, discussão e votação da ata da sessão anterior; iii. leitura do expediente: correspondências recebidas e expedidas; despacho do expediente: votação de requerimentos, indicações e projetos de lei e encaminhamentos às comissões; iv. expediente: apresentação dos pareceres das comissões, de despachos das sessões anteriores; v. Ordem do Dia: discussão e votação das matérias dadas para a Ordem do Dia — requerimentos e projetos de lei.

arquivo. No entanto, tratava-se de catalogação definida por uma tabela de temporalidade estabelecida por decreto municipal, conforme o fôlder disponível à entrada do arquivo. Não obstante, não era preciso conhecer e dominar suas regras, pois, à medida que atas e processos vão sendo consultados, percebe-se a mesma ordem de organização, bem como a mesma estrutura de registro das sessões nas atas, de acordo com a Ordem dos Trabalhos.

Percebi, então, que a dinâmica de organização e disposição dos documentos era uma forma de comunicar ao público atos realizados no passado, fazendo com que atas e processos agissem como *índices* (Peirce, 1955). Por uma conexão dinâmica entre os atos nas reuniões e seu registro, por uma contiguidade entre o registro e o contexto, tais índices certificam a referencialidade e, portanto, autenticidade desses atos, tornando-se passíveis, como documentos de domínio público, de comunicar algo a um público que se encontra no futuro.

Nessa mesma compreensão, pude situar o plano de urbanização de 1954, os inquéritos do Ministério Público, o material utilizado pela Secretaria de Planejamento Urbano e Meio Ambiente para apresentar o Projeto do Parque Linear do Rio Uberabinha a quem solicitasse sua consulta, as discussões em torno do plano diretor de 1996, bem como os registros audiovisuais das audiências e reuniões setoriais do plano diretor de 2006. Cada um com suas características apresentava esse caráter de referencialidade de documentos que pretendiam comunicar um passado ou futuro pretendido (no caso do projeto). A própria facilidade com que obtive as cópias desses documentos e a obrigatoriedade do acesso às gravações das discussões em torno do plano diretor de 2006 se davam pelo fato de serem documentos públicos que visam comunicar algo.

Essa compreensão dos documentos como *índices* (Peirce, 1955), no entanto, estava mediada pela leitura de Roxana



Boixadós (1994), que analisa fundações de cidades na Argentina, em fins do século XVI, como rituais. Sua fonte de dados foram os *testemonios* e as *actas de fundación*, redigidos pelo escrivão no contexto da fundação. De acordo com a autora, os relatos contidos nesses documentos tinham uma clara função conativa (Jakobson *apud* Boixadós, 1994): informavam às autoridades — no caso, a Coroa espanhola — sobre a fundação realizada. Por outro lado, é a fundação mesma, seu referente, o que determina a emissão da mensagem; sem ela, o documento não teria sido produzido.

Ao ser instigada pelo professor Gustavo à reflexão sobre a intersubjetividade, fui levada, pelas análises de Boixadós (1994), a Peter Spink (2013), que versa sobre as possibilidades e os limites do uso de documentos públicos pela psicologia social. Nelas, o autor aponta as resistências impostas por esse campo da ciência social a esses documentos, em razão de suas fontes de análise assentarem-se, tradicionalmente, nas interações face a face. Tal observação me pareceu muito próxima à valorização, na antropologia, dos dados obtidos no trabalho de campo, por meio da interação do antropólogo com seus interlocutores.<sup>9</sup> O que me chamou a atenção no trabalho de Spink foi sua afirmação de que os “documentos de domínio público, enquanto registros, são documentos tornados públicos, sua intersubjetividade é produto da interação com um outro desconhecido, porém significativo e freqüentemente coletivo” (2013, p. 102-103).

Parece-me fecundo tomar essa ideia, levando em conta as funções referencial e conativa (Jakobson, 1971) dos documentos que analisei, dada sua contiguidade com o passado, no primeiro caso, e sua redação tendo em vista comunicar a um público esse mesmo passado, ou futuro (projeto), no segundo caso. Entendo, entretanto, que o uso da noção de *intersubjetividade* aqui precisa ser considerado em camadas, uma no sentido estrito e outra em

---

<sup>9</sup> O que, no entanto, não impediu o reconhecimento das obras de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Marshall Sahlins.

um sentido mais amplo. Considerando que a intersubjetividade se dê via confronto ou negociação dos significados entre sujeitos, a função conativa dos documentos faz com que eles comuniquem algo a quem os consulta, porém essa comunicação nunca se dá no plano daquele confronto. Isso, no entanto, não impede, a quem consulta esses documentos, realizar suas próprias interpretações à luz do problema que o mobiliza, caracterizando uma intersubjetividade estrita. No sentido mais amplo, a referencialidade própria desses documentos permite apreender a interlocução que os sujeitos empreenderam nos eventos descritos nos documentos; em outras palavras, possibilita acessar o confronto ou a negociação para a construção dos significados ali presentes, a partir da relação intersubjetiva ali retratada e conectada com o presente dos sujeitos com os quais eu interagia, os moradores das margens do Rio Uberabinha, e com minhas próprias questões, por meio das buscas que eu fazia.

Evidentemente, muitos elementos que compõem as relações intersubjetivas dos sujeitos que interagem nas sessões acessadas por meio dos documentos não estavam ali presentes: atitude moral, psicológica e corporal dos sujeitos envolvidos, organização do espaço e distribuição das pessoas, acordos e estratégias elaboradas nos bastidores da tribuna, bem como disputas e negociações em torno do Regimento Interno. A dinâmica da existência desses elementos só pôde ser mais bem compreendida quando assisti a algumas sessões da Câmara. Está claro que o passado consultado nos documentos não estava presente nas sessões a que assisti, mas pude perceber a permanência da estruturação dos eventos registrados nas atas e nos processos.

Poder-se-ia objetar que a ausência desses elementos nos documentos e da própria antropóloga nos eventos que eles registram invalidaria seu uso na antropologia, o que leva ao questionamento sobre os limites de possibilidade de o antropólogo descrever *todos* os elementos que compõem a interação em

situação de observação direta. Isso nos remete também ao contexto de constituição da antropologia como ciência, que levou à consideração dos limites da apreensão da história na análise antropológica, em Malinowski e, sobretudo, em Radcliffe-Brown. Vale lembrar que foi pela negação da história que o trabalho de campo se consolidou na Escola Britânica de Antropologia, que, em seu empirismo, afirmava a impossibilidade de observação direta do passado e, portanto, de seu tratamento científico na antropologia.

Felizmente, se não levou a uma crise da própria antropologia, pois não substituiu os paradigmas que marcam sua história teórica, a crítica pós-moderna possibilitou uma ampliação dos horizontes da própria disciplina (Cardoso de Oliveira, 1995). Ao problematizar a relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, a antropologia passou a reconhecer a historicidade na pesquisa antropológica com base no mútuo condicionamento histórico entre pesquisadores e pesquisados, tomando a história e a linguagem como meio em que se edifica a intersubjetividade (Cardoso de Oliveira, 1995). Essas reflexões evidenciaram a importância do encontro etnográfico e, com ela, o reconhecimento de que ambos estão situados num mesmo contexto histórico — a antropologia incorpora o horizonte do Outro, numa relação que se dá por uma via de mão dupla, entre interlocutores e não mais entre sujeito e objeto (Cardoso de Oliveira, 1995; Crapanzano, 1991).

Minha aposta é que não se trata somente do compartilhamento do presente do encontro etnográfico. As problematizações realizadas por mim e pelos moradores sobre o processo de remoção remetiam ao passado e ao futuro. Por isso, o uso dos documentos não foi uma saída de emergência, mas sim representou o veículo de comunicação com um passado que não estava ausente do tempo presente do encontro com os moradores, nem de seu futuro. Essa incorporação do tempo na

pesquisa, no entanto, não deixa de considerar que o horizonte da antropóloga, ancorado na comunidade antropológica, estava presente no encontro etnográfico; na verdade, foi a tensão entre a contextualização dialógica primária (da antropóloga com seus interlocutores) e a contextualização antropológica secundária (com a comunidade antropológica) que impediu que a primeira se reduzisse à mera confirmação da última. O leitor não verá em minha dissertação a explicitação dessa tensão. E aqui há que considerar não apenas os limites humanos de nossa capacidade descritiva para fazer jus a ambos os contextos, mas também os limites impostos pelo tempo da pesquisa e escrita.

Entretanto, foi a partir daquela tensão que realizei um movimento pendular entre um processo inventivo/imaginativo e o controle das representações (Nery, 1990), ao perceber que poderia analisar o conteúdo das fontes documentais a partir da noção de *eventos*, por inspiração em Peirano (2001). Entendidos como sistemas de comunicação simbólica que, diferentemente dos rituais, “são mais vulneráveis ao acaso e ao imponderável, mas não menos suscetíveis de estrutura e propósito” (Peirano, 2001, p. 8), tratar de eventos é tratar da ação social, no *contexto da situação*.<sup>10</sup> Mas foi por meio dos linguistas e filósofos da linguagem, como Charles Peirce, Roman Jakobson e John Austin, por inspiração em Stanley Tambiah, que Peirano (2001) enfatizou a dimensão da ação na linguagem, apontando para o reconhecimento de que a linguagem extrapola a função referencial: seus usos e funções derivam do contexto da situação, decorrem de propriedades intrínsecas à linguagem e da posição social dos sujeitos em interação.

---

<sup>10</sup> Essa noção foi empregada originalmente por Malinowski (1972) ao afirmar que o significado das palavras está vinculado às situações em que foram proferidas e que elas não apenas descrevem, traduzem ou transmitem pensamentos, mas são um modo de ação (mantêm ou desfazem laços, por exemplo). A linguagem, portanto, tem uma função pragmática.

Assim, enquanto os diálogos com os moradores me levaram aos contextos de suas classificações que permeavam as remoções e, conseqüentemente, à busca pelas fontes documentais, foi a leitura de Peirano (2001) que me permitiu perceber que as palavras e os atos registrados naqueles documentos revelavam uma estrutura presente nas interações entre os sujeitos, configurando-os, então, como *eventos comunicativos*, passíveis de análise. Isso porque o contexto de fala daqueles eventos permitiu levar em conta quem estava usando ou manipulando as formas culturais e linguísticas, em relação a quê, com quem, em que circunstâncias imediatas e históricas. Assim, para além de sua referencialidade, as palavras diziam e descreviam com base em sua relação com um objeto (as margens dos córregos e do rio, e os moradores), mas por meio de sujeitos sociais em interação.

Abordar os eventos permitiu, então, um veículo para entender a mobilização da ideologia do desenvolvimento pelo poder público local para reivindicar as áreas objeto dos projetos urbanos, diante daqueles que as tomavam como fonte de moradia. Essa mobilização foi realizada por sujeitos sociais concretos, inseridos nas disputas políticas locais em busca da definição de políticas públicas voltadas para as áreas estudadas, e inserida em contextos históricos, cujos âmbitos locais, nacionais e globais se entrelaçavam.

## AS PALAVRAS E O TEMPO

As palavras e os atos registrados nos documentos, quando vistos em si mesmos, são transitórios. A consideração do contexto das falas registradas nos documentos consultados, no entanto, permitiu entender como palavras e atos se entrelaçavam no tempo, no interior de disputas por suas significações. Esses contextos e disputas foram textualizados em três capítulos de minha dissertação. Na Introdução, embora não abordasse

explicitamente o papel da intersubjetividade na construção do contexto que me levou à formulação e análise do problema da pesquisa, expus o modo como se deu a construção do problema, a relevância e o sentido do uso das fontes documentais. Apontei como esses elementos me levaram a tratar dos vínculos entre processos históricos globais, nacionais e locais que redundavam nas remoções dos moradores, tendo sua classificação — resultado das disputas entre interlocutores situados no passado e no presente — papel fundamental. Esbocei como as remoções estavam atreladas a esses processos históricos por meio da noção de *cosmografia*, proposta por Little (1996), que se constitui de sistemas de conhecimento ambiental e ideologias historicamente contingentes usados por um grupo social para estabelecer e manter territórios humanos.

No primeiro capítulo, levei o leitor à produção da ideologia do progresso e do desenvolvimento, abordando seus aspectos estruturais e históricos, sua relação com o planejamento urbano, e a forma como é posta em operação na conformação das cosmografias urbanas. Propus a existência de entrelaçamentos entre a mobilização dessas ideologias na constituição da história da região do Triângulo Mineiro, onde Uberlândia está localizada, e na formação dessa cidade como núcleo urbano, através da circulação global e transformação de *signos* associados a essas ideologias.

No segundo capítulo, apresentei a análise documental realizada sobre as atas da Câmara Municipal e os jornais entre o fim do Estado Novo e meados da década de 1980 que tratavam das remoções e dos projetos urbanos atrelados a elas, bem como das classificações dos moradores. Por meio dessa análise, procurei apresentar possíveis vínculos entre o plano de urbanização elaborado em meados da década de 1950 e a constituição de uma cosmografia urbano-desenvolvimentista em Uberlândia. Para tanto, tornou-se importante analisar as

concepções locais de *cidadania* e suas derivações contextuais a partir de sua inserção na configuração social, política e cultural da época, marcada pelo modo como as disputas políticas locais nela se situavam, desde o fim do Estado Novo, passando pela ditadura militar e pelo período de redemocratização. Interessou-me especialmente o modo como a concepção local de *cidadania*, inserida naquelas disputas, se associava às noções de *interesse público* e *coletividade* na definição do plano de urbanização e sua relação com a ideologia do desenvolvimento e com a classificação, como *favelados*, das pessoas que habitavam os territórios para os quais o plano era destinado, legitimando sua remoção.

Num terceiro e último capítulo, tratei das mudanças nas concepções de planejamento urbano a partir da década de 1990, decorrentes dos acordos internacionais e das lutas do Movimento Nacional pela Reforma Urbana que tomaram a cidade como um dos lócus que viabilizariam uma mudança socioambiental, com base na ideia de *cidade sustentável*. Situei como os *signos* globais decorrentes dessas mudanças circularam nacionalmente a partir do Estatuto da Cidade e, localmente, dos planos diretores de Uberlândia de 1996 e 2006. Descrevi as novas concepções de *cidadania* formuladas nesse contexto, pós-ditadura, e as disputas locais em torno da definição de *participação popular* que as acompanhava, para determinar os significados que compunham o *interesse público*. À luz dessa análise, tratei de como *projetos urbanos* de cunho ambiental, tal como o do Parque Linear do Rio Uberabinha, implicaram uma nova cosmografia, desta vez urbano-ambiental, da qual decorreu a classificação dos moradores da área como *criminosos ambientais*, que colocava em questão a noção de *interesse público* resultante das disputas em torno do plano diretor de 2006.

Como resultado, ao tratar das disputas entre os interlocutores no contexto de fala, a ideologia do desenvolvimento, econômico ou sustentável, que conformava essas *cosmografias urbanas* não

perpassou pelas análises como um pano de fundo abstrato e distante do contexto imediato do vivido, como inicialmente eu havia esboçado. Tal ideologia foi abordada como um discurso global (Ribeiro, 2007a) vivo, porque acionado no interior das disputas entre os sujeitos sociais, com posições sociais diferentes, e cujos atos de fala registrados nos documentos consultados foram permeados pelas funções semântica e pragmática da linguagem. Esses atos de fala eram uma forma de atuação sobre o real, presente e futuro, e, portanto, uma forma de constituição deste.

Nesse sentido, a abordagem dos *eventos* me permitiu, assim penso, abordar as interações entre mim e os moradores, mas alargando a noção de *contexto da situação*, ao incluir as interações entre nossas interpretações e aquelas realizadas pelos demais sujeitos do processo de remoção, situados no passado, que eu só poderia acessar nas fontes documentais. Permitiu também ampliar os contextos para os níveis nacional e global de disputas e mudanças em torno da noção de desenvolvimento e sua relação com os contextos locais. Um alargamento temporal e espacial, portanto, que abarcava o modo como os tempos passado e futuro eram coetâneos do tempo presente de meu encontro com os moradores e suas condições de direito. Evans-Pritchard (1962), ao pensar a especificidade da categoria tempo entre os Nuer, propôs que a história não é a mera sucessão de eventos, é antes a relação entre eles: diacrônica ou sincrônica. Disso Lília Schwarcz (2009, p. 28) depreendeu que “não há sociedade que não construa sua história, ainda que no tempo sincrônico”. Aqui, eu diria que a história é a relação diacrônica e sincrônica dos eventos, ao abarcar as conexões entre os contextos das disputas pelas significações que resultaram nas remoções, em um movimento que permitiu entrecruzar a diacronia e a sincronia num plano horizontal e vertical.

Assim, entendo que, embora não esteja ancorada em um trabalho de campo etnográfico nos moldes clássicos, minha



dissertação se insere no debate sobre o reconhecimento da *intersubjetividade*, *historicidade* e *linguagem* como elementos intrínsecos à análise antropológica. Tal reconhecimento adentrou o debate antropológico a partir das influências da virada pragmática nos estudos da linguagem,<sup>11</sup> da emergência de uma consciência hermenêutica advinda das críticas pós-modernas da antropologia norte-americana,<sup>12</sup> e seus reflexos num amplo quadro da comunidade antropológica, mesmo entre os antropólogos menos afeitos às experimentações propostas naquele movimento.

Um elemento que, no entanto, o trabalho deixou em aberto diz respeito à problematização da intersubjetividade no processo de textualização. Se a negociação entre meu contexto e o dos moradores foi importante para a formulação do problema da pesquisa, os moradores estiveram ausentes da negociação para a textualização. O tempo entre meu encontro com eles e a pesquisa nos arquivos, em meio ao processo de remoção, bem como o tempo institucional para a pesquisa e a escrita da dissertação, foram elementos relevantes para essa ausência. É preciso reconhecer que a continuidade dos encontros e o levantamento das histórias de vida dos moradores naquele lugar poderiam levar a outros contornos da textualização do processo de disputa que levou à remoção. Entretanto, tratava-se de processos de remoção que estavam em curso, de modo individualizado; a saída dos moradores, em meio à pesquisa, impossibilitou essa negociação, pois interrompeu os contatos. Essa ausência, no entanto, leva

---

<sup>11</sup> Não é demais lembrar que uma primeira virada linguística adentrou a antropologia por meio da linguística saussureana nas abordagens de Lévi-Strauss sem, no entanto, estar fundada no contexto de fala.

<sup>12</sup> Não obstante, a subjetividade, o indivíduo e a história nunca estiveram completamente ausentes na história teórica da antropologia. Essa presença remonta à absorção da história sob a noção de etapas de desenvolvimento, em sua vertente evolucionista, passando pela sua negação nos trabalhos de Malinowski e Radcliffe-Brown, ou pela sua recuperação pela via da reconstrução histórico-particularista na antropologia de Boas e o posterior reconhecimento, por seus discípulos, do indivíduo inserido em uma organização cultural da personalidade. Foi, então, na forma como a subjetividade, o indivíduo e a história foram abordados que se esboçaram os limites da cientificidade e objetividade do conhecimento antropológico em constituição.

a outra questão: se a negociação dos contextos, no curso da textualização, não foi possível com os moradores, ela também não seria possível com os sujeitos que participaram das disputas registradas nos documentos pesquisados, o que faz com que a reflexão inicial proposta pelo professor Gustavo me abra uma outra, sobre a natureza da escrita de meu texto.

Por ora, a questão por ele colocada, sobre a ausência de um trabalho de campo etnográfico e o papel da intersubjetividade em minha formação como antropóloga, me levou a reafirmar o caráter antropológico de meu trabalho, ainda que minhas elaborações não tenham se dado nos termos etnográficos clássicos. Explico-me: o trabalho de Boixadós (1994) me inspirou a tratar dos documentos que analisei como *índices* (Peirce, 1955), mas há uma diferença na maneira como entendemos nossos trabalhos. Enquanto Boixadós (1994) afirma ter realizado uma etnografia documental, penso em minha pesquisa como resultado de uma inspiração na proposição de Marisa Peirano de que etnografia não é método — monografias antropológicas, para ela, “não são resultado simplesmente de ‘métodos etnográficos’; toda [boa] etnografia é também teoria” (2014, p. 383). Se meu trabalho não se constituiu em uma etnografia nos moldes clássicos, seu caráter antropológico se assenta nos problemas epistemológicos que defrontei e que me levaram à ampliação da noção de *contexto da situação*. Isso não estaria distante do que propõe Schwarcz (2009), apoiada em Merleau-Ponty: as disciplinas não se definem por métodos, mas por problemas epistemológicos, o que faz com que a antropologia se defina não pelo trabalho de campo, mas pela questão da alteridade, procurada em sociedades empíricas ou em arquivos.

Assim, o temor de que minha dissertação não fosse reconhecida como um trabalho antropológico parece-me começar a dissipar-se, cinco anos depois! A reflexão proposta por Gustavo não foi objeto do momento da defesa, cuja banca teve

uma receptividade muito boa a meu trabalho e colocou outros pontos relevantes a serem desafiados. Mas, tal como os preceitos da *dádiva* — como nos propõe Mauss, a troca estabelecida não está associada a uma liquidação imediata da dívida —, foi somente após esse tempo que vim retribuir a reflexão que me foi proposta por Gustavo. Nesse sentido, se foram as palavras de um orientador atento que me trouxeram a esta reflexão, tendo efeitos sobre mim no tempo, foram também as palavras que, no tempo e nos contextos de fala, fizeram efeito sobre as possibilidades de direito daqueles moradores e do próprio texto final apresentado na forma de dissertação.

## **MOVIMENTOS INDÍGENAS E SEUS SUJEITOS NO MÉXICO E NO BRASIL**

*Elena Nava*

Entre 2010 e 2011, fiz trabalho de campo no México e no Brasil para minha pesquisa de doutorado. Naquela época, minha intenção era realizar uma pesquisa comparada para analisar os processos de politização de comunicadores indígenas (aqueles que fazem comunicação indígena em rádio, vídeo, TV etc.) nos dois países. Com esse objetivo na cabeça, resolvi escolher organizações e/ou coletivos de pessoas dedicadas a trabalhos de comunicação.

No Brasil, depois de algumas buscas, soube que o Conselho Indígena de Roraima (CIR) tinha um Departamento de Comunicação que havia sido inaugurado com o fim de produzir informações desde a visão dos índios que então lutavam pela demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. As raízes do CIR se encontravam na Primeira Assembleia de Tuxauas na Missão Surumu (hoje Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol), realizada em 1971. Posteriormente, na década de 1980, constituiu-se o Conselho Indígena do Território Federal de Roraima (Cinter), cujos objetivos eram a demarcação

da terra e a resolução dos constantes conflitos com os invasores das áreas indígenas. Em 1988, o Cinter passou a ser chamado de Conselho Indígena de Roraima (CIR), pois o território federal de Roraima tinha se transformado em estado e a Constituição Federal de 1988 havia reconhecido o direito dos povos indígenas a se representarem juridicamente. Ao longo do tempo, o CIR teve diversos objetivos, mas o principal deles foi a demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o que se concretizou em 2009. O CIR está constituído por conselhos regionais que representam os povos Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Sapará, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami e Yekuana, todos localizados ao longo de 34 terras indígenas do estado de Roraima. O CIR é uma das organizações indígenas mais fortes e estruturadas no Brasil, e é notável sua bem-sucedida função de interlocutor entre povos indígenas e Estado.

No México, concentrei-me no estado de Oaxaca, pois tinha experiência desde a graduação naquela área e conhecia bem os processos de comunicação indígena que ali ocorriam. Depois de conversas com algumas organizações, como Ojo de Agua Comunicación — dedicada ao fortalecimento dos processos de comunicação indígena —, decidi focar em um grupo chamado Espacio de Comunicación Indígena del Istmo (ECI). A história do ECI começou entre 2007 e 2009, com um programa para a criação de espaços de comunicação comunitária desenvolvido por Ojo de Agua Comunicación com a ajuda financeira do governo do País Basco. O contato com a cooperação internacional do País Basco começou quando Ojo de Agua Comunicación tomou a frente do Oitavo Festival Internacional de Cine e Vídeo dos Povos Indígenas, organizado pela Coordenadora Latino-Americana de Cine e Comunicação dos Povos Indígenas (CLACPI), cujo presidente entre 2004 e 2006 foi Juan José García, um dos integrantes de Ojo de Agua. Mugarik Gabe foi a organização mediadora entre o governo do País Basco e Ojo de Agua Comunicación, que, por sua vez, mediou o apoio dos

bascos e os projetos de comunicação indígena que receberam capacitação e formação. Ojo de Agua propôs a criação de quatro espaços de comunicação no estado de Oaxaca: no Istmo de Tehuantepec, o ECI; em Tlahuítoltepec Mixe, o coletivo Tsäpijy; em Talea de Castro, a Rádio da Sierra; e mais um no estado de Puebla, em Cuetzalan, o coletivo Yoltajtol. Em cada um desses espaços, implementaram-se oficinas e atividades de formação e fortalecimento de comunicadores indígenas.

O ECI está composto por cinco coletivos localizados na região do Istmo, espalhados em cinco municípios de Oaxaca: Coletivo Xixham Nadum, em Boca do Monte (distrito do município de San Juan Guichicovi); Coletivo Nueva Era, em Santo Domingo Petapa; Rádio Totopo, em Juchitán de Zaragoza; Coletivo Utopia, em San Francisco Ixhuatán; e Rádio Guluchi, em Santo Domingo Zanatepec. Todos os coletivos existiam previamente e abrangem os povos indígenas Mixe e Zapoteco. No caso dos mais novos, a constituição do ECI lhes deu força e apoio para poder emergir. Por outra parte, os coletivos mais antigos, como Rádio Totopo, se fortaleceram com a consolidação do espaço de comunicação. No ECI convergiram os trabalhos com rádio, vídeo e revistas. Desde seu início, inclinaram-se a refletir sobre temas que afetam a região como um projeto de geração de energia eólica, o Plano Puebla Panamá, o resgate da língua e cultura do Istmo e a preocupação central com o fortalecimento e a recuperação da dimensão comunitária.

Depois de realizar meu trabalho de campo, durante nove meses em Oaxaca e quatro em Roraima, ao voltar a Brasília, as coisas mudaram, a ideia central do projeto inicial se transformou. Várias tensões acadêmicas, entre elas duas mudanças de orientação, levaram-me a deixar de lado a proposta comparativa e ficar só com um lado da pesquisa: Oaxaca. Foi assim que minha tese se debruçou sobre os processos de comunicação e as formas de resistência do povo indígena zapoteco no Istmo de

Tehuantepec. No entanto, a necessidade de escrever passando os dados para o papel fez que eu elaborasse, ainda sob orientação do professor Gustavo Lins Ribeiro e com o entusiasmo comparativo que tive que deixar para atrás, dois capítulos daquilo que não foi minha tese.

Neste capítulo recupero, por meio dos dados oriundos dos trabalhos de campo no México e no Brasil, parte do meu esforço original. Analisarei as formas como os comunicadores indígenas, pois foi com eles que trabalhei durante minha pesquisa, enxergam o “movimento indígena”, em especial aqueles em que participam. O objetivo é mostrar como os movimentos indígena e não indígena são pensados, onde são colocados, e explorar a utilidade da expressão “movimento indígena” para os sujeitos com quem trabalhei. O texto está dividido em três partes. Na primeira analisarei, apoiada em alguns autores, os movimentos sociais e a participação dos sujeitos neles. Na segunda, conheceremos as ideias que os sujeitos têm dos movimentos sociais e do “movimento indígena” em particular. Na última seção, realizarei uma breve análise sobre as conceitualizações que os sujeitos fazem sobre os movimentos.

## **MOVIMENTOS**

Uma primeira afirmação, óbvia mas necessária, é que os movimentos estão constituídos por sujeitos. Isso tem implicações teóricas que nos remetem à problemática clássica da relação entre indivíduo e sociedade, a qual aponta a tensão entre dois enfoques, os que se centram na agência e no poder de decisão dos indivíduos e os que dão ênfase à sociedade como fundadora e englobadora deles (Douglas, 1998). Por meio desses enfoques, a teoria antropológica tem se encarregado de demonstrar que o sujeito é produtor e produto da sociedade.

Seguindo com a ideia de que os sujeitos conformam os movimentos sociais, poderíamos pensar esses movimentos como instituições, questão que aparece com clareza no trabalho de Immanuel Wallerstein (2003), quando analisa os movimentos “nacionais” e “sociais” anteriores à “revolução mundial de 1968”.<sup>1</sup> Tais movimentos, denominados pelo autor como antissistêmicos, chegaram ao poder estatal, institucionalizaram-se e não conseguiram mudar completamente as condições dos povos pelos quais lutavam. Os movimentos posteriores a 1968, chamados por alguns autores de “novos movimentos sociais” (Touraine 1999), continuaram com ideais antissistêmicos.

Na década de 1970, surgiram os movimentos da New Left, entre eles os de minorias étnicas e raciais. Não por acaso, organizações indígenas como o CIR, no Brasil, ou a Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (Cocei), no México, surgiram nessa década e foram vistas como novos sujeitos sociais (Bartolomé, 1997). Já nos anos 1980, com a inclusão das problemáticas ambientalistas, de gênero, de minorias étnicas e raciais na pauta dos movimentos sociais, a chamada “sociedade civil” fortaleceu-se por meio de organizações não governamentais, das quais derivou uma grande quantidade de associações ou sociedades civis. Nos anos 1990, depois da queda dos regimes socialistas, o sistema neoliberal sacudiu as economias planetárias com crises e desequilíbrios radicais. Uma das respostas sociais a essa sacudida foi a emergência dos movimentos antiglobalização (Wallerstein, 2003) ou anti/alterglobalização, como denomina Gustavo Lins Ribeiro (2008d). Para Ribeiro, a conferência de 1992 das Nações Unidas, no Rio de Janeiro,

---

<sup>1</sup> David Harvey, ao referir-se aos movimentos locais de trabalhadores na Europa, durante a grave crise de meados do século XIX, observa como os sujeitos que os conformavam mantinham estreitos vínculos entre eles além das fronteiras nacionais: “los trabajadores nacionalistas podían tener tendencias xenófobas en París, pero podían simpatizar con los trabajadores polacos o vieneses que luchaban, como ellos, por la emancipación política y económica en sus espacios específicos” (2004, p. 290). Isso mostra a capacidade de articulação internacional entre os sujeitos que constituíam os movimentos locais há um século e meio.



constituiu uma oportunidade estratégica e pioneira para as organizações não governamentais (ONGs) ambientalistas e os movimentos sociais se congregarem em um evento paralelo, o Foro Global, precursor dos Fóruns Sociais Mundiais (FSMs); foi a primeira ocasião na qual a sociedade civil global se encontrou no espaço público real.

Da mesma forma que os movimentos anteriores a 1968 se dividiam em dois grandes segmentos, reformistas e radicais (Wallerstein, 2003), o movimento contra-hegemônico reproduziu essas posições dividido entre as posturas antiglobalização e as que acreditavam em uma globalização alternativa. Essas grandes divisões são úteis para mostrar o panorama mais amplo da contra-hegemonia no último terço do século XX. No entanto, como apontou Ribeiro, desde uma ótica antropológica, é preciso fazer um *zoom* no âmbito local para conhecer com mais profundidade as experiências dos movimentos sociais.

É possível que alguns dos movimentos contra-hegemônicos fujam da institucionalização clássica e construam formas de instituição que se adaptem ao caráter mutável do sistema mundial. Alguns autores, como Richard Day (2005), descartam a ideia da institucionalização dos movimentos sociais posteriores aos anos 1980. Esse autor constrói o termo “novíssimos movimentos sociais” para designar a originalidade das formas de luta contra-hegemônica atuais.

Voltando à reflexão dos sujeitos como constituintes dos movimentos, podemos dizer que eles formulam ideias que sustentam os discursos e as ações dos grandes e pequenos encontros antissistêmicos. Essas ideias informam e justificam revoluções, rebeliões e levantamentos, pois pressupõem um conflito e, de forma geral, cristalizam processos históricos de destruição, subordinação e colonização, materializados nas condições atuais dos povos e ancorados na sua memória coletiva.

A maior parte dessas ideias, presentes nos discursos dos sujeitos no momento de se posicionar internamente a algum movimento, reflete esse conflito, que tem sido apontado por alguns teóricos dos movimentos sociais, como Melucci, como “uma relação entre atores opostos, lutando pelos mesmos recursos aos quais ambos dão um valor” (1989, p. 57). A ideia de conflito pressupõe certa polarização de interesses, de formas de fazer política e de maneiras de entender o mundo. Em algumas ocasiões, essa polarização é flexível, devido às necessidades e capacidades de negociação dos atores envolvidos no conflito; em outros casos, é radical e desemboca em enfrentamentos violentos. De qualquer forma, em ambas as situações, o conflito pressupõe os interesses de diversos sujeitos.

Por outra parte, como já mencionei, os conflitos sociais contemporâneos não só são políticos, também têm um pé assentado no campo cultural. As lutas de reivindicação étnica são um claro exemplo desse lado cultural dos movimentos: “o direito de ser reconhecido como diferente é uma das mais profundas necessidades na sociedade pós-industrial ou pós-material” (Melucci, 1989, p. 63). Essa questão também aparece em autores como Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (1998) quando traçam os paralelos entre política e cultura em relação aos movimentos sociais da América Latina.

Os sujeitos indígenas ou não indígenas envolvidos nos movimentos transitam e estão em movimento contínuo, viajam a outros estados dos seus próprios países ou fora deles para procurar interlocutores e redes em foros, seminários, marchas, mobilizações. Os FSMs são um exemplo perfeito do trânsito constante desses sujeitos e sua necessidade de encontrar e trocar experiências com atores de diversas lutas no globo. Esses momentos rituais da contra-hegemonia global permitem contatos frequentes e próximos entre atores. Percebi isso em Oaxaca e Roraima, conversando e cruzando informação com

os comunicadores indígenas que entrevistei. Aldenir, André, Damián, Carlos, Manuel e Kiro, direta ou indiretamente, compartilharam suas experiências de luta e intercâmbios nos FSMs dos quais participaram.

São tantos os movimentos congregados em um encontro global antissistêmico — como os FSMs — que suas fronteiras classificatórias muitas vezes se diluem no mar de atores em trânsito presentes. Ou seja, vistos de perto e de dentro, os movimentos (indígena, anarcopunk, sindical, estudantil, da igreja, feminista, negro, ambiental etc.) levantam dúvidas sobre como são classificados e concebidos.

Para entrar no coração deste capítulo, percorreremos as ideias que nossos sujeitos têm sobre os movimentos e como construíram formas próprias, não estáticas, de se posicionarem internamente às lutas locais. Sem menosprezar as perspectivas mais sociológicas que dão prioridade à análise geral dos movimentos sociais, a abordagem que farei pretende observar os sujeitos no nível local em Roraima e Oaxaca. Dessa maneira, nos esforçaremos em delimitar os lugares a partir dos quais se dão as lutas desses sujeitos, ao mesmo tempo que exploraremos as fronteiras porosas entre movimentos, fazendo uma aproximação ao local de cada experiência. Estou convencida de que só as circunstâncias locais nos fornecerão os referentes para entender os movimentos sociais e as categorias que englobam, como bem apontou Mary Louise Pratt (1998), em sua análise de movimentos sociais da América Latina, e como recomendou Ribeiro (2008c), no seu trabalho “Otras globalizaciones: procesos y agentes alter-nativos transnacionales”, sobre a necessidade de produzir etnografias abordando a participação dos sujeitos nos movimentos.

## SUJEITOS

É comum que um sujeito participe em vários movimentos. É o caso de André, em Roraima, ou de Manuel, em Oaxaca, que já foram do movimento da igreja católica, do movimento estudantil e também do indígena. Na realidade, pertencer a um movimento não exclui pertencer a outros. Manuel, Carlos e André circulam por diferentes movimentos, levam e trazem ideias, envolvem-se de maneira parcial e diferenciada nos movimentos dos quais participam. Por outro lado, Mayra ou Clemilse, em Roraima, formam parte do movimento indígena, mas, no seu cotidiano, suas famílias e sua situação econômica não permitem sua inserção plena e direta no movimento. Vejamos.

### *ANDRÉ*

Na primeira entrevista que realizei com o jornalista André, em Roraima, em 2010, ele disse que primeiro pertenceu ao movimento da igreja católica, da Pastoral da Juventude; trabalhava com os povos indígenas. Depois, no final da década de 1990, começou a trabalhar com o CIR, pois, com a luta pela demarcação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, era necessário ter especialistas para assessorar o conselho e divulgar informação relacionada com a Raposa. André identificou-se com a luta indígena: para ele, além de ter uma causa justa, o movimento era o mais organizado e consolidado no estado de Roraima. Ter participado do movimento da igreja vinculou André diretamente ao tecido da luta indígena. Vale lembrar que a diocese de Roraima, desde os anos 1970, transformou suas políticas de relacionamento com os índios passando de sua conversão em cristãos à luta por seus direitos. Durante os últimos quarenta anos, a igreja tem sido um aliado constante na organização dos povos indígenas no estado de Roraima. Durante o tempo que André trabalhou no CIR, não foi apenas jornalista, também acompanhou o movimento de outras

formas, viajou nas áreas indígenas, deu assessoria jurídica, gerou materiais audiovisuais para o Departamento de Comunicação do CIR e envolveu-se na política indígena.

Durante a entrevista, André lembrou que o Brasil mudou muito com o presidente Lula, pois, nos tempos de Fernando Henrique, os movimentos sociais eram criminalizados. A luta indígena e o Movimento dos Sem Terra (MST) eram violentamente reprimidos pelos corpos policiais e não havia possibilidade de negociação. Nessa época, o CIR era considerado uma ameaça à soberania nacional por suas demandas de demarcação da terra. Além de participar na luta indígena, André esteve no movimento estudantil e foi presidente do diretório de estudantes da Universidade Federal de Roraima. Enquanto trabalhava no CIR, mantinha uma atividade política no movimento estudantil. Certa vez, durante um congresso de estudantes, propôs fazer uma moção de apoio à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A reação entre os jovens, segundo lembra André, foi de rejeição absoluta, sustentada em preconceitos sobre as populações indígenas. No entanto, após várias conversas e explicações sobre a história da luta indígena em Roraima, a moção foi feita. Três anos antes de começar seus trabalhos no CIR, André já era afiliado ao Partido dos Trabalhadores (PT), isto é, tinha uma atividade partidária.

André também foi nomeado representante do CIR no movimento Nós Existimos, lançado como campanha em 2003, durante a terceira edição do FSM em Porto Alegre (RS), por uma das lideranças mais importantes da Raposa, o senhor Jacir de Souza. Essa nomeação ocasionou problemas com entidades exteriores ao CIR, pois, como ele não era indígena, supostamente não poderia representar uma organização indígena. Mas muitas lideranças do CIR consideravam André como um deles pela dedicação e tenacidade na luta indígena.

*MANUEL*

Em 14 de junho de 2006, na cidade de Oaxaca, México, depois de 23 dias de ocupação do centro da cidade pelos professores de ensino básico, o governo priista de Ulises Ruiz Ortiz tentou expulsá-los com 3.500 policiais.<sup>2</sup> Nesse dia, “começou o movimento!”, disse Manuel, animado na entrevista que fiz com ele. Manuel nasceu em Chahuities, comunidade do povo indígena zapoteca no leste do estado de Oaxaca, quase fronteira com o estado de Chiapas. Atualmente, é diretor da escola de ensino médio Preparatoria José Martí, em San Francisco Ixhaután. Ele estudou teologia durante vários anos, mas desistiu e dedicou-se à docência e ao ativismo. Há anos, apoia atividades promovidas pela igreja católica, em especial a igreja de Ixhuatán.

O movimento mencionado por Manuel iniciou em 3 de maio de 2006. Ulises Ruiz, governador que estava no poder em Oaxaca, recebeu os professores do ensino básico do estado, que todos os anos fazem um *plantón* (assembleia) na cidade exigindo aumentos salariais e melhorias na infraestrutura das escolas. Ulises Ruiz negociou brevemente e prometeu cumprir as demandas dos professores. O tempo passou e não houve resposta do governo. Depois de 23 dias, os professores continuaram no *plantón* até 14 de junho de 2006, quando a polícia violentamente evacuou o *zócalo* (centro administrativo) da cidade. Isto é, as negociações com o governador não foram respeitadas, Ulises Ruiz não respondeu a nenhuma das demandas dos professores e, pelo contrário, lançou mão da força pública para atacá-los.

Três dias depois desses ocorridos, entre 17 e 21 de junho, constituiu-se a Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) para apoiar as demandas do Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), da Seção 22, que cobre

---

<sup>2</sup> O adjetivo priista refere-se ao Partido Revolucionário Institucional (PRI), um dos mais fortes no México.

a maior parte do estado de Oaxaca. A partir desse momento conjuntural, a principal demanda da APPO, da sociedade civil e de alguns setores organizados da população seria a renúncia do governador. Durante os cinco meses seguintes, o conflito cresceu em intensidade e quantidade de envolvidos, depois foi minguando até dezembro de 2006. Não era um movimento indígena. Muitos dos professores engajados tinham origem indígena, mas no seio do movimento concentrava-se a classe magisterial (formada por mestiços e indígenas, o núcleo do movimento), a sociedade civil oaxaquenha (organizações, associações e coletivos) e o povo organizado. Foi essa articulação de atores que fez o movimento rico e complexo na sua estrutura e nas suas possibilidades de ação.

Durante o auge do movimento de 2006, como conta Manuel, os meios de comunicação hegemônicos geraram muita informação distorcida, motivo pelo qual houve uma inquietação de alguns estudantes para criar uma revista que transmitisse a visão silenciada e oprimida da realidade experimentada em Oaxaca. Foi assim que nasceu, primeiro como folheto e depois como revista, *Utopía*, cujo primeiro número foi dedicado ao movimento da APPO. Os diferentes momentos da revista, segundo Manuel, estiveram vinculados ao movimento social. Quando as ações da APPO diminuíram, depois dos maiores enfrentamentos do povo contra o aparato policial, o movimento não se desintegrou, mas se desagregou, e por tal motivo a revista entrou em outra fase. Nessa nova fase, participaram estudantes que não estavam dentro do movimento, mas que aos poucos foram atraídos por ele e, ainda que não tivessem sido participantes diretos, esforçaram-se por entender o acontecido no movimento para fornecer informação veraz ao povo zapoteco de Ixhuatán.

Para Manuel, *andar* no movimento ou estar próximo dele permite aos atores entender as posições que assume cada entidade que dele participa; *andar* no movimento pressupõe o surgimento de uma consciência política. A categoria *andar* sintetiza de forma

interessante duas características dos movimentos. A primeira tem a ver com o fato de que os sujeitos que formam parte de um movimento estão sempre em trânsito, criando redes e traçando pontes entre entidades. A segunda, resultado da primeira, é que o movimento não é estático: está em movimento contínuo, mudando, crescendo ou minguando.

### *MAYRA*

Quando conheci Mayra Wapichana, em 2011, ela trabalhava na Fundação Nacional do Índio (Funai) e cursava, na Universidade Federal de Roraima, o segundo semestre de comunicação social, publicidade e jornalismo. Realizamos uma entrevista no auditório da Funai em Roraima. Mayra é wapichana da comunidade de Malacacheta, quase não fala mais a língua, mas entende bem tudo o que seus parentes dizem. Além de estudar e trabalhar, Mayra é mãe de uma menininha, para quem pretende passar o conhecimento da língua.

Em julho de 2006, Mayra entrou no CIR e começou a trabalhar no Departamento de Comunicação. Seu trabalho era de assessoria. Foram anos muito importantes para a luta pela demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, por isso muitas das matérias e produções em meios de comunicação eram destinadas a informar sobre a questão. Entre as atividades de Mayra e André, encontrava-se a manutenção do site do CIR — eles faziam matérias e depois postavam. Além disso, ela acompanhava as reuniões e atividades nas terras indígenas, assim como prestava apoio a outros setores do CIR e organizações companheiras que estavam sempre presentes nas assembleias.

Também em 2006, começou sua experiência no rádio, lidando não somente com a apresentação de programas, mas também com sua produção. O que divulgavam na rádio eram matérias jornalísticas e notícias relevantes para a causa indígena. Também produziam programas com músicas tradicionais,



informações e entrevistas com lideranças indígenas ou com representantes de instituições relacionadas com a questão indígena. Durante um ano, Mayra produziu e conduziu, com André, o programa Todos os Povos, na Rádio Monte Roraima.

Entrar no movimento com o CIR implicou levar às pessoas informações verídicas sobre a realidade indígena para valorizar a causa. Mayra pensava que se formar em comunicação seria uma grande vitória, pois sentia um forte compromisso com seu povo e com a causa indígena em geral. Atualmente, ela está terminando o curso de comunicação e escreve o trabalho de conclusão de curso, cujo tema é o programa de rádio que ela apresenta em uma rádio de Roraima.

#### *CLEMILSE*

Conheci Clemilse em Manaus, em 2008, durante um encontro coletivo de avaliação do Centro Amazônico de Formação Indígena (Cafi) da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Ela apresentou, no curso de gestão de projetos, um projeto sobre vídeo indígena. Clemilse é de São Miguel da Cachoeira, uma comunidade taurepang e macuxi. Ela foi registrada como macuxi, mas se reconhece mais como taurepang. Há alguns anos, participou de oficinas de Vídeo nas Aldeias no CIR cujo objetivo era a realização de documentários sobre a história dos povos. O grupo era composto por pessoas de vários povos indígenas, entre eles Macuxi, Wapichana e Ianomâmi. Os trabalhos para fazer os documentários eram complexos e demandavam tempo. Isso fez com que a equipe de produção não conseguisse dar conta dos trabalhos e as imagens filmadas ficassem sem editar. Clemilse manteve interesse e disponibilidade para continuar trabalhando na edição das imagens e na realização dos documentários. No entanto, seu tempo é escasso, a universidade pela manhã e o trabalho à tarde absorvem quase todas as horas que ela tem disponíveis para dar continuidade à produção dos materiais audiovisuais. Isso não quer dizer que tenha se afastado

do movimento; é que sempre “tem trabalho pra ali, tem que fazer, tem que dar conta de mim, tem que dar conta da faculdade. Fica uma coisa muito corrida, assim”.

Segundo Clemilse, para os integrantes do CIR, o fato de ela ficar afastada do movimento não significa que não pertença mais a ele, pois suas tarefas cotidianas a impedem de participar constantemente. Para ela, estudar na faculdade representa uma forma de fortalecimento do movimento, pois está se preparando para continuar apoiando a causa indígena. Apesar disso, existe uma espécie de cobrança por parte das pessoas mais envolvidas com o movimento, que esperam que Clemilse se engaje mais. Segundo ela, essa situação é complicada, pois deve estudar, trabalhar, cuidar de si e da família. Assim, sobra pouco tempo para participar no movimento. Está disposta a ajudar, mas pensa que deve fazer um plano, uma agenda que lhe permita continuar apoiando o movimento e produzindo os materiais audiovisuais.

### *CARLOS BEEDXE'*

Carlos Beedxe', em 2010, era coordenador da Radio Totopo. Ele é zapoteco de Juchitán de Zaragoza, cidade localizada no Istmo de Tehuantepec, ao leste da capital do estado de Oaxaca. Carlos é uma das lideranças jovens mais importantes dentro dos processos contra-hegemônicos de comunicação do estado. A vida de Carlos é a rádio: ele cuida das instalações e dorme na casa destinada ao seu funcionamento. Ele sabe que a rádio pode ser confiscada pela polícia federal, como já aconteceu com outras do estado.<sup>3</sup> Para ele, os movimentos sociais se fazem presentes no Istmo e surgem da reflexão cotidiana contra as imposições verticais governamentais.

---

<sup>3</sup> Existe no México um regulamento de operação das rádios localizadas nas comunidades indígenas. Em 2014, mediante uma polêmica reforma legislativa, foi criado o Instituto Federal de Telecomunicaciones (Ifetel), dedicado à administração das telecomunicações no país. Antes dele, o Ministério das Comunicações e Transportes, por meio da Comisión Federal de Telecomunicaciones, era quem administrava as telecomunicações no México. Sobre as tensões que gerou a reforma legislativa nas relações entre povos indígenas e Estado, ver Nava (2014).

Carlos graduou-se em comunicação em uma universidade alternativa que se localiza na cidade de Oaxaca. Depois disso, voltou a Juchitán para começar seu projeto radiofônico. A Rádio Totopo iniciou em 2005, quando alguns coletivos de jovens dedicados a fortalecer a cultura zapoteca decidiram começar um projeto radiofônico na Casa de Cultura de Juchitán. Eles receberam um transmissor de rádio de um coletivo anarquista inglês que fez doações para movimentos sociais do Istmo. Na Casa de Cultura, a rádio era somente cultural, e algumas pessoas dos outros coletivos chamaram a atenção para o fato de o transmissor ter sido doado para fins mais políticos. Esse fato gerou várias tensões entre coletivos e sua divisão. O grupo mais voltado a fazer política contra-hegemônica decidiu lançar a Rádio Totopo em um dos bairros com mais história de luta em Juchitán, a Sétima Seção. Assim, em 2006, inauguraram a rádio com duas linhas de trabalho: a primeira, a luta contra grandes projetos (como o corredor eólico para produção de energia, que nasceu no seio do Plano Puebla-Panamá), e a segunda, o fortalecimento da língua zapoteca.

Dentro da primeira linha de trabalho, a rádio desenvolveu diversas atividades, entre elas a produção de radionovelas e diversas vinhetas informando a população zapoteca de Juchitán sobre as implicações e os riscos do corredor eólico e sobre os impactos do Plano Puebla-Panamá. Essas produções foram transmitidas desde o começo da rádio até hoje. Na mesma linha, as atividades cotidianas da rádio muitas vezes apoiaram as ações e os movimentos que a população da Sétima Seção de Juchitán organizou contra as imposições do governo local e do estado de Oaxaca — por exemplo, a construção de uma ampla estrada próxima da rádio, que colocaria em risco os habitantes do local, pois transformaria um espaço público, de convivência cotidiana de crianças, mulheres e pessoas de idade avançada, em uma estrada de alta velocidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos relatos anteriores, observamos que alguns dos sujeitos que conformam e participam dos movimentos sociais transitam em diferentes movimentos, entram e saem, *andam* e se afastam. O acesso aos movimentos é diferenciado e pautado pelas aspirações e necessidades coletivas e individuais de cada sujeito envolvido na luta. As ideias subjacentes a diversos movimentos se sobrepõem nos discursos de alguns desses sujeitos, no entanto, isso não quer dizer que os movimentos não tenham especificidades, que não tenham significados e orientações particulares determinados pelos sujeitos que os conformam. Na realidade, nas vozes dos próprios sujeitos participantes, os movimentos são particularizados com adjetivações. Assim, como vimos, para André, que participa de vários movimentos, as fronteiras aparecem no seu pensamento e discurso: movimento “da igreja”, movimento “estudantil” e movimento “indígena”. É possível que essa fragmentação de movimentos se explique pelas condições de exclusão que imperam no estado de Roraima. O próprio André menciona essas condições quando se refere à sua participação no movimento estudantil e observa a incapacidade dos estudantes de entender os motores da luta indígena. As fronteiras entre movimentos, na visão dele, respondem à ideia apresentada no começo do capítulo de que se trata de instituições com ideias e formas de ação próprias.

A ideia que Clemilse ou Mayra fazem do movimento é diferente. Elas não participam dele com a constância mantida por André, pois suas ocupações familiares e pessoais e o trabalho impedem uma participação tão ativa. Para elas, estar no movimento não significa participar de todas as ações e trabalhos, mas acompanhá-lo, refletindo sobre ele e se posicionando dentro de suas causas — e, quando possível, colaborando nas ações planejadas. O curioso é que elas não classificam o movimento nem como indígena, nem com outro

adjetivo, só se referem a ele como “o movimento” para explicar que se afastaram ou que foram entrando nele aos poucos.

Por sua vez, Manuel e Carlos Beedxe’, em Oaxaca, sabem que existem diferenças entre os movimentos dos quais participaram, mas não fazem uma separação entre eles. Manuel fala, nas entrevistas e no cotidiano, sobre o movimento como um só. Sabe que é integrado pelos professores sindicalizados, zapotecos, estudantes de ensino médio e superior, indígenas mixes e mixtecos, senhoras donas de casa, ativistas (mexicanos, americanos e europeus), *punks*, músicos, artistas e outras pessoas comprometidas com a luta.<sup>4</sup> Além disso, como fruto da ação humana, Manuel vislumbra o movimento como uma entidade viva, que nasce, cresce, se desagrega e míngua. Por sua vez, Carlos fala de movimentos sociais no Istmo, ou seja, com uma visão mais ampla e sociológica do contexto istmeno, ele enquadra os movimentos com o adjetivo “sociais”.

As concepções de movimento social e indígena dos nossos sujeitos em Roraima e Oaxaca estão pautadas por suas histórias de vida e pertencas étnicas. No caso de Manuel, Carlos Beedxe’, Clemilse e Mayra, o movimento não é “indígena”, é só “movimento”. Nas conversas com eles quatro, o adjetivo “indígena” para classificar o movimento nunca foi mencionado. Parece que, entre eles, o adjetivo perde sentido. Só no momento de se posicionar diante de outras instâncias ou entidades — e às vezes de mim como antropóloga —, a palavra “indígena”, relacionada com o movimento, cobra significado. Também é importante apontar que a omissão do adjetivo “indígena” nas falas de Manuel, Carlos Beedxe’, Clemilse e Mayra tira o tom homogeneizante do “movimento indígena” e traz à luz sua diversidade, pois está constituído por sujeitos com identidades específicas, como Macuxi, Zapoteco, Wapichana, Mixe ou Taurepang.

---

<sup>4</sup> Os zapotecos, mixes e mixtecos são grupos etnolinguísticos do estado de Oaxaca.

Nos discursos dos sujeitos, tanto em Oaxaca quanto em Roraima, o termo “indígena”, vinculado ao movimento, é usado com fins políticos de representação em grupo ou em bloco diante de entidades maiores, como os Estados nacionais, ou em alguns contextos globais. Por outra parte, o “movimento indígena” não é indígena por estar constituído unicamente por sujeitos historicamente assim denominados; ele é conformado por sujeitos que compartilham e se solidarizam com ideias relativas à causa indígena, como seriam a luta pela terra, a contestação das invasões de rizicultores, os fazendeiros, as empresas transnacionais e os grandes projetos.<sup>5</sup> André, por exemplo, como não índio, mas como sujeito politizado, compartilhou com o CIR a preocupação com a demarcação da Raposa Serra do Sol e a retirada dos invasores das terras indígenas. No entanto, tem clareza das fronteiras entre os movimentos dos quais participou e, simultaneamente, tem consciência plena de não ser indígena, apesar de que, segundo ele mesmo reconhece, no CIR era tratado como um deles.

O trânsito constante de sujeitos como Manuel, Carlos Beedxe’ ou André por movimentos e organizações da sociedade civil traz vantagens para os espaços de luta. Manuel, por exemplo, logra traçar pontes físicas e virtuais, para o intercâmbio e a negociação de recursos materiais e não materiais, desde Ixhuatán e Zanatepec, que são seus lugares de referência territorial, até a cidade de Oaxaca, San Cristóbal de las Casas (estado de Chiapas), Puebla (capital do estado de Puebla), Cidade do México, Espanha e Estados Unidos. Isto é, Manuel consegue alimentar o movimento de ideias, discussões, cursos, conferências, oficinas, equipamento audiovisual, gravadores, transporte, bolsas e intercâmbios de estudantes que provêm de diferentes lugares. Um exemplo disso é uma bolsa que ele

---

<sup>5</sup> Para Melucci, a solidariedade é uma dimensão que permite diferenciar os movimentos sociais de outros fenômenos coletivos. É definida pelo autor como “a capacidade de os atores partilharem uma identidade coletiva (isto é, a capacidade de reconhecer e ser reconhecido como uma parte da mesma unidade social)” (1989, p. 57).

negociou com uma fundação estadunidense para uma das jovens politicamente mais ativas da comunidade de Ixhuatán. Com essa bolsa, a jovem foi estudar graduação em comunicação e jornalismo em uma universidade privada da Cidade de Oaxaca. Outro exemplo é a constante articulação que Manuel tem com a igreja católica (na vertente da teologia da libertação), que em Ixhuatán e em Zanatepec tem uma infraestrutura boa para dar oficinas, cursos, transporte básico e hospedagem para grupos pequenos.

André, no Brasil, também constrói pontes com organizações e entidades do governo que apoiam o movimento “indígena” em Roraima. Um exemplo importante para ele foi o projeto Música dos Povos, que teve amplo financiamento durante três anos dos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI) — programa vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, dedicado a financiar projetos dos povos indígenas amazônicos — e conseguiu articular as expressões musicais de vários povos da região. André era a ponte entre o financiador e o CIR. Esse projeto também contou com o apoio da cooperação alemã, por meio do banco governamental *Kreditanstalt für Wiederaufbau* (KfW).

O trânsito diferenciado de sujeitos, além de estar determinado por suas histórias de vida e suas pertencas étnicas, como mencionei anteriormente, está determinado pela história das redes que os movimentos têm construído ao longo dos processos de luta; as relações que os movimentos “indígenas”, em Oaxaca e Roraima, têm com a igreja é um exemplo disso. É claro que nem todos os sujeitos transitam entre movimentos — geralmente o fazem os atores com mais experiência ou com melhores condições econômicas e familiares, os que têm um interesse mais profundo na causa indígena, ou os que têm feito da luta uma forma de viver e de ganhar a vida.

Como observamos em alguns relatos, como os de Manuel e Mayra, os momentos em que o movimento toma rumos inesperados ou radicais (como no caso do crescimento ou do decaimento da APPO, em Oaxaca, ou nos momentos centrais de luta pela demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima) tornam-se pontos de referência na memória dos comunicadores e marcam o caminho que seguirão seus jornais, seus programas de rádio, as páginas da organização na internet ou o vídeo produzido em uma oficina. A pesquisa apontou, tanto no Brasil quanto no México, para a importância dos meios de comunicação na vida dos movimentos analisados e dos sujeitos neles engajados. Mostrou também tratar-se de um panorama complexo que nos coloca ante um espectro amplo de atores envolvidos nos movimentos — alguns com maiores trânsitos, outros se engajando na medida de suas capacidades pessoais, econômicas e políticas.



**A OCUPAÇÃO DA CÂMARA LEGISLATIVA DO DF:  
UM ESTUDO DE CASO COM FOCO NO  
ATIVISMO AUTONOMISTA BRASILIENSE**

*Adriana Coelho Saraiva*

Os movimentos sociais contemporâneos, especialmente aqueles surgidos a partir do final da década de 1990, têm provocado inúmeras questões concernentes à forma como se organizam e atuam, bem como o modo que se relacionam entre si, com outros atores do cenário político-social e com representantes do Estado. No caso brasileiro, principalmente depois das manifestações de junho de 2013, das quais emergiram como atores dominantes os coletivos do Movimento Passe Livre espalhados por várias cidades do país, esse debate aflorou com intensidade renovada tanto na academia quanto na sociedade em geral.

Este capítulo baseia-se na etnografia realizada sobre uma ação de protesto desenvolvida por ativistas integrantes de diferentes organizações, com foco no movimento autônomo, por ocasião da eclosão do escândalo conhecido como Caixa de Pandora, episódio que envolveu a cúpula dos poderes Executivo e Legislativo em Brasília em 2009. A etnografia desse evento foi realizada no bojo da tese de doutorado de minha autoria,

defendida em setembro de 2010, sob orientação do professor Gustavo Lins Ribeiro, que tem como sujeito central o Movimento Passe Livre (MPL–DF). Foi a primeira tese — e, até o momento, única — sobre o movimento social em questão.

Abordarei aqui as principais características de organização do MPL; em seguida, explorarei as formas de inter-relação do movimento autônomo brasiliense com outros segmentos da política local com base na análise da ocupação da Câmara Legislativa do DF (CLDF); por fim, farei uma abordagem ritual dessa ocupação.

## **DE COMO UM SUJEITO DE PESQUISA SURGE DIANTE DOS OLHOS**

Vi o MPL esgueirar-se em minha casa, em seus momentos semanais, ao final de 2004. Minha filha, então adolescente, iniciava seu ativismo/militância<sup>1</sup> no incipiente movimento autônomo que então se organizava na cidade. As formas, as ações e os pensamentos do movimento então observados despertaram uma vaga familiaridade, ao me lembrarem velhos e simpáticos princípios anarquistas. Foi estranhando as ideias, os argumentos e as ações que me foram apresentados pouco a pouco em minha vida cotidiana e doméstica e percebendo a incompreensão que causavam em velhos e/ou novos militantes partidários ou institucionais e na sociedade em geral que percebi que ali estava algo que merecia uma reflexão mais aprofundada, por ser um exemplo da criatividade que estimula jovens e movimentos sociais.

---

<sup>1</sup> Os termos “ativismo” e “militância” foram intensamente discutidos no início da organização desses movimentos. A intenção era buscar o que melhor definia a ação de seus integrantes. Para alguns, o termo “militância” se aplicava por já ser empregado para designar a ação de uma pessoa em um movimento de cunho político ou social, trazendo à mente uma noção de responsabilidade e compromisso; para outros, o termo deveria ser “ativismo”, justamente por não ser tão utilizado no Brasil àquela época e, em consequência, diferenciar-se dos significados atribuídos a “militância”, que denotavam posturas das quais queriam se afastar. Posteriormente, esse debate deixou de provocar os integrantes do MPL, que passaram a usar ambos os termos como sinônimos. Atribuo esse processo à constituição da identidade dos ativistas do MPL, que, após se encontrar bem definida, não era mais alvo de ansiedade quanto às suas diferenças em relação à “militância tradicional”.

O fato de ser mãe de uma ativista e pesquisadora proporcionou momentos de estranhamento de minha parte e da parte dos integrantes do movimento. Tivemos eu, minha filha e seus amigos (que também se tornaram meus amigos) que romper com algumas sensações de desconcerto, quando minha relação como mãe ou mãe da amiga se confrontava com uma postura (equi)distante de pesquisadora. Mas foi por essa aproximação inquestionável e sólida que pude contar com a confiança, amizade, boa vontade e muita paciência dos ativistas do MPL durante a pesquisa. Foi também graças a essa proximidade que me coloquei na fronteira entre aqueles que estudam e que se envolvem com seus sujeitos pesquisados.

Por fim, vale ressaltar que, em que pese meu intuito de compreender um movimento social com tais contornos inovadores, procurei, ao observá-lo, basear-me nas perspectivas dos ativistas, de forma a melhor apreender os contornos de suas concepções e ações. Para isso, vali-me da observação participante, acompanhando de perto diversas reuniões, cursos, manifestações e ocupações realizadas no período, bem como momentos de confraternização entre seus integrantes. Ao longo da pesquisa, contei com a colaboração contínua de três militantes mais antigos no movimento, por meio de longos e frequentes diálogos, quando expunha minhas dúvidas e questões. Entretanto, também apliquei questionários e realizei várias entrevistas sobre aspectos que julguei necessário aprofundar na perspectiva de um número maior de ativistas, em diversas condições de participação no grupo. Por outro lado, ao analisar o movimento, procurei respaldo em uma produção acadêmica já existente, elaborada por ativistas tanto no país quanto no exterior, buscando me distanciar do olhar frio, *outsider* e muitas vezes arrogante de algumas produções de teoria política, que impõem sentidos e valores nos quais os ativistas não se reconhecem.

Por fim, nunca é demais explicitar que, por se tratar de um movimento social, tentei dar o menor número possível de referências pessoais sobre meus sujeitos, de forma a proteger suas identidades. Para manter a atmosfera dos fatos, nomeei as seções a seguir com palavras de ordem muito usadas no MPL.

### **A ORIGEM DO MOVIMENTO PASSE LIVRE NA CAPITAL DO PAÍS: “POR UMA VIDA SEM CATRACAS!”**

Nos primeiros anos de 2000, algumas manifestações, integradas majoritariamente por jovens, eclodiram nas ruas de várias cidades brasileiras, despertando certo desconcerto por suas formas peculiares de expressão. O MPL, que luta pela reestruturação dos transportes públicos urbanos e pelo direito à cidade, chamou a atenção (então, de forma localizada, nas cidades em que surgiu) pelo modo surpreendente com que ocupou as ruas: gritando, cantando e dançando novas palavras de ordem e músicas; interrompendo o trânsito e enfrentando a polícia. Suas demandas pelo passe livre estudantil, contra os aumentos das passagens, e sua denúncia das péssimas condições dos transportes públicos produziram um ar de novidade, contrastando com as padronizadas manifestações capitaneadas por partidos políticos ou sindicatos. Eram características marcantes o tom sempre despojado, beirando o jocoso, de seus protestos; o estilo de decidir os próximos passos do movimento, com os militantes sentados nas ruas, em assembleias instantâneas, nas quais todos podiam contribuir indistintamente para as decisões tomadas; as formas de expressar-se nessas assembleias, onde militantes, com rostos cobertos por *paliacates*, não usavam microfone e tinham suas falas repetidas pelos demais;<sup>2</sup> e a relação diferenciada com a imprensa, os partidos políticos e as “autoridades” institucionais.

---

<sup>2</sup> *Paliacate* é uma máscara utilizada pelos zapatistas no México.

No Distrito Federal, o surgimento do MPL se deu ao final de 2004, concomitantemente à organização de um conjunto de movimentos sociais autônomos (Convergência de Grupos Autônomos);<sup>3</sup> à luta pela reestruturação dos transportes urbanos e, posteriormente, à formulação, por parte dos próprios ativistas, de uma noção bastante sofisticada de direito à cidade.<sup>4</sup> Nos primeiros momentos da formação do movimento, os ativistas dedicaram grande parte de seu tempo a um exaustivo processo de reflexão e discussão, como é de sua prática habitual, sobre os princípios que estariam na base da sua organização e ação. Entre os mais significativos, foram definidos o anticapitalismo, a horizontalidade e autonomia, a decisão por consenso, o prefigurativismo e a des-hierarquização de lutas (Saraiva, 2010) — princípios que costumam ser adotados pelos movimentos autônomos em geral.

Alguns anos mais tarde, envolvendo o mesmo processo de debate interno, os integrantes definiriam como seus movimentos inspiradores, dentro do que se poderia chamar de uma “genealogia política” do grupo, além do Movimento Antiglobalização (1999/2002), os zapatistas (México), os piqueteiros e assembleístas argentinos e a Guerra do Gás boliviana; bem como, os mais antigos, autonomistas alemães e italianos, expressões políticas e contraculturais identificadas com maio de 1968, além de perspectivas anarquistas e marxistas heterodoxas.

---

<sup>3</sup> A Convergência dos Grupos Autônomos (CGA) se constituiu a partir da reunião de pequenos grupos de ação autônoma e até de “indivíduos autônomos” — como falavam jocosamente os próprios ativistas, tal a incipiência desses movimentos. Entre eles, podem ser citados os coletivos Corpus Crisis (opressão de gênero e sexualidade); Anarkopunks; Madu (opressão animal); Centro de Mídia Independente (CMI); e Escola Livre Estrutural (qualidade do ensino público). Para mais informações, ver Saraiva (2010).

<sup>4</sup> Concepção partilhada pelo Movimento Passe Livre, que pensa a cidade como pertencente àqueles e àqueles que nela vivem. Dessa forma, todos têm o direito de ir, vir e permanecer nos espaços urbanos, assim como modificá-los e decidir sobre eles. O transporte passa, assim, a ser um meio de acesso a todos os bens da cidade (não só ao trabalho e à circulação de mercadorias), rompendo com a lógica da “cidade capitalista”. Essa visão de direito à cidade envolve três outras noções: *mobilidade urbana*, *segregação espacial* e *segregação racial*. Sobre isso, ver Saraiva (2010).

Embora seja integrado essencialmente por jovens, o MPL se reivindica como movimento social (e não como movimento juvenil ou estudantil). Por outro lado, como costuma ocorrer com movimentos autônomos (Katsiaficas, 2006), é possível observar uma grande fluidez na participação de seus ativistas, o que, muitas vezes, dificulta detectar precisamente sua composição e seus contornos. No momento de minha pesquisa de campo (2007–2010), o núcleo mais orgânico de ativistas, ou seja, aqueles vinculados de forma mais estável e comprometida com o movimento, em torno de 15 pessoas, era integrado por jovens de classe média e média baixa, estudantes universitários e secundaristas,<sup>5</sup> com proporções semelhantes entre participantes femininos e masculinos e com atuação crescente de pessoas negras.<sup>6</sup> Também aumentava a participação de jovens moradores das cidades em torno de Brasília (Guará, São Sebastião, Ceilândia, Taguatinga e Samambaia), ao contrário dos anos iniciais do movimento (2004–2007), quando a maior parte dos militantes se concentrava no Plano Piloto, área central da capital. Naquele momento, constatei que parte dos integrantes do MPL vinha de famílias de origem mais humilde, cujos pais ou mães haviam migrado para Brasília, mantendo seus filhos estudando na UnB ou em universidades particulares. O cenário apontava para um quadro de certa ascensão socioeconômica, ainda que não conduzisse à inserção dessas famílias nas classes médias mais abastadas do DF. Além disso, vários integrantes do movimento eram originários de famílias com um pensamento social de esquerda, seja mais voltado para uma atuação partidária ou sindical, seja simplesmente de participação e cidadania.

Em muitos momentos durante a pesquisa, observei que os ativistas do MPL deixavam temporariamente suas bandeiras

---

<sup>5</sup> Atualmente, a maior parte desses estudantes universitários que integram o núcleo orgânico do movimento são profissionais, contando com o acréscimo de novos ativistas, entre universitários e profissionais.

<sup>6</sup> No momento da pesquisa, percebi uma tendência de aumento de ativistas negros, especialmente após a ocupação da reitoria da Universidade de Brasília, em 2008.

de luta em menor evidência e se envolviam com outras causas. Isso se dava pela atuação simultânea ou alternada em outros movimentos autônomos — raciais, étnicos, punks, de apoio aos zapatistas, de gênero, Centro de Mídia Independente (CMI), Madu, Bicicletada ou Movimento Santuário dos Pajés — e em outras causas locais, com diversificados atores políticos.<sup>7,8</sup> Em geral, boa parte deles se mantinha ligada a dois ou mais coletivos, embora também tenham ocorrido casos em que os ativistas se desligaram de alguns coletivos para se concentrar apenas em um. Chamei esse fenômeno de “multimilitância”.

Foi justamente um desses episódios, em que ativistas autônomos se juntaram a outros atores do cenário político brasileiro, como militantes de partidos políticos, sindicalistas, entidades representativas estudantis, outros movimentos sociais não autônomos e algumas pessoas sem vinculação organizacional, que constituiu o alvo de minha análise neste capítulo. Trata-se do movimento Fora Arruda e Toda Máfia (2009–2010), sobre o qual passarei a me deter. Cabe destacar que me basearei, quando não houver presenciado os momentos aqui analisados, nos relatos de meus sujeitos de pesquisa.

---

<sup>7</sup> Para conhecer mais sobre a atuação do movimento cicloativista no Distrito Federal, ver Leila Pantoja (2012), que trata sobre o tema centrado-se na experiência de mulheres que optaram por utilizar a bicicleta como principal meio de transporte.

<sup>8</sup> Trata-se o Madu de um coletivo que atuava contra o especismo, ou seja, contra as diversas formas de hierarquização e opressão das espécies, sob um ponto de vista antropocêntrico. O Madu contou com uma militância mais acentuada, nos primeiros anos da formação, da Convergência de Grupos Autônomos — DF; já o movimento Santuário dos Pajés promoveu uma luta contra a construção do Setor Noroeste, em Brasília, realizada em uma área de preservação que sediava um santuário utilizado por indígenas de diversas etnias, quando se encontravam no DF. Vários movimentos, entre eles os dois acima mencionados, encontram-se desativados ou extintos.

**“OCUPA E RESISTE!”: RELAÇÃO INTRA E INTERORGANIZAÇÕES**

No final de novembro de 2009, os habitantes do Distrito Federal foram surpreendidos por denúncias feitas contra o então governador José Roberto Arruda, seu vice, Paulo Octávio, e vários membros da Câmara Legislativa, entre eles o então presidente da instituição. As acusações eram feitas por um colaborador do alto escalão do governo Arruda, ex-aliado do governador anterior, que, sob acordo de delação premiada, entregou à Polícia Federal vídeos comprometedores produzidos por ele, envolvendo as principais personagens do governo local em recebimento de propina. Várias articulações começaram a ser feitas pelo *impeachment* do governador, mas, de antemão, todos sabiam que se tratava de tarefa árdua, pois ele detinha maioria absoluta na Câmara e as denúncias abundavam contra inúmeros deputados distritais.

De acordo com relatos de meus interlocutores, em 2 de dezembro, após vários protestos e aparentemente de forma espontânea, um grupo de pessoas adentrou a Câmara Legislativa. Encabeçado inicialmente por militantes da Central Única dos Trabalhadores (CUT), do Partido dos Trabalhadores (PT), da União da Juventude Socialista (UJS), da União Nacional dos Estudantes (UNE) e de vários ativistas autônomos e estudantes secundaristas, o grupo forçou a entrada no prédio e ocupou o Plenário, sob a resistência dos seguranças do órgão. Dentro do Plenário, iniciou-se a formação de comissões (logística, segurança, comunicação e mobilização). Mas, ainda seguindo o relatado, havia certa confusão entre os militantes sobre os rumos que a ocupação deveria tomar.

Em dado momento, sob a alegação de que era necessário desocupar o plenário para que os deputados distritais lessem os pedidos de *impeachment*, houve, na perspectiva dos integrantes autonomistas, uma manobra por parte dos militantes do PT, do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), da CUT, da UNE e



da UJS para que todos saíssem do plenário, propondo-se que, após a leitura, o espaço voltasse a ser ocupado. Nesse momento, a queixa dos autonomistas centrou-se no fato de que esses partidos e organizações “tratoraram” a votação para a desocupação, atrapalhando a fala e a votação das propostas divergentes.<sup>9</sup> Feita a desocupação do plenário e a leitura dos pedidos de *impeachment*, os integrantes do PT, do PCdoB, da CUT, da UNE e da UJS se retiraram da Câmara, enquanto alguns militantes provocavam aqueles que permaneciam no recinto: “o que vocês vão ficar fazendo aí, bando de filhinhos de papai? Vão pras ruas, convencer as massas”.

Os ativistas autônomos, quando desocuparam o plenário pela primeira vez, resolveram reunir-se em um canto para discutir o que fazer. Nas palavras de uma ativista do MPL, “quando todo mundo saiu [do plenário], uma galera mais autônoma começou a conversar. Aí a gente foi combinando tudo: aqui é pra conversar, não é pra fazer discurso, nem falar com raiva ou ganhar no grito. Vamos conversar como a gente acha que deve ser a ocupação”. De acordo com outro ativista do MPL, esse foi o momento de “quebra”, quando os autonomistas passaram a dar o tom da ação. À medida que alguns integrantes de partidos e entidades representativas foram se reaproximando, o grupo já estava formado, as regras do debate já haviam se estabelecido, e os que quiseram se juntar ao grupo tiveram que respeitá-las. Assim, o grupo decidiu, mais uma vez, imergir no plenário, voltando a forçar a porta do recinto. Nesse momento, com os ativistas autônomos, encontravam-se alguns militantes do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), do Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado (PSTU) e da Assembleia Popular. A partir daí, transcorreu uma semana de ocupação, noticiada todos os dias pela imprensa e acompanhada por um grande contingente da população.

---

<sup>9</sup> “Tratorar” significa, no vocabulário de meus interlocutores, passar por cima de pensamentos divergentes, sem dar espaço para os que discordam manifestarem seus pontos de vista.

Ainda de acordo com o relatado, na primeira noite e dia da ocupação da Câmara Legislativa, os ativistas se concentraram no estabelecimento das regras de funcionamento da ocupação. Segundo eles, esse é um momento crucial, pois os princípios devem ficar muito claros para os ocupantes, principalmente por se tratar de pessoas com culturas políticas tão distintas.

Diante da repercussão causada na sociedade, àquele momento pouco habituada a essas ações consideradas, em geral, estranhas e radicais, os ocupantes lançaram notas explicativas. Em uma delas, afirmavam:

queríamos acompanhar pacificamente a entrega de um dos pedidos de *impeachment* contra o governador. No entanto, fomos barrados em plena “Casa do Povo”. [...] Não estamos aqui para invadir ou depredar o patrimônio público, como tem sido divulgado pela mídia, em mais uma tentativa de criminalizar os movimentos sociais. [...] Exigimos que a Câmara aprove o *impeachment* de Arruda, Paulo Octávio e a cassação dos/as deputados/as envolvidos/as.

Enquanto ocorreu, a ocupação da Câmara Legislativa foi palco de assembleias, discussões e performances, além de projeção de filmes sobre a ação de movimentos sociais, entre outras atividades. Os cartazes, confeccionados artesanalmente no local, davam o tom da ação, com dizeres que remetiam ao contorno político mais amplo da ação, a reivindicações concretas, a questões logísticas cotidianas e a manifestações contra a corrupção. “Nem todo patife é ladrão, mas todo ladrão é político. Fora Arruda!”; “Sou planaltinense e tenho vergonha desses políticos!”; “Oh, senhor, somos falhos!!! Não explodimos a CLDF!”; “Por que só pobre vai pra cadeia? Coincidência???”; “Mais fortes são os poderes do povo!!! Paz entre nós, guerra aos senhores!”; “Participação popular autônoma. Mudar o mundo sem tomar o poder. Morte ao Estado burguês!”; “Horizontalidade!”; “Assembleia Popular! Autonomia! Participe!”; “Fora o Noroeste! Viva o bananal!”; “Anulação do PDOT!”; “Reutilize seu copo.

Lave e traga de volta. Use sua caneca, se tiver”; ou “Reutilize seu copo. Traga sua caneca” são exemplos desses dizeres.

### **NOTAS SOBRE UMA ASSEMBLEIA HETERODOXA:**

#### **“EU PULO A CATRACA, SIM!”**

Para melhor retratar as discussões travadas e o ambiente da ocupação, bem como os diversos estilos de atuação política em interação, vale nos deter em algumas notas sobre uma assembleia, realizada no plenário da CLDF, em 4 de dezembro de 2009. A assembleia contou com a participação de mais de 100 pessoas e foi por mim acompanhada. Tratava-se de uma assembleia importante, onde seria decidido o destino da ocupação, diante da informação de que o presidente interino do órgão, Cabo Patrício (PT), havia entrado com pedido de reintegração de posse do local na Justiça. Havia tensão no ar, e os grupos se concentravam em espaços específicos da sala. Além dos ativistas autônomos, havia militantes do grupo Zumbi dos Palmares, do PSTU e do PSOL, alguns professores da rede pública do DF, sindicalistas, representantes das associações de moradores, enfim, o espaço havia se convertido em um autêntico comitê antiarruda.

Depois de grande demora, a assembleia se iniciou. À frente estava um dos militantes autônomos, que insistia em falar sem microfone. A despeito dos clamores de alguns participantes para que se utilizasse o equipamento, o ativista permanecia falando em tom baixo — “é preciso que a gente se acalme e se ouça...” — e pedindo que as pessoas parassem de falar e escutassem. Fazendo-se silêncio, iniciou-se a composição da mesa. À medida que eram escolhidos os membros da mesa, grupos políticos adversários se manifestavam contrariamente a um ou outro. Nesse momento, outro militante autônomo interveio: “vamos atuar sem querer privilegiar nenhum grupo político. Não é isso que está em jogo aqui”.

A assembleia teve início, não sem antes ser combinado que não seriam batidas palmas ou feitas expressões barulhentas de apoio ou desagrado a quem estivesse falando. Em vez disso, o apoio seria transmitido mediante o erguimento das mãos e sua agitação no ar, em manifestação totalmente silenciosa. Além disso, um dos militantes da Assembleia Popular (e também do PSOL) lembrou que a “mesa” deveria sentar-se no mesmo plano da assembleia, como já havia sido acertado em assembleia anterior, o que foi imediatamente adotado. A reunião então transcorreu, de modo geral, calmamente, discutindo as alternativas, os desdobramentos e as estratégias de ação diante da ameaça de desocupação do recinto pela Polícia Militar. Em alguns momentos, era nítida a diferença de expressão entre autonomistas e militantes “institucionais”, levando-me quase a apostar se tratar de um ou de outro, mesmo sem conhecê-los: enquanto os primeiros tendiam a falar em tom de conversa, os últimos se expressavam mais como oradores, com entonações e palavras de efeito.

Foi possível também perceber que, em alguns momentos, enquanto os militantes institucionais tendiam a projetar o acréscimo de grande número de pessoas nas ações empreendidas na Câmara, imaginando a adesão das “massas de trabalhadores” e da população em geral, os autônomos alertavam para o fato de que não era tão fácil envolver tantas pessoas assim. Esse episódio pareceu repetir alguns outros por mim presenciados, como as reuniões preparatórias do Grito do Excluídos, marcado para o 7 de Setembro de 2008, quando militantes de centrais sindicais (CUT e Coordenação Nacional de Lutas, a Conlutas) prometeram a integração de um grande número de pessoas ao ato e os autonomistas fizeram uma pequena projeção de sua participação. Na hora do evento, os autonomistas compareceram em número igual ou ligeiramente superior ao estimado, enquanto os demais vieram com número de participantes muito inferior ao prometido.

Cabem aqui algumas reflexões concernentes a essa assembleia. A mudança no comportamento de seus participantes parece notável. O fato de o microfone não ser utilizado, por escolha dos participantes, obrigando as pessoas a acalmarem-se e permanecerem em silêncio para ouvir o outro; o fato de sentarem-se todos, deliberadamente, no mesmo plano (quando havia a alternativa de ocuparem a mesa da Presidência da CLDF, em um plano superior); a decisão de realizar manifestações silenciosas de apoio — que não desrespeitam ou atrapalham quem fala — são mecanismos que apontam para uma forma de comunicação em que se busca a horizontalidade, o respeito ao ponto de vista do outro e a formação de consensos. O evento tende a transformar-se, assim, em um momento em que a conversa dá o tom, em que todos procuram falar e ouvir o outro, embora o conflito e a divergência de posições continuem a existir. Quando o consenso não foi obtido, procedeu-se à votação dos pontos divergentes, com defesas para cada tópico, como é de praxe nas reuniões dessa natureza entre militantes “institucionais”.

Entretanto, cabe destacar que a votação é um procedimento adotado nessas circunstâncias, quando se encontram posições muito diferentes e grupos de concepções diversificadas. No caso de reuniões exclusivas de ativistas do MPL por mim presenciadas, o consenso é buscado de forma peremptória e, não sendo possível obtê-lo, deixa-se a questão em “banho-maria”, adotando-se uma posição intermediária e consensuada, à espera de que se consiga chegar a uma decisão unânime posteriormente — embora, conforme depoimento de um integrante mais antigo do MPL, já tivessem ocorrido votações no movimento, quando da realização de um evento de abrangência nacional, onde se encontravam coletivos de inúmeros estados. Ainda assim, é importante observar que a busca por consenso não implica que não ocorram debates acalorados e divergências às vezes difíceis de conciliar.

Diante desse quadro, poderíamos afirmar que o *discurso*, como modalidade de fala em assembleias, reuniões etc., diz respeito a uma concepção de política que se relaciona com noções como “liderança carismática”, “condução de massas” e “vitória por votação”, pressupondo um sentido de competição entre pontos de vista e grupos em que vence aquele que ganha a votação. A *conversa* como forma de comunicação, por seu turno, estaria mais ajustada a uma ação baseada em noções como horizontalidade, consenso e não liderança, dizendo respeito ao estabelecimento de relações de cooperação entre visões e grupos, no qual, lembrando as palavras de um ativista, “todos podem combinar e tentar direcionar seu pensamento para um pensamento coletivo”. São, portanto, procedimentos bem diferentes entre si, com resultados também bastante distintos.

Por outro lado, percebeu-se, durante a ocupação, o estranhamento ou a não compreensão, por parte de “militantes institucionais” mais velhos que lá estiveram para dar seu apoio, do fato de o movimento se entrincheirar nas dependências da Câmara Legislativa, um local de difícil acesso à população em geral, especialmente para aqueles que não dispunham de carro. Para essas pessoas, o movimento deveria ganhar as ruas, pois, na forma em que se apresentava, era um típico movimento de “vanguarda”, sem a participação popular. Já para os ativistas ocupantes, não se tratava de um movimento de vanguarda — posição que os ativistas autônomos recusam veementemente. Ao contrário, seria um movimento radical que fazia uso de ações diretas e de uma radicalidade à qual os segmentos institucionais da política tornaram-se menos afeitos, com a acomodação das forças políticas tradicionais na democracia representativa. Em estratégias como essa, percebe-se uma lógica distinta em funcionamento: embora a ampla participação da sociedade seja sempre desejada, outros aspectos são também levados em consideração.

Ao ocuparem pela segunda vez a CLDF<sup>10</sup> — logo após a primeira saída do plenário quando da leitura dos pedidos de *impeachment*, bem como do diálogo iniciado pelos autonomistas, à porta do plenário —, configurou-se um *grupo de afinidades*. Os ativistas ali reunidos partilhavam de concepções similares de ação política, apartidarismo, horizontalidade, consenso e prática de ações diretas. Segundo Murray Bookchin, os grupos de afinidades constituem um tipo de organização criada pelos militantes da Federação Anarquista Ibérica durante a Revolução Espanhola, nos anos 1930. De acordo com o autor,

os grupos de afinidade poderiam ser facilmente considerados como um novo tipo de prolongamento da família, em que os laços de parentesco foram substituídos por um relacionamento humano extremamente intenso, relacionamento que é alimentado por ideias e práticas revolucionárias comuns. [...] Cada grupo de afinidade tem um número limitado de participantes para garantir o maior grau de intimidade possível entre seus membros. Autônomos, comunitários e francamente democráticos, os grupos combinam as teorias revolucionárias a um estilo de vida e um comportamento igualmente revolucionários, criando um espaço livre onde os seus integrantes podem reestruturar-se, tanto individual quanto socialmente, como seres humanos (1974, p. 13).

Quando, posteriormente, outros militantes partidários, institucionais e não autônomos se juntaram ao grupo, mesmo sem partilhar da totalidade de seus princípios, formou-se um novo grupo, cuja maior convergência consistia em acreditar na ocupação como uma estratégia válida de luta. A esse grupo, ativistas “anti-alter-globalização”, chamariam de *cluster*, como definido pelo ativista e sociólogo Felipe Corrêa Pedro:

---

<sup>10</sup> A primeira entrada no Plenário da CLDF foi feita, como já relatamos, de forma relativamente espontânea, em conjunção com partidos políticos e centrais sindicais, e teve como objetivo forçar a leitura dos processos de *impeachment*. Essa ação se enquadra melhor na ação teatral e consentida, típica das relações entre poderes, partidos e entidades sindicais na democracia representativa. A reentrada no plenário, meia hora mais tarde, como já relatamos, constituiu a reocupação ou a segunda ocupação.

um *cluster* é uma associação de grupos de afinidades que é formada para fazer uma ação específica ou tomar parte numa ação maior. Geralmente os *clusters* são formados quando uma tarefa precisa ser feita, como, por exemplo, bloquear uma rua, e um grupo de afinidade é insuficiente para efetuar-la. Faz-se então um *cluster* com o objetivo de cumprir essa tarefa, que o grupo não teria como fazer (2004, p. 52).

Evidentemente, um *cluster*, como grupo de ação mais amplo e heterogêneo, implica uma tendência a mais e maiores conflitos internos no decorrer da ação programada, o que em si pode descaracterizar a definição do “grupo de afinidades”. O fato de constituírem um conjunto de pessoas que, a par de suas diferenças, compartilham da “crença” e prática de uma mesma estratégia de luta em um determinado momento sugere a formação de um conjunto de “grupos de afinidades”, que se configuram diferentemente em diversos contextos da ação política, a depender do que se considere como compartilhado. O importante aqui seria a habilidade coletiva de estabelecer um entendimento sobre as questões básicas da ação, permitindo que esta venha a se desenrolar a contento, dentro de seus pressupostos, a despeito das diferenças intergrupos. Por outro lado, a noção de *cluster* se distingue da de “frente ampla”, na medida em que está voltada para a realização de uma determinada ação.

Temos aqui, portanto, várias noções envolvidas. A noção de grupos de afinidades, como já observamos, refere-se a um grupo de pessoas que compartilham de vários princípios e um nível de intimidade, reunidas em torno de uma causa ou ação. O *cluster* seria o conjunto de grupos de afinidades, voltados para a realização de determinada ação. O coletivo, por sua vez, seria a forma como os ativistas autônomos denominam sua unidade de organização, pautada por seus princípios organizacionais descentralizados e não hierarquizados. Um movimento social, em contraste com os termos aqui abordados, seria uma organização que se volta para uma causa com amplitude social, buscando reunir amplos segmentos da sociedade e rompendo,



portanto, os limites do grupo de afinidades ou do coletivo. O coletivo pode ser também o núcleo mais atuante e permanente de um movimento social mais amplo. Por fim, a frente ampla teria um sentido mais abrangente que o de *cluster*, na medida em que pretende uma aliança de caráter mais duradouro, voltada para a luta por determinada causa. O movimento Fora Arruda e Toda Máfia é um bom exemplo disso.

A definição de rede, por seu turno, assume diferentes formas: pode perpassar pela noção de *cluster*, pela de frente ampla ou pela de uma conglomeração de movimentos e/ou coletivos de caráter mais permanente, como é o caso da Convergência de Grupos Autônomos. As redes, como lembra Barnes (1987), também articulam relações abertas e momentâneas entre atores, o que lhes concede conformações não estritamente definidas ao longo do tempo. Essa noção tem muita afinidade com o tipo de organização aqui tratada, entretanto, não esgota o sentido de movimento social assumido, por exemplo, pelos ativistas do MPL. É possível concluir que vários dos conflitos presentes inicialmente entre as formas de organização continuam a se manifestar no *cluster* ou na frente ampla e, mesmo amenizados pela construção conjunta da experiência, persistem em vários momentos dessa atuação, o que pode levar à geração de conflitos e à dissolução do grupo.

A questão da ação de vanguarda, alegada pelos que observavam a ocupação da Câmara Legislativa do DF — mesmo constituindo-se em tema que envolve um amplo debate teórico —, pode ser tratada de forma diferente. Do ponto de vista dos militantes autônomos, tal noção estaria muito mais associada à postura que as pessoas de determinado grupo assumem em relação a todos que não fazem parte dele ou ao restante da sociedade — as “massas”. Assim, dentro do *cluster* que se formou para ocupar a Câmara Legislativa, havia pessoas, geralmente pertencentes aos partidos ou a entidades representativas, que se viam e agiam como

vanguarda, reportando-se aos que não estavam ali como pessoas que deveriam ser “despertadas”, ter a atenção chamada ou ser “conduzidas” a se juntar àquela ação. Não raro, consideravam que poderiam trazê-las à ação de uma forma simples e/ou rápida. Os ativistas autonomistas, por sua vez, consideravam que ali estava um grupo de pessoas reunidas que acreditavam em um determinado propósito e por isso dispunham-se a praticar uma ação direta. A adesão das outras pessoas é considerada, nesse ambiente, algo mais complicado, embora seja também o desejo do grupo. Assim, em uma mesma ação pode-se encontrar pessoas que se veem e agem como vanguarda (geralmente militantes institucionais) e outras que não se pautam por tais posturas.

A ocupação de resistência, portanto, em vez de se constituir como ato de vanguarda, é concebida pelo movimento autônomo como a prática de uma ação direta. Seus efeitos são percebidos em duas dimensões. A primeira atém-se aos efeitos diretos que a ação desencadeia em relação à causa ou pauta reivindicada. A segunda diz respeito à própria experiência que a ocupação propicia. Voltemos à ocupação da Câmara Legislativa para proceder à análise dessas dimensões.

Ao ocuparem a Câmara Legislativa, os integrantes do Movimento Fora Arruda e Toda Máfia reforçaram a atenção da mídia e da sociedade em geral para as grandes contradições nas quais a política local havia se encerrado. A instituição que deveria dar prosseguimento ao pedido de *impeachment* estava igualmente eivada por denúncias de recebimento de propina e tráfico de influência. Assim, a resistência, por uma semana, nas trincheiras da Câmara Legislativa provocou os olhares locais e nacionais sobre o espaço que simbolizava — e detinha — o poder de encaminhamento da solução e, ao mesmo tempo, a sua negação. Foi também por se manterem instalados à força na “casa do povo” que a Câmara Legislativa se converteu, por um breve período, em um autêntico comitê antiarruda, onde as diversas forças sociais

puderam se encontrar e se reforçar mutuamente, espelhando para a sociedade uma reação de protesto. O foco diário na ocupação lembrava à sociedade — e aos políticos em particular — que algo deveria ser feito para que a “normalidade” fosse restaurada, sob pena de tornar todo o sistema, de tão desmoralizado, insustentável. Uma das questões que deve ter se colocado então para o próprio Executivo local foi como desocupar o espaço sem deixar tão gritante a grande diferença com que eram tratados os que integravam as lutas sociais (e a população em geral) e os políticos, os ricos e os poderosos. Ou como justificar uma retirada violenta dos “estudantes infratores da ordem” para reconstituir uma normalidade em que os envolvidos em flagrantes e ostensivas cenas delituosas saíam ilesos.

A ocupação da CLDF possibilitou à sociedade, ainda que por breves dias e de forma desigual, refletir sobre as contradições e o desgaste a que a política, como instituição, havia se lançado, impulsionando e/ou fortalecendo as ações de outros segmentos, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), os partidos de oposição, os sindicatos e os cidadãos em geral. E há também outro papel, não explorado pela mídia, mas de igual importância para os que realizam essa ação direta: a experiência diária vivenciada pelos ocupantes.

Ao mesmo tempo que criam fatos políticos na sociedade, as ocupações são um espaço privilegiado onde se gera uma dinâmica interna peculiar. É nesse espaço, como já descrevi, que se estabelecem novas regras de relacionamento e convivência no grupo, que se procura construir o dia a dia da ocupação segundo a concepção de que o pessoal (e o cotidiano) também é político. De modo geral, os participantes autônomos procuram pautar suas ações, em ocasiões como essa, por princípios como “não há prática revolucionária sem forma revolucionária”; ou por visões semelhantes à exposta pelo marxista autonomista

português João Bernardo, em seu texto “Auto-gestão da sociedade prepara-se na autogestão das lutas”:

em qualquer luta importa mais a forma de organização das/os participantes do que o conteúdo ideológico inicial. A tomada de consciência faz-se através da possibilidade que cada pessoa tiver de colaborar na condução prática da luta, sem se limitar a ouvir doutrinas ensinadas por outras/os. [...] É a luta o fundamento e o principal motor dessa pedagogia, e a autonomia ou se aprende a partir de uma base prática ou não se aprende. Estes são critérios totalmente opostos ao do Estado capitalista (2008, p. 42-43).

Mais uma vez, há dificuldades de várias ordens a serem enfrentadas quando se juntam pessoas e grupos com culturas políticas tão distintas como partidos políticos e movimentos sociais autônomos. Mas acaba por ser uma experiência em que são construídas várias pontes entre esses movimentos e grupos.

É preciso ressaltar aqui a existência de variados graus de resistência dentro do movimento autônomo brasileiro no que toca à relação com partidos e entidades sindicais ou representativas (como CUT, UNE e Coordenação Nacional de Luta dos Estudantes – Conlute). Essas posições vão da franca impaciência a uma atitude mais tolerante e articuladora. Enquanto alguns integrantes consideram que a ideologia antipartidária pode ser preconceituosa e contraproducente, outros consideram que é difícil combinar ações quando as lógicas que as pautam são tão distintas. Seria o caso da diferença entre a lógica partidária ou de movimentos sociais que trabalham em uma estrutura hierárquica, ou mesmo daqueles que partilham de uma perspectiva marxista mais ortodoxa (focada exclusivamente na luta de classes) em relação à lógica autônoma. A esse respeito, uma ativista do MPL comenta:

a única coisa que nos une, em qualquer frente mais ampla de ação [com militantes partidários ou de movimentos sociais hierarquizados], é o anticapitalismo. No mais, divergimos em quase tudo, especialmente no que se refere à forma de ação. Assim, o máximo que podemos fazer é uma rede de solidariedade pautada por esse objetivo comum.

A forma de ação a que essa ativista se refere diz respeito, entre outras, à noção de que “os fins justificam os meios”, prática adotada historicamente por uma parcela significativa dos militantes institucionais de esquerda, em contraposição ao prefigurativismo, que costuma pautar as ações dos movimentos autônomos. A forma, portanto, converte-se em aspecto essencial da ação política, pois relaciona-se com os princípios que constituem a base da ação dos movimentos autônomos. Seja como for, a experiência da ocupação repercute, fundamentalmente, em seus participantes e nas relações que estabelecem entre si, constituindo-se, como estratégia de resistência, em uma oportunidade privilegiada para a ampliação e divulgação da perspectiva dos movimentos autônomos, por meio da intensa experiência cotidiana de seus princípios de atuação por parte dos integrantes do ato.

É bem verdade que nesses momentos surgem conflitos algumas vezes difíceis de contornar. Foram várias as queixas, principalmente das mulheres vinculadas ao movimento autônomo, quanto ao tratamento machista que receberam de alguns militantes não autônomos (institucionais ou independentes). As queixas incluíam desde um constrangimento por parte dos homens em ter uma mulher integrando a Comissão de Segurança até abordagens inconvenientes quando as moças dormiam na ocupação. Nesses casos, é possível perceber que muitas das atitudes padronizadas, adotadas pelo homem em nossa sociedade, são vistas de forma crítica e negativa pelas mulheres que integram a ocupação. Tais episódios não constituem uma exclusividade da relação entre autônomos e não autônomos, ou seja, problemas semelhantes também ocorrem no meio autônomo.

## AS OCUPAÇÕES COMO RITUAIS

As ocupações também poderiam ser vistas como rituais ou algo próximo a um momento de *communitas*, como delineado por Victor Turner (1974), em que as regras relacionadas à estrutura são temporariamente suspensas, e retomadas em momento posterior. De acordo com Turner,

é como se houvesse nesse caso dois “modelos” principais de correlacionamento humano justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com de “mais” ou de “menos”. O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como “comitatus” não estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo uma comunhão de indivíduos iguais, que se submetem em conjunto, à autoridade geral dos anciãos rituais (1974, p. 119).

As ocupações aqui estudadas constituem verdadeiros momentos de *communitas*. Nelas, os valores habituais relacionados à prática política em uma sociedade hierarquizada, com dominação patrimonial, machismo e organização em torno da democracia representativa são temporariamente suspensos, e regras voltadas para o estabelecimento de uma comunidade baseada em relações horizontais, mais igualitárias e consensuais passam a vigorar. As ocupações divergem, entretanto, da fórmula de Turner, por não se tratarem de comitês rudemente estruturados ou indiferenciados. Ao contrário, as relações igualitárias, nesse contexto, são arduamente trabalhadas, conversadas, discutidas, para serem consensuadas e estabelecidas.

Na abordagem da análise ritual desenvolvida por Mariza Peirano (2003), baseada nas contribuições de autores como Victor Turner, Edmund Leach, Stanley Tambiah, Charles Peirce e Roman Jakobson, toda ação social que se repete, e cujo desenrolar faz notar a presença de fases definidas, pode ser tratada como

rito social. Se nos ativermos ao sugerido por Peirano (2003), poderemos verificar muitas correspondências entre o processo desenrolado durante uma ocupação e aquele tratado pela autora.

Para Peirano, a passagem ritual, garantida por seu caráter performativo, se dá por três vias: a primeira corresponde ao poder performativo das palavras, quando dizer alguma coisa já é fazê-la; a segunda diz respeito à experiência vivenciada por participantes de uma performance que faz uso de múltiplos meios de expressão para atingir seu(s) fim(s); e a terceira refere-se aos valores e às percepções gerados da ação ritual. O ritual, lembra-nos Peirano, é persuasivo e promove uma (re)conceitualização em seus participantes, por meio da expansão dos significados das palavras e das ações. Citando a análise ritual desenvolvida por Christine Chaves sobre a marcha dos Sem Terra, a antropóloga observa:

Christine Chaves finalmente nos mostra como a eficácia da ação ritual reside no fato de acionar crenças culturais essenciais — crenças que constituem uma cosmologia — mas, ao mesmo tempo, questionar determinadas estruturas sociais. Nesse sentido, rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, permitindo desvendar mecanismos de diferenciação cultural e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação (e vice-versa). É na ação que homens e mulheres de carne e osso, para citar mais uma vez a autora, buscam transformar interesses e ideais em realizações concretas. *Rituais são, assim, bons para pensar e bons para viver.* A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles revelam-se trilhas, encruzilhadas e dilemas, e no processo, consegue-se, muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações (Peirano, 2003, p. 47, grifo da autora).

Os integrantes de uma ocupação saem, em certo sentido, “transformados” pelas experiências que lhes permitiram vislumbrar um mundo vivido sob outras regras. A suspensão da vida cotidiana e o ingresso em um momento atípico — pode-se dizer liminar — delineiam-se com clareza: o acampamento em um espaço que não se destina a habitação, cercado por

inúmeros profissionais da imprensa que midiaticizam diariamente suas imagens, colocando suas ações sob um foco contínuo; a constante entoação de cânticos e palavras de ordem; a realização de assembleias diárias (que também poderiam ser vistas sob seu aspecto ritual) para discussão dos próximos passos; e a tensão permanente provocada pelas ameaças de confronto com as forças policiais, tudo isso contribui para a geração de um ambiente ritualizado, separado da vida cotidiana, que instiga os ocupantes a apreenderem possibilidades e problemas na vivência concreta e compartilhada de seus ideais. A própria retirada dos ocupantes da CLDF, por meio da atuação da Polícia Federal, constituiu um fechamento exemplar da experiência ritual. Isso se deu quando os ocupantes foram carregados um a um, pela rampa da Câmara Legislativa, atravessando uma galeria formada, de um lado, por seus apoiadores, que os aplaudiam e entoavam palavras de ordem; de outro, por seus opositores (aqueles apoiadores que foram enviados pelo então governador Arruda, como se veio a saber posteriormente), que vaiavam e entoavam palavras de ordem contrárias. Naquele momento se vislumbrou, inclusive, o cenário com o qual o grupo se depararia a partir de então.

De fato, os acontecimentos vividos nos dias e nas semanas posteriores à desocupação da CLDF mostrariam o crescente confronto entre as forças contrárias ao governador e aquelas que o apoiavam. O melhor exemplo foi a ampla manifestação, realizada logo no dia seguinte à desocupação, em 9 de dezembro de 2009, em frente ao Palácio do Governo, quando um imenso contingente policial, montado a cavalo e armado com cassetetes e bombas de gás lacrimogêneo, agrediu manifestantes, repórteres e alguns transeuntes eventuais, transformando o evento em uma batalha campal.

Quanto aos efeitos da “ocupação-ritual”, pode-se dizer que a experiência fortalece as relações interpessoais e intergrupais dos ocupantes. Pode-se também sintetizar, em traços largos,



seu efeito sobre cada grupo de ocupantes. Os militantes institucionais familiarizam-se com a teoria e prática política autônoma, passando a respeitar e tentar partilhar (pelo menos nesses momentos e em alguma medida) desse estilo de ação. Essa familiaridade também leva a uma disseminação dos gestos, das palavras de ordem e do jargão autonomista para além dos limites dos grupos autônomos e a uma “absorção reinterpretada” por parte dos militantes e das organizações “institucionais”. Os ativistas autônomos desenvolvem maior tolerância e conjugam esforços com pessoas e grupos com pontos de vista distintos dos seus. E os participantes não atrelados a outras organizações começam a ter contato com uma cultura política diferente, muitas vezes aderindo (ao menos temporariamente) a novas frentes de lutas autônomas. Por fim, é possível constatar a centralidade da ocupação, que, ao constituir um universo (momento e local) onde a ideologia é plenamente vivida e um mundo novo é prefigurado, promove o empoderamento de seus integrantes — que, mesmo eventualmente obrigados a desocupar o local, sentem-se vitoriosos ao sair da empreitada.

Os efeitos da “ocupação-ritual” sobre seus participantes, entretanto, não são apenas simbólicos ou psicológicos, percorrendo o previsível roteiro estrutura > *communitas* > retorno à estrutura. Como pode ser observado no caso sob análise, não é possível ignorar que, entre os inúmeros fatores que contribuíram para a queda, prisão e posterior renúncia do governador José Roberto Arruda e, em seguida, a renúncia do vice-governador Paulo Octávio, a ocupação da Câmara Legislativa e a subsequente formação da frente Fora Arruda e Toda Máfia foram eventos decisivos. É bom lembrar a incredulidade geral quanto a desdobramentos do processo político instaurado (a queda ou renúncia do governador e seus aliados) ou o espanto causado na maioria das pessoas da cidade quando o governador foi preso, às vésperas do carnaval de 2010. Vale recordar também como uma grande parcela dessa população já se considerava satisfeita com

a simples substituição deste pelo vice, Paulo Octávio. Tratou-se ali de um típico “embate político” em que, de um lado, os setores vinculados à estrutura de poder vigente testavam os limites de acomodação dos fatos, na tentativa de causar o menor abalo possível a essas estruturas; e, de outro, estavam as forças que exigiam uma reparação maior e pressionavam por mudanças mais consistentes.

A insistência do movimento Fora Arruda e Toda Máfia em permanecer atuando — realizando atos e passeatas pelas cidades do Distrito Federal, promovendo manifestações e fazendo pichações em frente às casas dos envolvidos nas denúncias, entre outras ações — certamente contribuiu, com sua repercussão na mídia, para que as diversas instâncias institucionais envolvidas lembrassem que algo mais efetivo deveria ser feito para que a normalidade institucional fosse recuperada. Mesmo o retorno à “normalidade”, com a posterior eleição indireta do governador Rogério Rosso, em 19 de abril de 2010, não se deu necessariamente ao mesmo ponto em que se encontrava a estrutura antes da eclosão dos momentos de *communitas* aqui relatados. Os movimentos sociais continuaram disputando — fortalecidos pela experiência pregressa — a conformação sociopolítica da capital federal com as demais forças sociais e políticas da sociedade.

Após esse episódio e antes das manifestações de junho de 2013, outros embates de caráter autônomo foram travados no DF, entre os quais merece ser ressaltada a intensificação da luta pela manutenção do Santuário dos Pajés em 2011. Nesse processo, houve um enfrentamento relativamente longo, intenso e radical entre, de um lado, ativistas autonomistas e partidários — que, em seus momentos mais intensos, adquiriram a conformação de um grupo muito similar àquele que atuou na ocupação da CLDF, com o acréscimo de vários participantes — e, de outro, as empreiteiras responsáveis pela construção do Setor Noroeste, o GDF, a polícia, a mídia e a justiça locais. Nessa batalha, por meio

de uma decisão judicial, em 2012, foi preservado o direito do Santuário dos Pajés de permanecer incrustado no seio de um dos mais caros e ambiciosos projetos imobiliários da capital do país.

### CONCLUSÃO: “AMANHÃ VAI SER MAIOR!”

O MPL–DF e os movimentos sociais autônomos em geral exemplificam a diversificada cultura política em constituição na contemporaneidade, especialmente entre jovens, que atua com base em princípios distintos dos vigentes no sistema político regido pela democracia representativa. Adeptos de uma noção de radicalidade política que transcende e confronta a institucionalidade, os novos atores estão longe de negar a importância da atuação política. Ao contrário, propõem uma reconceitualização do fazer político. Dessa forma, vão criando ou readaptando novas e velhas formas de ação, embasadas em uma necessidade de participação política direta, descentralizada, des-hierarquizada e autônoma, mais compatíveis com noções como a de “democracia direta” ou “democracia real”. Assim, esses movimentos remetem ao que Ribeiro define como *transnacionalidade*, ou seja, a ocorrência de um processo de “reformulação de identidades tanto quanto de subjetividades, no que diz respeito às relações das esferas pública e privada” (2000a, p. 467). Tal processo se dá na medida em que as transformações sofridas por instituições e sujeitos políticos vinculados à lógica do capitalismo fordista e o conseqüente enfraquecimento de seus poderes de agência, com a noção de fragilização do Estado-Nação, conduzem ao surgimento de novas forças e atores.

Por outro lado, a crescente necessidade de “participação sem intermediários” se relaciona, como lembra Castells (2012), com o advento das tecnologias de comunicação e informação, que promovem e possibilitam o estabelecimento de relações mais diretas e não mediadas por organizações ou estruturas formais

(embora esse seja um campo sujeito a muitos desdobramentos, em andamento). A noção e o anseio de participação direta também é consequência do desgaste das velhas fórmulas instituídas pela democracia representativa, seus “representantes” e seus crescentes vínculos com um sistema político-econômico global.

As ações diretas, por sua vez, parecem mais ajustadas a esse novo contexto e, como vimos no caso enfocado, estão longe de implicar ações espontâneas ou impensadas. Mesmo em seu aspecto ritual, as ocupações como um exemplo desse tipo de ação são fruto (ao mesmo tempo que as promovem) de reflexões e reconceitualizações em seus participantes e nos demais atores do contexto em que se inserem. Lembrando George Katsiaficas (2006), as ocupações, da mesma forma que outras estratégias de ação, constituem mecanismos pelos quais movimentos sociais desempenham um papel fundamental na sociedade, desbravando horizontes e configurando novos imaginários, onde muito do que é convencionalmente considerado impossível ou improvável em uma conjuntura e/ou sociedade passa a tornar-se possível.

## **PARTE II**

*Desenvolvimento, Ambientalismo e Indigenismo*

***OTRA COSA ES CON GUITARRA:***  
**A PLURINACIONALIZAÇÃO DA BOLÍVIA E**  
**OS IMPASSES DO DESENVOLVIMENTO**

*Renata Albuquerque de Moraes*

Del pasado uno no puede liberarse sino cuando lo destruye o, al menos, cuando lo puede comprender en su ultimidad material y convertirlo en un tributario del presente en lugar de que sea su amo (Zavaleta Mercado, 2008, p. 47).

Se mil pessoas contam uma história mil vezes, o ditado diz que ela vira verdade. Ainda, se mil pessoas contam a mesma história mil vezes, há a possibilidade de que desabrochem mil recriações de um mesmo evento, cada uma delas impregnada por experiências e pontos de vista diferentes. Outras mil verdades. Quando resolvemos escutar algumas dessas histórias e, a partir delas, recriar um cenário social e político no qual eventos interessantes se desdobram, precisamos estar cientes de quem são seus narradores: personagens, observadores ou pretensamente oniscientes. Independentemente do tipo de narrador que encontramos em nossas pesquisas, é preciso revisitar nossos vínculos com eles na hora de nos apoiarmos em suas versões da história para construirmos nossa narrativa. Este capítulo conta histórias sobre o Território Indígena e Parque Nacional

Isiboro Sécore (TIPNIS), localizado nas terras baixas bolivianas.<sup>1</sup> É a tentativa de sistematizar minha experiência de encontro com muitas versões de uma mesma história: a história da vida e da luta dos povos indígenas do TIPNIS em um Estado plurinacional. Ao mesmo tempo, busco compreender o que isso significa diante dos debates sobre desenvolvimento engatilhados por novas formulações aparentemente aceitas pelo Estado boliviano.

Já eram quase nove e meia da noite de 17 de abril de 2013. Estávamos na beira do Rio Mamoré havia várias horas e fazia algum tempo que cerca de dez mulheres haviam começado a construir uma cozinha provisória para preparar a janta para todos. Eu e uma ativista de La Paz resolvemos nos aproximar daquele acampamento para ver se a comida já estava pronta. O tempo de espera em Puerto Varador se devia à expectativa pela saída do barco para o Centro de Gestión del TIPNIS, onde ocorreria o XXXI Encuentro de Corregidores del TIPNIS. Trata-se do principal espaço de organização política do território, que reúne anualmente os “corregidores do TIPNIS”, isto é, as lideranças mais importantes de cada comunidade daquele território indígena que também é parque nacional.

Ainda estávamos terminando de comer quando três ou quatro dirigentes de diferentes organizações indígenas que representam o território se aproximaram apressados, pedindo que a cozinha fosse imediatamente desmontada e que todos entrassem nos barcos. Em poucos minutos, todos já estavam dentro das embarcações; ansiosos e preocupados, mas muito satisfeitos. Não tínhamos nos afastado nem três metros das margens do Rio Mamoré quando vimos algumas motocicletas

---

<sup>1</sup> Terras baixas: “toda a parte não andina da Bolívia é considerada como terras baixas. Estende-se desde os pés dos Andes até o Mato Grosso brasileiro; abarca cerca de 70% do território nacional, inclui os departamentos Beni, Santa Cruz, Pando, Tarija e parte de La Paz e Cochabamba. Conecta-se com as terras altas através das regiões intermediárias chamadas ‘subandinas’ ou ‘valles’” (Svabó, 2008, p. 651). A tradução desta e de outras citações foi realizada por mim, do espanhol para o português, para facilitar a leitura do texto.

da polícia chegando, e então pude entender que a satisfação se devia a termos conseguido zarpar antes da chegada dos policiais. Todos aplaudimos o momento. Acontece que as organizações finalmente tinham conseguido a liberação do Sustancias Controladas (um órgão do Vice-Ministério de Defesa Social e Substâncias Controladas, subordinado ao Ministério de Governo) para viajarem até o TIPNIS com gasolina nas embarcações. Mas, segundo aqueles dirigentes, a polícia tinha recebido ordem de apreender os galões, daí a pressa em sair do Puerto Varador, que fica a mais ou menos uma hora da cidade de Trinidad e onde estávamos desde as três da tarde do mesmo dia, depois de uma pequena viagem na caçamba de um caminhão.<sup>2</sup>

A espera pela viagem não tinha começado aí. Recebi a autorização para viajar ao Encuentro de Corregidores em 8 de abril, durante uma reunião das organizações indígenas internacionais latino-americanas em Santa Cruz de la Sierra da qual participei como observadora. Foi uma dirigente da Central Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia, nascida no TIPNIS, quem me autorizou a viajar com ela a Trinidad para então apresentar meu pleito de viajar ao Encontro de Corregidores com os segmentos do movimento indígena que atualmente fazem oposição ao governo de Evo Morales. Três dias depois daquela reunião, estava em Trinidad, capital do departamento de Beni, onde estão sediadas a Subcentral do TIPNIS, a Subcentral de Comunidades do Rio Sécore e outras organizações indígenas

---

<sup>2</sup> A Subcentral do TIPNIS, que organizava aquele acampamento do qual nos aproximamos, é uma organização política local fundada em 1988 e reconhecida legalmente como responsável pelo TIPNIS em junho de 2009, quando o governo boliviano lhe entregou o título do território. Representa as comunidades do TIPNIS localizadas no Rio Isiboro e no Rio Ichoa e é a principal organização política indígena do TIPNIS, apesar de não ser a única. Por ser uma organização política local, a Subcentral do TIPNIS é afiliada a uma Central Indígena regional, no caso, a Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEM-B). As centrais indígenas regionais das terras baixas da Bolívia são agrupamentos de diferentes subcentrais locais e se reúnem na Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (Cidob).



locais e regionais.<sup>3</sup> Os planos originais das organizações previam o início do Encuentro para 15 de abril, mas a impossibilidade de viajar sem a autorização para o combustível emitida pelo Sustancias Controladas o atrasou.

Durante a semana em que estive alojada na sede da Subcentral do TIPNIS esperando por nossa saída para o Encuentro, ativistas, intelectuais, militantes dos direitos humanos e políticos de diferentes partes da Bolívia começaram a chegar para a viagem. Cada um contava uma versão da história sobre o porquê de a Subcentral não conseguir a permissão para o transporte do combustível. A divisão departamental da Defensoria Pública estava mobilizada, advogadas de La Paz também. Todos buscavam a permissão para viabilizar o encontro. Era unânime a opinião de que a permissão não saía por motivos políticos, de que a realização da atividade não era do interesse do governo nacional, de que impedir os indígenas de entrarem em seu território era só mais uma prova do caráter arbitrário do governo de Evo Morales: “ahí están, nos están limitando sobre el combustible, por ultimo están ahí mandando sus militares, nos están limitando, nos piden otra cosa y otra cosa, otra documentación” (11 de maio de 2013, em Trinidad). *Doña* Plácida Muiba, presidente do diretório de mulheres da Subcentral Sécure, denunciava o que considerava *un atropello* do governo contra o movimento indígena e concluía: “y creo que eso no es el Vivir Bien”.<sup>4</sup>

Independente da veracidade dos fatos nos argumentos apresentados por aqueles com os quais eu embarcaria ao TIPNIS, as preocupações daquelas pessoas em relação ao governo eram verdadeiras. Ao final de sua segunda gestão como presidente

<sup>3</sup> Apesar de não partilhar do título do território com a Subcentral do TIPNIS, a Subcentral do Sécure é uma organização política indígena que representa as comunidades do TIPNIS localizadas no Rio Sécure.

<sup>4</sup> Todos os entrevistados mencionados neste texto autorizaram por escrito o uso de seus depoimentos e a divulgação de seus nomes. Nos três casos em que o anonimato foi exigido, ele foi preservado. Os trechos das entrevistas permanecem em espanhol para transmitir ao leitor a vivacidade e o ritmo dos depoimentos, que poderiam se perder na tradução.

da Bolívia (2006–2009 e 2010–2014), Evo Morales era visto por setores significativos dos povos indígenas de seu país como um inimigo e um traidor, e no centro desse conflito estava o projeto de construção de uma estrada prevista para atravessar o coração do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécore, um dos maiores territórios indígenas da Bolívia. Durante minha pesquisa de mestrado, entre 2012 e 2013, convivi com essas opiniões expressas em diferentes situações (Moraes, 2014). Viajei ao TIPNIS em duas ocasiões, primeiro rumo a esse Encontro de Corregedores e depois acompanhando uma comissão que se dirigia à comunidade de San Pablo para responder à convocatória de corregedores que resolveram paralisar uma atividade organizada por segmentos indígenas e camponeses do TIPNIS favoráveis à construção da estrada.

Esse, sem dúvida, foi um dos momentos mais importantes da minha pesquisa. Além de redefinir minha relação com os dirigentes e *comunarios* (aqueles que vivem nas comunidades) do TIPNIS, redefiniu os rumos da investigação. Apesar de naquele momento eu reconhecer a importância de tentar me relacionar também com as organizações indígenas que pediam pela construção da estrada, foi com o segmento em resistência que viajei pela primeira vez ao TIPNIS; foi em sua sede que me alojei nas vezes em que estive em Trinidad; e foi ao chamado deles que respondi quando planejavam enfrentar, dentro do TIPNIS, os representantes indígenas da política governamental. É por isso que apresento rapidamente a situação que fortaleceu a posição em campo que eu ocupava mesmo que ocasionalmente.

Já estava no começo do meu terceiro mês na Bolívia, em junho de 2013, realizando algumas entrevistas em La Paz. No meio da manhã, recebi uma ligação de um dos dirigentes do TIPNIS, me convidando para voltar a Trinidad com urgência: eles estavam planejando entrar outra vez no TIPNIS nos próximos dias para paralisar a realização de um encontro de corregedores

convocado pelo segmento que reivindicava a construção da estrada — supostamente, o I Encuentro de Corregidores del TIPNIS. De acordo com esse dirigente, o encontro convocado não tinha legitimidade, pois não havia sido planejado com as outras organizações políticas locais, a Subcentral do TIPNIS e a Subcentral do Sécure. Além disso, apresentando-se como “primeiro” encontro de corregedores, o espaço ignorava mais de trinta anos de história da vida política na região.

Era o presidente do Consejo Indígena del Sur (Conisur), região ao sul do Parque Nacional, quem havia convocado o encontro a ser paralisado. Além de indicar uma região do TIPNIS, o Conisur é uma organização indígena camponesa que representa os moradores do Polígono Sete, parte do Parque Nacional, mas não do Território Indígena, e que por isso tem sua vinculação ao TIPNIS constantemente questionada. Trata-se uma área separada do resto do território pela *línea roja* (a linha vermelha), um limite estabelecido entre a área colonizada e o território indígena em 1990, na qual vivem colonos (pessoas que vivem nas parcelas de terra denominadas de colônias) e plantadores de coca, principalmente. Denunciando ingerência, os segmentos que resistem ao projeto viário planejavam ir à comunidade de San Pablo paralisar o *supuesto encuentro* e me convidaram para participar da viagem.

Decidi ir. Mas a data de minha chegada a Trinidad coincidiu com a data de uma entrevista agendada por telefone com um dos dirigentes favoráveis ao projeto viário, e naquele momento percebi que seria impossível continuar tentando trabalhar com os dois segmentos envolvidos no conflito, como procurava fazer desde que havia chegado à Bolívia, em abril daquele mesmo ano. Os dirigentes do segmento favorável à estrada tinham muita desconfiança a meu respeito, mesmo que me concedessem entrevistas ocasionalmente. Desconfiavam que eu trabalhasse como assistente técnica *de los del otro lado*, e imaginei

que tentariam impedir minha viagem de volta ao território caso se inteirassem dos meus planos de retornar ao TIPNIS com os segmentos em resistência. Decidi não fazer a entrevista naquele momento. Além dos vinte dias que passei no território, estive outros vinte dias com os dirigentes do segmento contrário à estrada em Trinidad. Durante esses dias, fiquei acampada na sede da Subcentral do TIPNIS, primeiramente, e depois na sede da Subcentral do Sécure. Passava todas as horas dos meus dias entre os dirigentes e suas famílias, além de corregeadores ou *comunarios* TIPNIS que, por diferentes razões, às vezes estão em Trinidad. Toda essa temporada junto dos segmentos em resistência criou laços de confiança e de amizade que reforçavam a desconfiança daqueles que pediam a construção da estrada. Quando decidi cancelar minha entrevista e acompanhar a comissão que outra vez se dirigia ao TIPNIS, defini que meus diálogos privilegiados seriam com os dirigentes e *comunarios* que se opunham às políticas de desenvolvimento do governo de Evo Morales.

Mas, apesar da importância dessas histórias para minhas reflexões sobre os múltiplos significados da plurinacionalização da Bolívia, por ora é suficiente que estejam claras as dificuldades de trabalhar com segmentos que estão disputando pela construção ou não da estrada e também pelo significado desse projeto viário em relação aos seus direitos como indígenas em um Estado plurinacional. Por esse motivo, ao redefinir meu lugar em meio a todas essas polêmicas, construí uma pesquisa muito mais atenta às vozes da oposição do que daqueles que ainda reivindicavam os rumos do processo de transformação do país, protagonizado por Morales e seu partido.

Considera-se que a fundação do Estado Plurinacional da Bolívia ocorreu em 22 de janeiro de 2010, dia em que Morales assumiu seu segundo mandato. Mas, com a aprovação da nova Constituição Política do Estado, em 2009, e com a redação, em 2006, de um Plano Nacional de Desenvolvimento que

negava a lógica desenvolvimentista e propunha em substituição o *Vivir Bien*, já era possível identificar o início de um processo de profundas transformações no país. Falava-se da construção de uma *Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien* (Bolívia, 2007). Ainda em curso e tomado por contradições, na prática esse processo refundacional engendrava grandes projetos orientados pelo desenvolvimentismo clássico. Como dizem na Bolívia, apesar do bom-tom dos discursos do presidente boliviano no cenário internacional no que se refere à garantia dos direitos das populações indígenas, *otra cosa es con guitarra*. Esse ditado, que já foi utilizado por Xavier Albó (2011a) para discutir a noção de *Vivir Bien* naquele país, se refere à dificuldade de manter uma mesma afinação em situações diferentes, de se manter afinado tanto no discurso quanto na prática, com ou sem *guitarra*. Evo Morales desafina quando outros sons interferem em seu discurso “pachamâmico” (Stefanoni, 2012, p. 30). Sua gestão é emblema das contradições que envolvem uma tentativa parcial de superação do desenvolvimentismo clássico. Batalhas políticas e ideológicas desta e de outras ordens se dão no seio de um Estado em transformação, que sinaliza esforços de reconhecimento da história e da importância das nações e povos indígenas do país.

## A CONSTRUÇÃO DA BOLÍVIA PLURINACIONAL

Desde sua independência, em 1825, e mesmo antes disso, a história da Bolívia é marcada por constantes disputas em nome da autonomia de suas tantas nações e povos indígenas, por confrontos territoriais intensos com os países com os quais faz fronteira, por conflitos em torno de seus recursos minerais e por tantos outros problemas que os países latino-americanos enfrentam, de maneira geral, desde os tempos da colonização. Muitos desses problemas hoje são discutidos no campo do desenvolvimento, mas sua existência antecede o momento da

consolidação desse campo como realidade político-social ou objeto de investigação e reflexão teórica. De acordo com Gustavo Lins Ribeiro,

o campo do desenvolvimento é constituído por atores que representam vários segmentos de populações locais (elites locais e líderes de movimentos sociais, por exemplo); empresários privados, funcionários e políticos em todos os níveis de governo; pessoal de corporações nacionais, internacionais e transnacionais (diferentes tipos de empreiteiros e consultores, por exemplo); e pessoal de organizações internacionais de desenvolvimento (funcionários de agências multilaterais e bancos regionais, por exemplo). As instituições são parte importante desse campo; elas incluem vários tipos de organizações governamentais, organizações não-governamentais, igrejas, sindicatos, agências multilaterais, entidades industriais e corporações financeiras. A estrutura e a dinâmica de cada campo de desenvolvimento estão marcadas por diferentes capacidades de poder e interesses que são articulados por meio de processos históricos de estruturação de redes (2008d, p. 110-111).

Rossana Barragán (2011) nos oferece um interessante debate sobre como os temas que hoje são abarcados no campo do desenvolvimento já eram trabalhados na Bolívia desde a primeira metade do século XIX, quando o termo ainda não era mobilizado da maneira como passou a ser. Riqueza e miséria, barbárie e civilização, atraso e progresso: a vida política e econômica boliviana já era pensada em termos dicotômicos antes mesmo do apogeu do desenvolvimentismo e de seu oposto complementar, o subdesenvolvimento. A autora nos apresenta a figura *del Aldeano*, um ilustrado desconhecido que, em 1830 (cinco anos depois da independência do país), já refletia sobre as maneiras como a Bolívia poderia converter-se em uma nação rica. Para esse personagem imaginado, a solução estaria no fortalecimento do mercado interno, na produção e no investimento em agricultura e na indústria fabril. Ainda em meados do século XIX, outro personagem fez uma instigante leitura da realidade boliviana: *El Ciudadano*, que escreveu em 1842 sobre a importância de o Estado boliviano consolidar medidas de proteção ao mercado nacional.

No texto que Barragán apresenta em seu trabalho, *El Ciudadano* discorre sobre a necessidade de defender a Bolívia: “não pretendemos ofender ninguém e não nos opomos ao comércio exterior, a não ser quando, por ter sido realizado com imprudência e talvez devido, em parte, aos cálculos de um fatal egoísmo, destruiu e destrói as indústrias do país” (*El Ciudadano*, 1842, s.p. *apud* Barragán, 2011, p. 67). Desses autores pode-se extrair o reconhecimento de que os debates sobre a necessidade de reorganização da economia boliviana a partir de uma lógica nacional própria, no que se refere a sua política econômica internacional e ao seu modelo nacional de produção, se fazem presentes no mínimo desde os primeiros anos após a independência:

se tudo é diferente e ainda oposto [na Bolívia em relação à Europa,] como foi possível acreditar e ainda pensar que uma mesma causa produza efeitos iguais em circunstâncias diferentes e contrárias? O fato de que o livre comércio nos povos civilizados e industrializados seja bom não pode implicar que assim o seja na Bolívia, porque se as circunstâncias são distintas, os resultados também deverão ser (*El Ciudadano*, 1842, p. 7 *apud* Barragán, 2011, p. 69).

A história da Bolívia é repleta de movimentos e momentos políticos de contestação ao modelo econômico nela adotado, processos que não foram capazes de isolar o país das consequências das tendências econômicas orquestradas transnacionalmente, mas que o marcaram com tentativas constantes de construção de uma experiência nacional autorreferenciada. Na segunda metade do século XX, o modelo de desenvolvimento que ainda era imperante se consolidou em escala global como uma “ideologia/utopia” hegemônica (Ribeiro, 2008d, p. 117), e seus efeitos atingiram a Bolívia tanto quanto outros países da América Latina e de outras regiões, a partir de então taxados e tratados como subdesenvolvidos. Consolidou-se na Bolívia mais um modelo econômico baseado na exportação de produtos primários e na dependência do capital estrangeiro, apesar dos constantes esforços de organização de uma economia protegida. Seus recursos

naturais foram usurpados e as nações e povos indígenas, maioria da população que vive naquele território, foram submetidos à ordem simbólica e cultural ocidental-capitalista (Acosta, 2011). A atual experiência boliviana é uma das expressões de reação a esse processo homogeneizador, mas, como Barragán e outros intelectuais bolivianos destacam, essa busca por um modelo genuinamente nacional antecede em muitas décadas os processos políticos protagonizados por Evo Morales e pelo MAS (Movimiento al Socialismo, partido de Morales).

Ao final do século XX e nos primeiros anos da década de 2000, importantes episódios redefiniram o cenário político nacional da Bolívia. Em 1999, levantes populares protagonizados pelos plantadores de coca abriram espaço para uma contestação direta às políticas neoliberais que conduziam o país até então. A Guerra da Água, que ocorreu entre dezembro de 1999 e abril de 2000, paralisou o país contra a privatização da água pela multinacional estadunidense Bechtel e iniciou um “novo ciclo de mobilizações revolucionárias”, como afirma Everaldo de Oliveira Andrade:

a nova situação rompeu os obstáculos para uma aliança social mais ampla das forças sociais mobilizadas. Para surpresa dos observadores distantes, um novo bloco popular organizou-se e a candidatura de Evo Morales e do MAS capitaliza grande parte desse movimento e consegue 20,94% dos votos para a presidência nas eleições de 2002 (2007, p. 174-175).

O cenário político boliviano experimentava o início de um processo de transformação. Em setembro de 2003, milhares de pessoas protestaram contra a exportação do gás boliviano ao Chile, abrindo um debate em todo o país sobre “a situação nacional de pouco desenvolvimento” (Andrade, 2007, p. 175) e culminando na renúncia do então presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (1993–1997 e 2002–2003). Terminada a Guerra do Gás, o governo de Carlos Mesa (2003–2005), que recebia o apoio crítico de Evo Morales e do MAS, organizou um referendo



sobre a gestão dos hidrocarbonetos bolivianos — sinal de que o modelo de desenvolvimento nacional ainda pautava as principais atividades políticas do país. Mesa desconheceu o resultado do plebiscito que decidiu pela revogação da lei que concedia a exploração dos hidrocarbonetos a empresas estrangeiras, reiniciando a crise política boliviana. Foi nesse cenário que, em 2005, “a candidatura presidencial de Evo Morales aparece como uma resposta e uma saída para amplos setores das massas populares jogadas na miséria pelos longos vinte anos de aplicação dos planos neoliberais” (Andrade, 2007, p. 177), dando início a um ciclo de transformações políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais. Instaurava-se *el proceso de cambio*.

A partir da eleição de Morales em 2005, por maioria absoluta dos votos, o ritmo das transformações políticas no país foi acelerado. Uma das principais plataformas políticas do governo foi a elaboração da nova Constituição, que previu a refundação do Estado boliviano como um Estado plurinacional, no qual estaria garantido o direito à livre determinação e ao reconhecimento das instituições e entidades territoriais de todas as *naciones y pueblos indígena originário campesinos* (artigo 2º). Motivo de dissenso entre o movimento indígena e os constituintes, o termo *indígena originario campesino* aparece no singular, como uma unidade, na nova Constituição Política do Estado (CPE) para delimitar esses sujeitos de direito. Apesar de concordar que as diferenças profundas entre a vida dos indígenas e a dos camponeses na Bolívia, principalmente no que se refere à titulação coletiva ou individual da terra, exigiriam que esses grupos fossem diferenciados na CPE, trabalharei com o termo tal como ele aparece na Constituição quando me referir aos sujeitos de direitos estabelecidos pela Carta Magna.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Para mais informações sobre essa discussão, conferir Xavier Albó e Carlos Romero (2009) e Schavelzon (2010).

As análises sobre a nova CPE foram bem variadas entre as pessoas entrevistadas durante minha pesquisa de mestrado, mas no geral há uma aguda crítica à dificuldade do governo de Morales em operacionalizar políticas públicas balizadas pelos mesmos princípios políticos que organizaram o processo constituinte. Pedro Nuny, ex-dirigente do movimento indígena das terras baixas, sintetiza a maioria dos testemunhos sobre o significado da CPE e do processo de construção do Estado plurinacional: “creo que la estructura del Estado boliviano, del Estado plurinacional, aún todavía le está costando realmente de despojarse. Como disse Nuny, “las estructuras ya ancladas que no permiten todavía verdaderamente vivir un proceso que nos permitan alcanzar el Vivir Bien” (entrevista em 22 de abril de 2013, no Centro de Gestão do TIPNIS). A estrutura estatal não consegue se liberar do passado para enfrentar os novos desafios introduzidos pelas mobilizações populares. Essa afirmativa é importante, já que aponta para os limites do Estado como instituição que pode ser transformada. Voltarei a ela ao final.

Para Emílio Noza, atual presidente de um dos segmentos da Subcentral do Sécuré, apesar de a Constituição ser formada por artigos que preveem a garantia de uma série de direitos às nações e povos *indígena originario campesinos* do país, “estos artículos hasta ahora han sido atropellados. En otras palabras decimos, son violados por este gobierno”.<sup>6</sup> Na mesma entrevista, o dirigente afirma que

estamos reconocidos en la Constitución de este país pero ese reconocimiento no se nos aplican, no se nos respectan, no se nos valora, por lo cual es la movilización grande que hay ahora con los pueblos indígenas... y no solamente ya los indígenas de tierras bajas sino que también los indígenas de tierras altas que son del occidente. Entonces eso es lo que se ve ahora en este gobierno actual que tenemos (19 de abril de 2013, no Centro de Gestão do TIPNIS).

---

<sup>6</sup> A Subcentral do Sécuré e outras organizações indígenas estão divididas. Nesses casos, existem dois presidentes e dois diretórios paralelos; cada um desses segmentos reivindica ser o legítimo.

Como mencionado, em setembro de 2006 foi aprovado o novo Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) do país: o *Plan Nacional de Desarrollo 2006–2011: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien*, que aponta, já na apresentação, pretender ser “a base do início do desmonte do colonialismo e do neoliberalismo no país” (Bolívia, 2007, p. i). Assim, antecipava-se às projeções do texto constitucional boliviano que seria aprovado três anos depois. Além de discutir uma nova concepção de desenvolvimento, o plano se propunha a ser o embrião de alternativas de futuro para nações e povos *indígena originario campesinos* da Bolívia. Sugeria a implementação de projetos de desenvolvimento focados no *Vivir Bien*, noção mais ampla que a de bem-estar prometida pelo desenvolvimentismo (Bolívia, 2007). O desenvolvimento focado no *Vivir Bien* deveria extrapolar o campo do econômico, ambicionando garantir o reconhecimento, o prestígio social e a dignidade de todos os povos e nações *indígena originario campesinos* da Bolívia. Para tanto, o PND de 2006, assim como a CPE de 2009, falou da necessidade de consolidar a Bolívia como um país autônomo e soberano, com espaço para a realização de todos os modos de vida de seus povos.

Morales foi o primeiro presidente do Estado boliviano declarado indígena; assumiu a frente de um país formado por 36 nações e povos indígenas e originários, que compõem 63% da população. Existem críticas à “indigenidade” do presidente boliviano, principalmente partindo das organizações indígenas das terras baixas. Não cabe a este trabalho ou a minha pesquisa discutir a pertença de Evo Morales a algum povo ou nação indígena, mas não poderia deixar de destacar que esse debate é feito entre os grupos com os quais trabalhei. Em oito das trinta entrevistas realizadas, Morales foi

chamado de *presidente cocalero* — categoria mobilizada estrategicamente para demarcar seu lugar de não indígena.<sup>7</sup>

Presidente do MAS e líder do movimento de *cocaleros*, camponeses cultivadores da folha de coca, Morales se elegeu com uma plataforma política declaradamente anti-imperialista, reinaugurando a história política do país. Com esse programa, conseguiu 53,74% dos votos e foi eleito em primeiro turno — fato que não acontecia há mais de trinta anos na Bolívia. Para toda a América Latina, o significado de sua eleição e dos processos políticos que ele protagoniza é gigantesco. Segundo Álvaro García Linera, intelectual boliviano e atualmente vice-presidente do país, a eleição de Morales significou o surgimento de “um novo sistema político, no qual se reconfiguram cinco aspectos”. García Linera refere-se “[às] características classistas e culturais do novo bloco de poder estatal, [às] novas forças políticas duradouras do país, [às] novas gerações de lideranças, [à] distribuição territorial do poder estatal e, claro, [ao] novo sistema de ideias antagonizáveis a curto e a médio prazos” (2010, p. 339).

Para Antônio Torres, diretor-geral de planejamento do Ministerio de Planificación del Desarrollo, a eleição de Morales repercutiu principalmente no acesso dos segmentos indígenas à vida política nacional, proporcionando que setores significativos da população boliviana já não fossem “relegados”: “no vamos a decir que el anterior Estado los haya invisibilizado, eso sería también injusto, pero los ha relegado, los ha relegado mucho” (entrevista em 11 de junho de 2013, em La Paz). Um dirigente

---

<sup>7</sup> Essa porcentagem da população boliviana declarada indígena é referente ao censo de 2001. Em 2012, o Barómetro de las Américas 2012 de Lapop (Proyecto de Opinión Pública en América Latina) publicou que 72% da população boliviana se declarava indígena ou originária. Em agosto de 2013, os resultados do censo de 2012 foram divulgados: 69% da população do país declarou não pertencer a nenhum povo ou nação *indígena originario campesino*. O censo está sendo questionado e avaliado por órgãos ligados ao Banco Mundial, à Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal) e à Organização das Nações Unidas (ONU).

da Subcentral do Sécure, que preferiu o anonimato, apresentou a seguinte consideração sobre o significado da eleição de Morales:

nosotros ahora ya tenemos más participación en las administraciones públicas, por decir. Más antes uno tenía que tener buena corbata, uno tenía que tener pendiente de oro, tenía que tener un reloj de oro, buenos zapatos brillantes, buena ropa, y así lo recibían. Ahora la diferencia, la diferencia es que ahora un indígena puede ir hasta el palacio, aunque con chinela y todo, entonces, esa es la diferencia. Entonces el cambio que hay ahora, el derecho de nosotros como pueblos indígenas tenemos más participación, y eso es que a muchos no les parece, no les parece a mucha gente que nosotros cambiemos, que tengamos más acceso a lo que nosotros como indígenas merecemos.

Os dois documentos mencionados anteriormente, o PND de 2006 e a nova Constituição, comprovam o imenso potencial das transformações propostas, que, em grande medida, expressam o projeto caracterizado por Linera como um novo sistema político. Mas o caso do TIPNIS revela que o potencial transformador do *proceso de cambio* pouco tem sido explorado no que se refere à promoção de políticas públicas, principalmente aquelas preocupadas com a criação de infraestrutura, que não atropelem o almejado direito dos povos indígenas ao controle de seus territórios e de seus ritmos de vida — de seus tempos históricos, que são os ritmos e os sentidos dos movimentos das sociedades (Tapia, 2011, p. 19). Para Nazareth Flores, presidente de um dos segmentos da Central de Pueblos Indígenas del Beni, uma das organizações políticas indígenas regionais das terras baixas bolivianas,

lo que [el gobierno] ha ocasionado es división, pelea entre familia, entre hermanos, entre organizaciones... eso es lo que ha causado este modo de Vivir Bien del gobierno, esto que está metiendo que quiere erradicar la pobreza en el TIPNIS, causar pelea, divisionismo, eso es lo que quiere el gobierno, ese es su... yo me pregunto y te pregunto ¿Ese será su buen vivir de él? ¿Esas serán sus nuevas estrategias?, ¿esas serán su avance como gobierno?, o como dijo él, ¿eso será su proceso de cambio? (entrevista em 10 de maio de 2013, em Trinidad).

A retórica revolucionária que atravessa os discursos de Morales e do MAS sobre o processo de transformação da Bolívia não diminui o fato de estarmos diante de um processo de reformas parciais que convivem com as antigas oligarquias nacionais e com o modelo econômico desenvolvimentista herdado. Foi preciso, durante minha pesquisa, colocar esse desejo pela transformação em debate, duvidando sempre das tentativas de construção de explicações coerentes que justificassem políticas de desenvolvimento. A proposta de refletir sobre o manejo da ideia de desenvolvimento na Bolívia tem origem na identificação das particularidades do processo de transformação do país, que relançou os debates sobre as possibilidades de institucionalização de modos alternativos de produzir e projetar a vida. Mesmo assim, as populações do TIPNIS ainda estranham os projetos de desenvolvimento do governo nacional, estranhamento que corrobora a tese de que uma coisa é a importância desse processo de transformações institucionais e outra é a eficácia desse processo em mudar a realidade das populações indígenas do país.

### ***OTRA COSA ES CON GUITARRA***

Las estructuras ya ancladas no permiten todavía verdaderamente vivir un proceso que nos permitan alcanzar el Vivir Bien. El hecho que tengamos una nueva Constitución no quiere decir que los pueblos indígenas estamos gobernando; el hecho de tener una nueva Constitución no quiere decir que realmente estamos ya en el Vivir Bien; el hecho que tengamos una nueva Constitución no quiere decir que los bolivianos realmente estamos en la cúspide (entrevista com Pedro Nuny, 22 de abril de 2013, no Centro de Gestão do TIPNIS).

A relação dos povos indígenas mobilizados contra a construção da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Moxos com a Constituição boliviana é bastante delicada. Apesar de esse segmento representar uma das principais frentes de oposição

indígena ao governo de Morales, há cerca de quatro anos seus representantes, em sua maioria, estiveram presentes durante o processo constituinte — alguns inclusive apoiaram a primeira candidatura do presidente. Essa aparente ambiguidade se justifica pela singularidade do processo boliviano de transformação, que institucionalizou um novo universo de possibilidades de movimentação política indígena. Esse novo cenário impactou as organizações indígenas de tal maneira que elas se levantam, agora, contra o próprio setor que organizou o processo. Esse segmento do movimento indígena reivindica o cumprimento da Constituição, questiona a eficácia do processo de transformação e exige que o Estado plurinacional não seja somente um discurso político de Morales e de seu partido, como bem ressaltou Fernando Vargas, presidente da Subcentral do TIPNIS:

no ha cambiado absolutamente nada ¿no? y eso permite por ejemplo de que se atropelle la Constitución, de que se atropelle los tratados y convenios internacionales, de que se atropelle por ejemplo las leyes bolivianas y al atropellarse todas esas normas se están atropellando no solamente de los pueblos indígenas, sino de los bolivianos en su conjunto (entrevista em 11 de maio de 2013, em Trinidad).

O trecho é bem importante. Além de sinalizar o reconhecimento da Constituição e a insatisfação com seu cumprimento, ele permite que observemos a extensão da análise do dirigente indígena: o *atropello* à Constituição significa um atropelo a toda a população boliviana, que observa a refundação de seu país. Uma das principais revelações de minha pesquisa de mestrado foi a profundidade das reflexões de diferentes segmentos do movimento indígena sobre o sentido do desenvolvimento e o alcance da proposta governamental de *Vivir Bien* — uma proposta que ainda tem muito de “sonho e utopia” e que, apesar de se inspirar em elementos da cosmologia tradicional das populações indígenas bolivianas (Albó, 2011a), não repercute em termos de novas políticas públicas que poderiam garantir o reconhecimento dos modos próprios de produzir e projetar a vida.

A principal marca que essa recente história de reconstrução do Estado parece ter deixado está no povo boliviano e não nas instituições reinventadas, ainda incapazes de transformar a vida da população de maneira profunda e permanente. Saindo do nível dos planos de Estado e das reorganizações institucionais e passando a observar o que tem acontecido na vida das populações indígenas bolivianas das terras baixas, principalmente, é possível diagnosticar uma vala profunda entre o programático e o pragmático ou, no que concerne a este trabalho, uma distância entre os discursos oficiais sobre desenvolvimento e os projetos que vêm sendo planejados durante a vigência do *Vivir Bien*. Mesmo ciente de que muitas vezes e em muitos países a letra da lei não é tomada como norte das políticas públicas, o caso boliviano é singular: ali, por todos os lados, o cenário político está impregnado de expectativas em relação ao processo de transformação do Estado, criando ciclos de expectativas e frustrações que alimentam as exigências de cumprimento do texto constitucional e dos documentos oficiais do Estado plurinacional. Note-se outro trecho da entrevista com Fernando Vargas:

mira, ahorita no hay tal institucionalización todavía del Vivir Bien ¿Por qué te digo esto? Porque ni el mismo Estado ni el mismo gobierno entiende qué es el Vivir Bien. Una cosa es el discurso y otra cosa es la práctica ¿no? Entonces el Vivir Bien es simplemente un discurso, es como este otro tema del discurso de la descolonización. El Vivir Bien y la descolonización son simples meros saludos a la bandera, ¿Por qué te digo eso? porque el gobierno, hasta ahora no ha definido una política del Vivir Bien, por lo tanto sigue siendo una palabra escrita en la Constitución y un discurso político... la descolonización sigue siendo también un palabra escrita en la Constitución y un discurso.

Em toda a América Latina, os recentes avanços institucionais no sentido da ampliação dos direitos dos povos indígenas localizam-se no campo da retórica, enquanto na prática ainda não parece haver “permitido” que eles “sigam mais além do projeto cultural do capitalismo multicultural” (Verdum, 2009, p. 14). Desvantagens e injustiças históricas que marcam a



América Latina se articulam com novos processos de exclusão, engendrando uma “rede de desigualdades” multidimensional que atravessa todo o continente (Reygadas, 2008). Processos e projetos traumáticos têm nome de desenvolvimento e são promovidos mundo afora como o melhor destino para povos e nações. Mas a condição de “subdesenvolvimento” que esses países buscam “superar” é antes uma construção do desenvolvimento do que uma etapa para chegar a ele, dinâmica que Andre Gunder Frank (1966) denominou de “o desenvolvimento do subdesenvolvimento”.

Determinadas economias se tornam — ou “são tornadas” — “subdesenvolvidas” em razão do lugar periférico que ocupam no sistema mundial guiado pela fórmula desenvolvimentista (Moraes, 2008). Projetos de nação em sintonia com essa fórmula ultrapassam o âmbito econômico e funcionam como reguladores de políticas públicas domésticas em diferentes países ao redor do globo: a promessa do desenvolvimento econômico exige a interdependência e o alinhamento das políticas domésticas aos valores das agências internacionais protagonistas do campo do desenvolvimento, um tipo de “intervenção” que, de acordo com Castro, “deita raízes numa determinada *concepção de mundo* que interpreta as relações no cenário mundial como um sistema orgânico, no qual cada país tem uma determinada função na divisão internacional do trabalho” (2008, p. 366, grifos meus).

Assim sendo, é uma “concepção de mundo” o que molda a intervenção (ou intromissão) desenvolvimentista nos países da periferia do capitalismo. Trata-se de um processo que à primeira vista é puramente econômico, mas culmina na universalização de um discurso particular apresentado como “discurso global fraterno”: a ideia de desenvolvimento — assim como a de direitos humanos, diversidade cultural ou a de patrimônio cultural —, apesar de ser um particularismo da sociedade ocidental, é dotada de um “valor universal excepcional” e passa a transitar de maneira

naturalizada por todo o mundo (Ribeiro, 2009). Dentro dessa lógica, continuam operantes pares de oposição que apareceram no cenário da colonização e que emergiram como um novo sistema de codificação de diferenças: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (Quijano, 2000, p. 232). Essas dicotomias são artificiais, mas ainda sustentam práticas etnocêntricas em diferentes âmbitos da vida dos Estados nacionais.

O *Vivir Bien* seria o discurso de enfrentamento a essa lógica. Ele surgiu no contexto da criação de novos marcos reflexivos acerca da modernidade e do desenvolvimento (Farah; Vasapollo, 2011). A noção, como afirmam Ivonne Farah e Luciano Vasapollo, “tem a reputação de se basear em uma relação harmônica e respeitosa entre seres humanos e entre esses e os outros seres vivos que co-habitam a natureza” (2011, p. 17). Ela é colocada “como fundamento ético de um novo padrão de desenvolvimento ou alternativa ao etnocentrismo e individualismo do capitalismo hegemônico” e “projetaria uma cultura fundada no vínculo e no respeito pelo ambiente que nos rodeia”, uma natureza que inclui a humanidade e o “território vivente” (Farah; Vasapollo, 2011, p. 17). Seria, portanto, uma estratégia de pensar o desenvolvimento sem a destruição do entorno (seja ele concebido como natureza, meio ambiente ou *Madre Tierra*). Sobretudo, seria uma noção criada a partir da crítica direta ao paradigma econômico capitalista.

Em sua acepção corrente, o *Vivir Bien* tem relação com a cosmologia andina, quéchua e aymara. Os ideais de boa vida contidos no *sumaq kawsay* e no *suma qamaña* se opõem à lógica do bem-estar ocidental ao apresentar sentidos mais amplos de felicidade e boa vida. O *Vivir Bien* tampouco significa viver melhor, uma vez que não pretende implicar desníveis entre grupos ou pessoas. Significa o estabelecimento de relações harmônicas entre pessoas e a mãe terra. Essas considerações são elaboradas

por Xavier Albó (2011b) e se respaldam em um documento elaborado pelo Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia em 2009. Ali se propõe que

o *Vivir Bien* implica o acesso e desfrute dos bens materiais em harmonia com a natureza e as pessoas. É a dimensão humana da realização afetiva e espiritual. As pessoas não vivem isoladas, elas vivem em família e em ambiente social e natural. Não se pode viver bem se os outros vivem mal ou se a natureza é destruída (*apud* Albó 2011b, p. 136).

Em uma notícia veiculada na imprensa, o ministro de Relações Exteriores da Bolívia e ideólogo aymara do *Vivir Bien*, David Choquehuanca, definiu a noção a sua maneira:

*Vivir Bien* é viver em comunidade, em irmandade e especialmente em complementaridade. Onde não existam explorados nem exploradores, onde não existam excluídos nem aqueles que excluem, onde não existam marginalizados nem marginalizadores. Mentir, roubar, atentar contra a natureza possivelmente nos permita viver melhor, mas isso não é *Vivir Bien*. Ao contrário, *Vivir Bien* significa complementar-nos e não competir, compartilhar e não se aproveitar do vizinho, viver em harmonia entre as pessoas e com a natureza. O *Vivir Bien* não é o mesmo que o viver melhor, que o viver melhor que o outro. Porque para o viver melhor, em relação ao próximo, se faz necessário explorar, se produz uma profunda competição, se concentra a riqueza em poucas mãos. Viver melhor é egoísmo, desinteresse pelos demais, individualismo. O *Vivir Bien* está contra o luxo, a opulência e o desperdício, está contra o consumismo (Choquehuanca, 2011).

Mas, para além dessas e de outras tantas definições do *Vivir Bien*, minha pesquisa de mestrado mostra que o significado da noção segue em constante disputa. As considerações de Farah e Vasapollo, assim como as outras aqui revisadas, apontam para a tomada do *Vivir Bien* como uma noção construída a partir das cosmologias indígenas e camponesas, mas ampliada como orientadora de um bloco crítico mais amplo e direcionado a críticas sociais mais radicais:

se outorgaria ao *vivir bien* uma potencialidade para se projetar em dimensões estatais nacionais e globais; na construção de um Estado e de novas formas de participação e de democracia; de um novo padrão de desenvolvimento produtivo que não se limite a um espaço — mais ou menos importante — dentro de uma sociedade e de uma economia que são plurais (Farah; Vasapollo, 2011, p. 18).

Para os autores, os desafios da noção seriam grandiosos: “em breve”, afirmam, “o desafio do *vivir bien* será conduzir a economia plural [...] rumo a um modelo pós-capitalista de produzir e consumir, rumo a uma economia social e sustentável, e ao fortalecimento de estruturas produtivas solidárias” (Farah; Vasapollo, 2011, p. 21).

Minhas análises são muito mais atravessadas por incertezas e desconfiças em relação ao potencial transformador do *Vivir Bien*. Como sabemos, na Bolívia se utiliza a expressão *otra cosa es con guitarra* quando se quer deixar claro que, na prática e diante de outras variáveis, não é tão fácil acertar: uma coisa é ser afinado cantando sozinho, outra coisa é encontrar a afinação acompanhado por um violão. A expressão parece pertinente para realizarmos o debate sobre as potencialidades da ideia de *Vivir Bien* em um cenário global atravessado pela lógica do desenvolvimento. O projeto boliviano pode parecer muito interessante quando a ideia de *Vivir Bien* é incluída em documentos como o Plano Nacional de Desenvolvimento e a Constituição Política do Estado, ou em leis como a de Meio Ambiente e a da *Madre Tierra*. Mas, quando esses textos se encontram com a realidade, a situação é outra.

As dificuldades de enraizamento do projeto de *Vivir Bien* tampouco se limitam a essa distância entre teoria e prática, já que, como sabemos, na Bolívia existem muitas vozes oferecendo a noção de *Vivir Bien* da maneira como lhes parece mais conveniente. Durante a pesquisa, me encontrei com muitas pessoas que ofereceram definições diferentes do que era *Vivir Bien* e que refletiam sobre a sua plasticidade. Para um diplomata

brasileiro da embaixada do Brasil na Bolívia, por exemplo, o processo de institucionalização do *Vivir Bien* “é uma caminhada que os próprios bolivianos não entendem bem, [...] o que sabemos é que há variantes no entendimento do *Vivir Bien* dependendo de onde vem a pessoa” (entrevista anônima). Para Gregório Lanza, da Defensoria Pública da Bolívia, ainda se trata de uma visão

muy difusa en el gobierno nacional y sus intelectuales interpretan de diferente manera. No es lo mismo el Choquehuanca, que es ministro de Relaciones Exteriores, que [él] hable sobre Vivir Bien, [o] que hable un ministro de Finanzas sobre el tema. Entonces hay diferentes visiones, un concepto muy amplio (6 de maio de 2013, em La Paz).

A dirigente indígena Nazareth Flores também reflete sobre a importância real da ideia de *Vivir Bien* para os povos indígenas das terras baixas bolivianas. Para ela,

[el gobierno] dice el Vivir Bien, nosotros decimos el Buen Vivir. Nosotros los pueblos indígenas, tenemos un buen vivir porque vivimos en armonía con la naturaleza, ¿quién no va a querer estar en medio bosque?, tú has conocido ya respirar ese aire puro ¿no? Ahí está la madre naturaleza, la madre tierra, benevolente, que lo que tu siembras nace y se cosecha. El Vivir Bien nosotros lo decimos acá en el pueblo [eles se referem às cidades como pueblos]... porque acá tú puedes obtener todo lo que tiene un pueblo, lo que te ofrece, para estar de acuerdo como vivir. Pero en las comunidades, en las comunidades es el Buen Vivir, tener tu chaco, tener tu casa y vivir bien, así con la naturaleza.

Da maneira como propõe a dirigente, o *Vivir Bien* seria apenas um jargão do governo de Morales e não uma tentativa de garantir aos povos indígenas a possibilidade de viver de acordo com os modos de produzir e de projetar a vida das comunidades. Para Albó (2011a, p. 13), a noção expressa “certa chave étnica e até rousseauniana”, mas não dá conta de reconstruir etnograficamente “o que está acontecendo atualmente nas comunidades, ainda que se inspire em elementos da sua cosmovisão”. O caso do TIPNIS revela que o movimento

indígena está se esforçando para elaborar projetos produtivos e institucionalizar modos de produzir e de projetar a vida mais próximos da realidade das comunidades. Além disso, como afirma Stefanoni, o caso

é importante, também, porque eliminou a possibilidade de fazer planos neodesenvolvimentistas no plano das políticas públicas e manter discursos “pachamâmicos” em seminários de formação ou tribunas internacionais aparentemente sem nenhum custo. A questão da estrada obrigou a pôr sobre a mesa uma pluralidade de problemas que são, exatamente, *as dificuldades para pôr em prática perspectivas pós-desenvolvimentistas às quais ninguém se opõe [...], mas também (quase) ninguém defende na hora de definir políticas públicas em uma reunião de gabinete* (2012, p. 30, grifos meus).

Essas reflexões têm o intuito de informar sobre a necessidade de sermos especialmente cuidadosos quando analisamos os processos políticos em curso na Bolívia. As transformações catalisadas pela eleição de Morales acabaram por construir um cenário político constantemente disputado pelos atores que as protagonizaram. Se for verdade que, depois de 2005, novos atores sociais passaram a ocupar a vida política boliviana, também é verdade que esses atores quase nunca concordam sobre o rumo que o processo de transformação instaurado no país deve seguir. Os atores se multiplicaram, e assim se multiplicaram também as vontades, os projetos e as concepções de vida que informam o país. Multiplicaram-se as versões da história.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No trecho que serve como epígrafe para este texto, René Zavaleta Mercado afirma que é preciso tratar o passado como afluente do presente, e não como seu amo. A passagem é relevante por anunciar tanto a importância de considerar a plurinacionalização da Bolívia diante da busca histórica pela construção de um modelo autorreferenciado para o país quanto

a necessidade de superação da herança desenvolvimentista clássica, por exemplo. O passado pode servir como instrumento para analisar a realidade, mas não deveria aprisioná-la. O aprisionamento do presente pelo passado também é uma preocupação de Pedro Nunny no trecho reproduzido acima. O ex-dirigente indígena, preocupado com a inflexibilidade das estruturas estatais herdadas de outros períodos da história boliviana, desconfia de um processo de transformação dedicado mais à institucionalidade do que à vida em comunidade.

O tratamento da complexa realidade da Bolívia Plurinacional durante meu mestrado só encontrou sucesso ao ser realizado diante da temática do desenvolvimento. Para além do conflito ao redor da construção da estrada Villa Tunari — San Ignacio de Moxos, tomar o campo do desenvolvimento como ponto de partida da pesquisa possibilitou que diferentes aspectos do processo de refundação do Estado boliviano se encontrassem ao serem problematizados. Mais do que a análise dos impactos de um projeto de construção de infraestrutura, minha dissertação procurou dar conta de uma diversidade de episódios que exprimiam as contradições que atravessam o *proceso de cambio* boliviano.

Direito ao território; autonomia política; organizações indígenas; relação entre Estado e movimentos sociais não hegemônicos; localização no cenário político econômico latino-americano; facetas do chamado imperialismo brasileiro; práticas extrativistas; construção de noções alternativas ao desenvolvimento clássico; limites da plasticidade do desenvolvimento. A realização da minha pesquisa em diálogo com a trajetória de pesquisa de Gustavo Lins Ribeiro propiciou que o tema da estrada no TIPNIS fosse profundamente explorado. Principalmente, foi possível, ao final do estudo, reafirmar a importância da construção de uma agenda de pesquisa preocupada com o potencial transnacional de tendências alternativas não hegemônicas. Fundamentais, ainda,

foram os diálogos preocupados com o lugar da antropologia boliviana diante das “antropologias mundiais” — diálogos que proporcionaram a construção de um trabalho afinado com muito do que é produzido hoje pela academia boliviana.

Este texto esboçou brevemente a história da construção do Estado plurinacional, procurando evidenciar o contexto e os antecedentes desse processo refundacional para em seguida debater sua importância e suas limitações. Observando a maneira como o governo boliviano tem se relacionado com os segmentos do movimento indígena que resistem ao projeto de construção de uma estrada em seu território, é possível concluir que uma coisa é considerar a importância política da plurinacionalização e outra é observá-la através daqueles que resistem a projetos elaborados em nome da transformação.

A grande marca do processo encontra-se sobre essas figuras, que têm passado a disputar com o governo sobre os rumos da transformação boliviana. Os sentidos da mudança também passam a ser questionados. O *proceso de cambio* é tomado como um processo em disputa, e os diferentes protagonistas da plurinacionalização tentam lhe atribuir sentidos variados. Expectativas em relação ao significado do processo são frustradas. O *Vivir Bien*, noção basilar do processo, converte-se em uma perífrase do desenvolvimento.

Por isso, concordando com Pedro Nunny, acredito que ainda é preciso que o processo de plurinacionalização se liberte das estruturas políticas e econômicas que o aprisionam. O governo de Evo Morales, em suas políticas públicas para os povos indígenas do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré, revela-se partidário do modelo desenvolvimentista clássico. Foi possível, por meio da pesquisa de mestrado, oferecer outra contribuição aos debates sobre o campo do desenvolvimento, observando como esforços parciais de superação dos discursos hegemônicos globais



sintetizam contradições políticas e teóricas ainda atuais. Como ideia desafiadora do desenvolvimentismo clássico, o *Vivir Bien* se converte em uma nova estratégia de legitimação de projetos de desenvolvimento que continuam agredindo os direitos indígenas ao território e à autonomia.

**REENCONTRO DESENVOLVIMENTISTA:  
CONFIGURANDO NOVAS BASES  
AO INDIGENISMO CONTINENTAL**

*Ricardo Verdum*

Conheci o professor Gustavo Lins Ribeiro em 1988, quando, depois de quatro anos e meio vividos em diferentes partes da Amazônia brasileira, ingressei na Universidade de Brasília (UnB) para concluir o curso de graduação em ciências sociais (habilitação em antropologia). Fui seu aluno nas três etapas da minha formação acadêmica — graduação, mestrado e doutorado. Nas duas primeiras, atraiu-me especialmente seu esforço de elaborar um quadro conceitual para estudos de caso e análises comparativas de empreendimentos de infraestrutura, com aplicação em obras dos setores de transporte (terrestre e fluvial) e energia (barragens e linhas de transmissão). Chamou minha atenção o fato de sua abordagem não se prender a um aspecto particular dos projetos de infraestrutura ou a seus impactos sociais e ecológicos locais. Gustavo destaca a importância de enfocar o sistema total que os conforma, regulando desde aspectos macro das obras até o cotidiano dos indivíduos que participam ou são por elas impactados, seu papel na articulação e na expansão histórica e territorial de sistemas econômicos e

de poder e a necessidade de olharmos além do que sucede em determinado território ou espaço. Ele nos mostrou que seguir a cadeia produtiva e de decisão de uma atividade certamente trará luzes importantes ao entendimento e à geração de conhecimento. A expressão “projetos de grande escala” (PGE) é reconhecida como de sua cunhagem (Ribeiro 1985, 1987, 1991b, 2008b).

Quando no doutorado, realizado na primeira metade da década passada, meu diálogo com Gustavo deu-se em torno da construção teórica e da sua produção sobre as novas feições do desenvolvimento, identificada por ele como uma das mais fortes ideologias e utopias no cenário político e ideológico do mundo ocidental (Ribeiro 1992b, 1994, 2000a, 2005b). Foi nesse contexto que empreendi meus estudos sobre o etnodesenvolvimento, que resultaram na compreensão de que ele é uma nova velha utopia do indigenismo latino-americano (Verdum 2002, 2006a, 2006b, 2007, 2009).

O projeto de integração dos indígenas nas sociedades nacionais latino-americanas, levado à frente sob a batuta dos Estados, com ou sem o apoio da chamada cooperação internacional, é algo que ficou no passado? Estará ele, hoje, política e ideologicamente superado e/ou foi “derrotado” pelo ascenso dos movimentos etnopolíticos indígenas nos anos 1980–1990? Minha resposta a essas perguntas é a seguinte: tal projeto não foi abandonado. Antes, ele se diversificou e se “modernizou”. De fato, defendo a tese de que a relação de dominação e sujeição na modernidade, particularmente aquela estabelecida pelo Estado com os indígenas, é e necessita ser constantemente alimentada com “novidades” — novos brindes, para usar uma expressão corriqueira no “indigenismo sertanista” brasileiro.

Um dos pressupostos deste capítulo é de que as mudanças nas formas de reprodução da vida política, econômica, social e cultural associadas com o aumento no fluxo intercultural

de informações, ideias e conceitos decorrentes dos avanços tecnológicos e da expansão das redes transporte e de comunicação (estradas, rádio, televisão, telefonia, internet, etc.) têm levado a reformas na noção de desenvolvimento e no entendimento do papel do Estado. A contestação do modelo econômico de desenvolvimento, particularmente no último quarto de século, tem ocasionado uma busca de novas alternativas conceituais, discursivas e políticas que reordenem e relegitimem o processo de acumulação de capital em curso.

Nas páginas que seguem, irei apresentar minhas interpretações do “novo” projeto indigenista de atração e integração econômica, cultural e política dos povos indígenas: o etnodesenvolvimento, também denominado pela expressão “desenvolvimento com identidade cultural”. Quero mostrar que, entre 1980 e 1990, processou-se uma “modernização” do discurso e das estratégias de intervenção e integração econômica, política e cultural dos indígenas. Quero também mostrar que as agências multilaterais e bilaterais de “fomento ao desenvolvimento internacional” estão novamente em cena, atuando como agentes “facilitadores” da “assistência técnica e financeira” e na tecitura de uma nova narrativa desenvolvimentista necessária à transição para outro patamar de relacionamento envolvendo os povos indígenas, o Estado nacional, organizações não governamentais (ONGs) e a economia de mercado na constituição de novas bases ao “encontro desenvolvimentista” (Ribeiro, 1994, p. 20-21).

#### **A FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DO INDIGENISMO CONTINENTAL**

Como sabemos, o *indigenismo* foi uma corrente de pensamento e ação política com extensão e expressão continental. O que nem sempre se menciona é a posição estratégica ocupada pelas agências multilaterais ligadas à União Pan-Americana (posteriormente Organização dos Estados Americanos – OEA)

e à Liga das Nações (posteriormente Organização das Nações Unidas – ONU) a partir do final dos anos 1930. Com base nas experiências e no prestígio alcançado pelo indigenismo e pela antropologia nacional mexicana no meio intelectual latino-americano, as agências multilaterais (OIT, FAO, Unicef e Unesco) incentivaram, a partir dos anos 1940, a formação de órgãos indigenistas nacionais e promoveram a articulação dos governos e a participação de instituições de pesquisa e ensino, do setor privado, bem como de agências financiadoras públicas e privadas para, em colaboração, integrar os “indígenas” no processo de “modernização” econômica, cultural e política por que passava o continente. Salvá-los da “pobreza” e trazê-los para o convívio, numa sociedade “democrática” e com “justiça social”, passou a ser a palavra de ordem do discurso e da ação indigenista internacional.<sup>1</sup>

O *indigenismo* como sistema ideacional e ação política se expandiu e desenvolveu na América Latina num contexto político em que as elites dos Estados estavam voltadas para a construção e o fortalecimento de uma *identidade (cultural) nacional*, reforçando o conceito de Estado-nação, que postula uma equivalência entre o Estado e a nação, e escamoteando o fato de os Estados na América Latina serem poliétnicos ou multinacionais.<sup>2</sup> Nessa ação político-cultural, as elites nacionais apregoavam a intenção de “integrar os índios”, ao lado dos requerimentos de modernização, integração e homogeneização social, de aumento da produtividade e do consumo, da formação de uma

---

<sup>1</sup> Investigação desenvolvida por Henri Favre (1998) é, ainda hoje, uma das poucas contribuições sobre a história e a cultura política deste que é um dos principais movimentos políticos e intelectuais na América Latina no século XX. A ela veio se juntar recentemente o trabalho teórico e investigativo da Red Interindi (Giraudou; Martín-Sánchez, 2011).

<sup>2</sup> Em relação às sociedades latino-americanas, parece-nos pertinente a afirmação de Pierre Bourdieu de que “o Estado contribui de maneira determinante na produção e reprodução dos instrumentos de construção da realidade. Enquanto estrutura organizacional e instância reguladora das práticas, ele exerce permanentemente uma ação formadora de disposições duradouras, através de todos os constrangimentos e disciplinas corporais e mentais que impõe, de maneira uniforme, ao conjunto dos agentes” (1996, p. 116).

“disposição econômica generalizada”, de uma maior tecnificação e especialização do trabalho, de uma administração empresarial eficiente etc., que caracterizava a visão de desenvolvimento nacional então vigente.

O “progresso” e, posteriormente, o “desenvolvimento nacional” foram termos-chave introduzidos nesse contexto pelos ideólogos e administradores estatais e das agências multilaterais a fim de dar um sentido e criar uma boa justificativa para, por exemplo, a exploração dos recursos naturais e a implementação de políticas de infraestrutura e industrialização, inclusive nas terras e nos territórios ocupados por comunidades indígenas. Nas palavras de Victor Bretón,

a integração do pequeno produtor *tradicional*, de fato, tem sido um tema recorrente na literatura especializada, e gerou não poucos intentos de mudança que compatibilizassem o crescimento econômico e a coesão social dos Estados nacionais. Com essa intenção, a América Latina se converteu, ao longo deste século [XX], em um vasto laboratório onde se experimentou todo tipo de fórmulas para agilizar de forma harmônica o ambicionado *desenvolvimento* de suas áreas rurais, reduto para muitos ativismos primitivistas e formas de produção pré-capitalistas, disfuncionais e *atrasadas* do ponto de vista da modernidade (1999, p. 270-271, tradução minha, grifos no original).

Um parêntese: na utilização dos termos “nação” e “Estado”, adotamos como referência principal a diferenciação estabelecida por Rodolfo Stavenhagen, segundo a qual “Estado” é um conceito político, e “nação”, um conceito sociológico:

os *estados* são as entidades políticas e legais que exercem soberania sobre um território e sobre seus habitantes. As *nações* podem ser consideradas coletividades sociológicas baseadas em afinidades étnicas e culturais que compartilham de uma mesma percepção dessas afinidades; podem ou não estar constituídas como estados, mas em todos os casos adquirem importância política sob determinadas circunstâncias históricas, como quando adquirem consciência política (nacional) (2001, p. 17, tradução minha).

Ainda de acordo com o autor, “o estado absolutista foi o primeiro a desenvolver o que passou a ser a norma política de nossa época: uma administração centralizada e uma ‘sociedade civil’. A relação entre estes dois elementos constituiu o miolo do processo político durante os últimos três séculos” (Stavenhagen, 2001, p. 45, tradução minha).<sup>3</sup>

A 8ª Conferência Pan-Americana, realizada em Lima, no Peru, em dezembro de 1938, é um marco no processo de institucionalização do indigenismo como política continental de Estado. Foi nessa conferência que as representações dos “Estados nacionais soberanos” presentes decidiram estabelecer, pela primeira vez e de comum acordo, um processo articulado de intercâmbio de informações e experiências, visando definir objetivos, conceitos e estratégias comuns para tratar do “problema índio” nas Américas. É interessante observar que, especialmente nas chamadas *terras altas* (na região dos Andes), o discurso oficial fala da importância da incorporação dos indígenas no processo de desenvolvimento nacional como via para solucionar o problema da “pobreza” e da “marginalização” indígena.<sup>4</sup>

Na União Pan-Americana, predecessora da atual Organização dos Estados Americanos (OEA) e organizadora da 8ª Conferência Pan-Americana (ocorrida em Lima, de 9 a 27 de dezembro de 1938), os “indígenas” eram vistos como seres numa condição “marginal” e “vulnerável”, seres “deficientes em seu desenvolvimento físico e intelectual” merecedores de um tratamento “preferencial”. Na prática, isso significava sua “integração completa” na vida nacional dos Estados (México, 1990, p. 28).

---

<sup>3</sup> O Estado-nação é o principal conceito e estrutura político-administrativa impulsionadora do sistema político e econômico moderno. Sobre esse assunto, recomenda-se o livro de Federico Chabod (1997).

<sup>4</sup> Sobre a literatura indigenista andina, ver o interessante artigo de Antonio Cornejo Polar (2000) “O indigenismo andino”. No Equador, o escritor que melhor representou a vertente crítica do indigenismo literário sul-americano — crítico tanto da truculência quanto das sutilezas da dominação colonial — é Jorge Icaza, autor do clássico romance *Huasipungo* (2006).

Já o 1º Congresso Indigenista Interamericano aconteceu em 1940, em Pátzcuaro (México). Reuniu delegações de dezoito países, sendo estabelecidos três princípios que, a partir de então, deveriam nortear as políticas e o relacionamento dos Estados nacionais com os “indígenas”:

- que o “problema indígena” merecesse o interesse público e um caráter de urgência, devendo ser tomado como prioridade pelos governos;
- que esse “problema” não seria racial, mas cultural, social e econômico. Nesse sentido, a política a ser adotada deveria ter como objetivo colocar os indígenas em situação de igualdade com a população não indígena;
- que esse objetivo só poderia ser alcançado se os direitos indígenas fossem protegidos e defendidos no marco do sistema legal em vigor, tendo o seu progresso econômico assegurado, e sendo-lhes garantido acesso aos recursos da técnica moderna e da civilização universal.

Como conceitualmente o “índio” é definido como “um indivíduo social e economicamente débil”, afirmou-se que deveriam passar a ser objeto de políticas específicas destinadas a promover o seu “desenvolvimento”, visando colocá-los em pé de igualdade com os demais segmentos das respectivas sociedades nacionais. Para esse fim, deveriam ser mobilizados recursos financeiros, técnicos e humanos nacionais, acrescidos da “ajuda internacional”. Um exemplo desse “novo olhar” que se pretende imprimir sobre a atuação dos Estados é a interpretação dada por Gonzalo Aguirre Beltrán, que esteve à frente na formulação e implementação da política integracionista no México e nos fóruns internacionais:



o Congresso de Pátzcuaro repudia a coerção e o positivismo social como fundamento e práxis da política integrativa e propõe o consenso e o relativismo cultural como novo enfoque na tarefa de formar um Estado-nação, sólido e unido, frente às agressões que no passado mutilaram seu território e no presente lesaram gravemente sua sabedoria, ao submetê-lo à dependência e ao endividamento (1984, p. 7-8).

O Congresso de Pátzcuaro é, nesse sentido, um marco na transição formal do “velho indigenismo” — o “indigenismo liquidacionista”, orientado pela filosofia positivista de Augusto Comte, com um claro propósito de incorporar o “índio” na “civilização”, onde lhe é negado o direito de manifestar e expressar sua identidade de forma autônoma — para o “indigenismo integracionista”.<sup>5</sup>

Em conformidade com as resoluções aprovadas no Congresso, nos anos seguintes foram criadas agências nacionais dedicadas aos povos indígenas na Colômbia, no Equador e na Nicarágua (1943), na Costa Rica (1944), na Guatemala (1945),

---

<sup>5</sup> Encontramos uma interessante caracterização do pensamento indigenista feita pelo antropólogo dominicano Héctor Díaz-Polanco (1991). No século XIX, diz Díaz-Polanco, predominou entre as elites e os governantes liberais a vertente do “indigenismo liquidacionista” ou de “incorporação”. No plano das medidas socioeconômicas, essa vertente propõe que os indígenas adotem os princípios da livre competição, do lucro e da propriedade privada. Pretende converter o índio em um membro a mais da sociedade nacional, eliminando qualquer foro de “privilégio”. Da perspectiva liberal-indigenista, a “comunidade indígena” é uma *corporação civil* que obstaculiza o *livre fluxo* da propriedade da terra; é preciso transformar os índios em cidadãos. Ao indigenismo liquidacionista seguiu-se o “indigenismo integracionista”; nele, a proposta é “corrigir” as ideias etnocêntricas da política anterior e introduzir um elemento de “justiça social” na política indigenista. Nessa perspectiva, a integração dos índios à sociedade nacional deve ser realizada “respeitando os valores de suas culturas e sua dignidade de homens”. Na prática, o que temos é um discurso ideológico relativista encobrindo uma prática integracionista; separam-se os “aspectos positivos” das culturas indígenas daqueles que devem ser desconsiderados, pois são “contrários” ao bom andar do processo de “integração nacional” e do “progresso”. De elemento-chave na estratégia do Estado mexicano para promover a integração nacional, o indigenismo integracionista, em 1940, em Pátzcuaro, foi alçado à condição de *paradigma* ou *ideologia* para uma ação articulada em diferentes países e regiões do continente. Foi a narrativa quase hegemônica na ação indigenista da maior parte dos países na América Latina até os anos 1970. Sobre a terceira estratégia indigenista, chamada por Díaz-Polanco de “etnófaga”, falaremos em outro momento (Bretón, 2001, 2005).

no Peru (1946), na Argentina (1947), no México (1948), na Bolívia (1949) e no Panamá (1952). O Brasil já tinha uma agência voltada para os “problemas indígenas”. Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) chegou aos anos 1950 como uma referência entre as agências. Segundo Darcy Ribeiro, etnólogo do SPI de 1947 até 1957, na 39ª Conferência Internacional do Trabalho, realizada em Genebra em 1956, foi aprovada uma recomendação de política indigenista inspirada, em grande parte, na legislação brasileira. O ideário e a forma de atuação do SPI fundamentavam-se em dois decretos: 8.072, de 20 de julho de 1910, e 9.214, de 15 de dezembro de 1911, “que fixaram as linhas mestras da política indigenista brasileira” (Ribeiro, 1977, p. 138).

Em 1948, foi finalmente criado o Instituto Indigenista Interamericano (III), que se converteu, em 1953, numa agência especializada da OEA. Entre seus objetivos estava “conhecer a realidade da comunidade indígena em seus diversos contextos culturais e ecológicos no Continente, para promover seu desenvolvimento socioeconômico integral” (Anuário Indigenista, 1962, v. XXII, p. 5).<sup>6</sup>

Um editorial do *Boletín Indigenista*, órgão de divulgação do III, publicado logo após o 2º Congresso Indigenista Interamericano (Cuzco, Peru) esclarece a perspectiva ideológica do indigenismo que se desenvolveria de forma quase hegemônica na região ao longo dos vinte anos seguintes (Instituto Indigenista Interamericano, 1949). A “penúria econômica”, mas também social e cultural, foi apontada como um dos principais desafios dos Estados nacionais para integrar os indígenas ao processo de promoção do desenvolvimento nacional. A Região Andina foi considerada prioritária, em especial porque a população indígena atingia ali percentuais significativos, se comparados

---

<sup>6</sup> Subscreveram a convenção que criou o III as representações de Costa Rica, Cuba, Panamá, Paraguai e Peru; ratificaram-na Equador, El Salvador, Estados Unidos, Honduras, México e Nicarágua.

com a população total dos países, e pela crescente tensão social e política na região, decorrente da organização político-sindical das populações indígena e campesina (Instituto Indigenista Interamericano, 1949).

Não é demais lembrar que, passada a Segunda Guerra Mundial, emergiu no cenário da política internacional o confronto entre os países liderados, de um lado, pelos Estados Unidos e, de outro, pela União Soviética (URSS). Na América Latina, esse conflito se desdobrou na forma de “políticas de cooperação” americana destinadas a “promover o desenvolvimento econômico” dos países aliados. O ano de 1945, nas palavras de Arturo Escobar, marcou uma profunda transformação nos assuntos mundiais:

o período 1945–1955, portanto, viu a consolidação da hegemonia estadunidense no sistema capitalista mundial. A necessidade de expandir e aprofundar o mercado exterior para produtos norte-americanos, e de achar novos locais para investir seus excedentes de capital, exerceu muita pressão durante esses anos. A expansão da economia norte-americana também requeria o acesso a matérias-primas baratas para respaldar a crescente capacidade de suas indústrias, em especial das corporações multinacionais nascentes (1998, p. 72-73).

Nesse contexto, em 20 de janeiro de 1949, o presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, anunciou no seu discurso de posse a estratégia do governo para “resolver os problemas das áreas subdesenvolvidas” do mundo:

mais da metade da população do mundo vive em condições próximas à miséria. Sua alimentação é inadequada, e é vítima de enfermidades. Sua vida econômica é primitiva e está impedida de evoluir. Sua pobreza constitui um obstáculo e uma ameaça tanto a eles mesmos como às áreas mais prósperas. Pela primeira vez na história, a humanidade possui os conhecimentos e a capacidade para aliviar o sofrimento dessa gente. [...] Creio que deveríamos colocar à disposição dos amantes da paz os benefícios do nosso acervo de conhecimento técnico para ajudá-los a lograr suas aspirações por uma vida melhor [...]. O que temos em mente é um programa de

desenvolvimento baseado nos conceitos de tratamento justo e democrático [...]. Produzir mais é a chave para a paz e a prosperidade. E a senha para produzir mais é uma aplicação maior e mais vigorosa do conhecimento técnico e científico moderno (Truman, 1964 apud Escobar, 1998, p. 19, tradução minha).

“Pobreza” é o termo que mobilizaria, a partir de então, uma rede de atores sociais, econômicos e políticos que visavam aplacar “tamanho mal”. Ao lado da “pobreza”, como desdobramento ou manifestação empírica associada, apareceria a “fome”, o “analfabetismo” e a “superpopulação”, entre outros males do “Terceiro Mundo” a serem remediados e combatidos. Esse conjunto de “problemas indígenas” animaria discursos e mobilizaria a ação dos governos e das agências multilaterais e bilaterais de cooperação internacional.<sup>7</sup>

A expressão “desenvolvimento de comunidade” apareceu nas décadas de 1950 e 1960 como um conceito-chave nos discursos desenvolvimentista e indigenista. No 20º Informe do Comitê Administrativo de Coordenação ao Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, por exemplo, realizado em 18 de outubro de 1956, o “desenvolvimento de comunidade” designou

aqueles processos cujos esforços de uma população se somam aos de seu governo para melhorar as condições econômicas, sociais e culturais das comunidades, e integrar estas na vida do país e permitir-lhes contribuir plenamente ao progresso nacional.

[...]

Neste complexo processo intervêm, portanto, dois elementos essenciais: a participação ativa da população nos esforços para melhorar seu nível de vida, dependendo o mais possível de sua própria iniciativa; e o apoio de serviços técnicos e de outro caráter, de forma a que estimulem a iniciativa, o esforço próprio e a ajuda mútua, e aumentem sua eficiência.

---

<sup>7</sup> Nos anos 1950–1960, a Região Andina foi palco de inúmeras disputas entre os blocos estadunidense e soviético. O Projeto Vicos (Projeto Peru-Cornell) foi o mais famoso “experimento de modernização”, a ponto de ser considerado e disseminado na América Latina como paradigma do desenvolvimento internacional no Terceiro Mundo nas décadas de 1960 e 1970 (Mayer, 2010; Pribilsky, 2010; Ross, 2010; Stein, 2000).

Hoje nos encontramos noutro momento, noutro contexto, mas qualquer parentesco de significado com expressões que ouvimos quarenta anos depois sob o manto da “sustentabilidade” — como “desenvolvimento local” e “desenvolvimento de base” — talvez não seja mera coincidência. Talvez estejamos diante de um discurso recorrente, que se aproveita do caráter polissêmico de expressões como “desenvolvimento” e “participação” para difundir valores, ideias e práticas sociais destinados a envolver mais facilmente e integrar as comunidades locais em processos de “mudança” (social e econômica) e “integração” (política e ideológica).

Com a crise epistemológica, política, moral e operativa do indigenismo integracionista, emergiram nos anos 1970 movimentos etnopolíticos indígenas em diversos países na América Latina. Os indígenas criticavam os governos por estarem adotando modelos de desenvolvimento construídos a partir dos processos históricos vividos pelos países “já desenvolvidos”; por estarem reduzindo o conceito de desenvolvimento indígena à dimensão econômica e “comunal”. Criticavam a estreiteza do discurso desenvolvimentista, que visualizava os indígenas ora como “obstáculo”, ora como “força de trabalho” a ser integrada e explorada no processo de ocupação territorial e geração de renda. Reivindicaram direitos e participação na elaboração e gestão das políticas dos Estados nacionais, e trouxeram para o interior do indigenismo o desafio de formular alternativas, de achar respostas a questões como: é possível criar e implementar um modelo de desenvolvimento alternativo, centrado nos “recursos” (ambientais, sociais, culturais, econômicos e políticos) próprios dos indígenas? Um desenvolvimento focado na promoção da autonomia e soberania dos grupos étnicos no interior dos Estados nacionais? E foi nesse contexto de pressões, desafios e dúvidas que surgiram com mais força, nos anos 1980, conceitos como “etnodesenvolvimento” e “desenvolvimento com identidade cultural”, hoje usados nos discursos indígena e indigenista latino-

americano — inclusive dos Estados nacionais e das agências multilaterais de “cooperação para o desenvolvimento” (Banco Interamericano de Desenvolvimento, BID, e Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento, BIRD).

### **COOPERAR COM O DESENVOLVIMENTO DOS “ÍNDIOS”**

Ainda em 1971, antropólogos e indigenistas dissidentes do indigenismo integracionista, com representantes de organizações indígenas latino-americanas, esforçaram-se por traçar os princípios e métodos de um “novo indigenismo”. Essa nova corrente não deixava de colocar em discussão a intervenção dos governos, os interesses particulares, as investigações dos antropólogos e a ação dos missionários. Por ocasião do simpósio sobre conflitos interétnicos realizado em Barbados em janeiro de 1971, numerosos antropólogos, entre os quais G. Bonfil Batalla, G.C. Cardenas, M.Ch. Sardi, G. Grunberg, M.A. Bartolomé, Darcy Ribeiro e Stefano Varesa, prepararam um documento, a Declaração de Barbados. O documento denunciou que as populações indígenas das Américas permaneciam em uma situação colonial de subordinação, e que a política indigenista adotada pelos governos latino-americanos estava dirigida à destruição das culturas autóctones. Em 1978, realizou-se a 2ª Reunião de Barbados, onde os “neindigenistas” propuseram, pela primeira vez, conceitos alternativos ao indigenismo integracionista: “etnodesenvolvimento”, “diversidade cultural”, “pluralismo cultural” e “etnocídio” (Grupo de Barbados, 1979). Ainda hoje, o evento é mencionado como parte de um período importante de crítica e de tentativas de transcendência do “paradigma integracionista”.

Vejo o esforço de conceber e gestar a noção de etnodesenvolvimento, assim como o chamado “desenvolvimento com identidade cultural”, como parte do movimento

desencadeado ainda nos anos 1970 de reforma e reformulação da ideologia e utopia do desenvolvimento, especialmente no que diz respeito à conotação economicista que a marcou no pós-Segunda Guerra.<sup>8</sup> São manifestações culturais à semelhança de outros “processos geradores [...] de uma modernidade híbrida caracterizada por contínuos intentos de renovação, por parte de múltiplos grupos que representam a heterogeneidade cultural de cada setor e cada país” (Escobar, 1998, p. 409). O chamado etnodesenvolvimento é, nesse contexto, um sistema de significados criado com o objetivo de facilitar a inserção dos povos indígenas no marco das ideias, práticas e políticas desenvolvimentistas. Não é por acaso que Rodolfo Stavenhagen (1985) acaba por denominá-lo de “uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista” e que o etnodesenvolvimento acaba sendo adotado como ideia e como política por agências financeiras de “fomento ao desenvolvimento”, como o Banco Mundial.<sup>9</sup>

A noção de “desenvolvimento com identidade” ou “etnodesenvolvimento” passou a ser gestada no discurso e na agenda das agências bilaterais e multilaterais de desenvolvimento internacional nos anos 1980. Etnodesenvolvimento aparece como a ideia mais adequada, do ponto de vista social e cultural, para solucionar a “pobreza vivida pelos povos indígenas da região” e garantir uma melhor posição para eles no acelerado processo de expansão e integração da(s) economia(s) de mercado em nível mundial.

Para William Partridge e Jorge Uquillas (1996), dois personagens centrais na formulação e implementação dessa modalidade de desenvolvimento no Banco Mundial nos anos

---

<sup>8</sup> Sobre desenvolvimento como ideologia e utopia, ver Ribeiro (1992b).

<sup>9</sup> Sobre formas de operação e reelaboração de políticas e ações etnodesenvolvimentistas, ver Almeida (2001), Bretón (2001, 2005), Ferguson (1990), Isla e Colmegna (2005), Patzi (1999), Rotman, Radovich e Balazote (2007), Saldívar Tanaka (2008), Schröder (2003) e Ulloa (2004).

1990, as políticas de etnodesenvolvimento e os projetos do Banco Mundial de modo geral devem levar em consideração as seguintes diretrizes: direitos de propriedade claros, incluindo definições sobre território; garantia de segurança alimentar e respeito às práticas tradicionais; apoio a atividades promotoras de renda; melhora nas condições de saúde integrando as visões e práticas da medicina tradicional com a ocidental; fortalecimento das formas de organização existentes, visando à gestão local de processos de autodesenvolvimento; respeito à identidade cultural indígena; apoio à educação bilíngue e intercultural; garantia da voz política dos indígenas, como indivíduos e coletivamente, para que se convertam em agentes ativos do seu desenvolvimento; garantia de condições para um relacionamento e intercâmbio positivo dos povos indígenas com o restante da sociedade e com o governo; e promoção da participação indígena na conservação dos recursos naturais.

A política do Banco Mundial (por meio do BIRD) em relação aos povos indígenas, pela importância que essa corporação financeira tem na formulação e gestão do denominado “capitalismo transnacional”, constitui, a meu ver, uma importante referência para os estudos sobre as transformações havidas nas três últimas décadas nas representações e nos discursos sobre o lugar dos povos indígenas no desenvolvimento da América Latina. A primeira política especial para povos indígenas no âmbito dessa agência multilateral foi estabelecida em 1982: a Declaração de Manual Operacional 2.34 (DMO 2.34) sobre Povos Tribais em Projetos Financiados pelo Banco. Surgiu como um documento interno, para orientar a atuação dos funcionários do banco nas negociações em torno do Projeto Estrada de Ferro Grande Carajás no Brasil, mas foi posteriormente utilizado em outras regiões do mundo (na Indonésia e na Índia, por exemplo).

Nesse mesmo ano, foi publicado o livro *Poblaciones indígenas y desarrollo económico: consideraciones ecológicas-humanas*



(Goodland, 1984), onde é apresentada ao “público externo” a política do banco para os “povos tribais”. Nesse documento, informa-se que os projetos de desenvolvimento apoiados pelo banco estão, de maneira crescente, dirigindo-se a “áreas remotas”, “regiões de refúgio”, marginais ao ambiente rural, e que, se não forem tomadas medidas preventivas, eles afetarão os “grupos tribais”, populações altamente vulneráveis, que “são os mais pobres entre os pobres” (Goodland, 1984, p. III). A perspectiva adotada e a linguagem utilizada no documento remetem à Convenção Internacional 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que, embora já desse claros sinais de estar defasada, ainda era o marco internacional de referência. No documento do banco, é destacado que a política “recém-formulada” se destina aos grupos indígenas “relativamente isolados” ou “tribais” e não aos grupos “aculturados”, para os quais já existiria uma política: “excluem-se amplamente as minorias étnicas aculturadas devido a que a análise das consequências sociais dos projetos de desenvolvimento sobre estes últimos grupos são agora parte integral dos projetos em que trabalha o Banco” (Goodland, 1984, p. 2, tradução minha).

O documento mantém a linha de entendimento de que a inclusão dos indígenas no desenvolvimento é um direito, tanto deles quanto da “sociedade total”. O desenvolvimento seria algo desejável pelos indígenas:

as comunidades indígenas podem fazer contribuições muito valiosas para a sociedade total, especialmente no que se refere ao conhecimento que a sociedade nacional tem das adaptações socioeconômicas aos ecossistemas frágeis. Dessa forma, as populações tribais não podem continuar fora do fluxo do desenvolvimento. É obrigatório para as agências de desenvolvimento assistir e levar os benefícios do desenvolvimento aos povos que “estão colocados fora do alcance das forças tradicionais do mercado e dos serviços públicos atuais” (McNamara, 1980). Eventualmente, ou quando desejarem, essas populações deverão participar plenamente no desenvolvimento como outros segmentos da sociedade (Goodland, 1984, p. 3, tradução minha).

Mas, não obstante o estabelecido na DMO 2.34, as populações indígenas continuavam sendo afetadas negativamente pelos projetos financiados pelo banco nas Filipinas, na Índia e no Brasil, entre outros países. Em 1987, com a enxurrada de críticas aos danos ambientais e sociais causados pelos projetos apoiados pelo banco, Barber Conable, então presidente da instituição, reconheceu oficialmente os problemas que estavam acontecendo. Decidiu fazer uma avaliação interna sobre a incorporação e aplicação da declaração entre os funcionários e reforçar seu quadro de técnicos, contratando profissionais da área de ciências sociais e meio ambiente. Na avaliação, realizada e concluída nesse mesmo ano, descobriu-se que, de uma amostra de 33 projetos com potencial de afetar povos indígenas, só quinze haviam respeitado a política em absoluto, e somente dois haviam respeitado os quatro elementos-chave da política do banco: proteção das áreas tribais, seus recursos naturais e seu potencial econômico; provisão de serviços sociais adequados que tomem em consideração as normas específicas dos grupos, particularmente a proteção sanitária contra a introdução de enfermidades; garantia, à comunidade indígena, de sua integridade cultural e da manutenção dos seus valores culturais até o ponto que ela desejar; e disponibilização de um foro adequado, dando à sociedade indígena voz nas decisões que a afetam (Goodland, 1984, p. 4).<sup>10</sup>

O processo de avaliação da DMO e os resultados alcançados levaram o banco a formular e aprovar, em setembro de 1991, uma nova norma interna: a Diretriz Operativa 4.20 (DO 4.20) sobre os Povos Indígenas. Essa diretriz ampliou o enfoque da anterior: teve como referência a Convenção 169 da OIT e incluiu procedimentos mais incisivos para assegurar “que todos os povos indígenas pudessem participar e beneficiar-se

---

<sup>10</sup> Apesar de a década de 1980 ter sido o período quando os projetos apoiados pelo banco tiveram grande repercussão negativa sobre as populações indígenas, principalmente na Amazônia, até 1987, não havia sido implementada nenhuma avaliação socioambiental, qualquer tipo de consulta às populações indígenas, nem haviam sido desenvolvidos os instrumentos para sua aplicação.

dos projetos de desenvolvimento financiados pelo Banco”. Com a DO 4.20, o foco “desenvolvimentista” ficou mais claro, assim como a preocupação em “beneficiar” os povos indígenas das áreas de floresta tropical. O documento colocou entre os pré-requisitos os procedimentos de “consulta” e “participação informada” dos indígenas no processo de planejamento (World Bank, 1996). Também fez menção ao “uso de especialistas”, que poderiam auxiliar no diálogo “intercultural”, facilitando o entendimento entre as partes — banco, governo, organização indígena, comunidade local e outros interessados.<sup>11</sup>

A DO 4.20 também foi mais precisa quanto às chamadas “compensações”: por exemplo, a exigência de que os projetos com investimento financeiro do banco em áreas com populações indígenas contemplassem um Plano de Desenvolvimento dos Povos Indígenas (PDPI), desenhado e executado com a “participação” dos povos e das organizações indígenas. Essa orientação serviu como ponta de lança para o estabelecimento de processos de negociação com os governos e, particularmente, com os movimentos indígenas mais organizados na América Latina e ONGs, redundando no apoio financeiro de projetos de etnodesenvolvimento em vários países do continente, como Peru, Equador e Bolívia.

Na segunda metade da década de 1990, o banco desencadeou um novo processo de consultas visando “aperfeiçoar” a DO estabelecida em 1991. Entre setembro e outubro de 1998, o Banco Mundial realizou, no Brasil, consultas visando avaliar a DO 4.20 e recolher subsídios para uma nova diretriz. Nessa fase, que contou com a colaboração do antropólogo João Pacheco Oliveira Filho, do Museu Nacional, foi feita uma consulta eletrônica a um conjunto de antropólogos que trabalhavam

---

<sup>11</sup> No início dos anos 1990, foi avaliada a necessidade de integrar aos quadros do banco especialistas em sociedades indígenas, o que significou a contratação de antropólogos e outros profissionais. Em 1998, o banco já dispunha de 180 pessoas especializadas no trato com populações indígenas em todo o mundo.

diretamente com sociedades indígenas; uma reunião com diversas organizações e lideranças indígenas; e uma reunião com representantes de organizações governamentais.<sup>12</sup>

Por ocasião da consulta aos “representantes de organizações governamentais”, na sede do Banco Mundial em Brasília, em 19 de outubro de 1998, estive presente como representante do Ministério do Meio Ambiente.<sup>13</sup> A reunião foi aberta por Antonio Magalhães, representando a presidência do banco, que, após saudar os participantes, passou a palavra para o antropólogo Shelton Davis, então responsável pelo processo de consulta na América Latina e no Caribe.<sup>14</sup>

Observei que as duas diretrizes anteriores haviam sido influenciadas pelas relações do Banco Mundial (por meio do BIRD) com o Brasil, embora fossem de aplicação mundial. Então, eram membros do BIRD cerca de 170 países, e mais de 70 estavam submetidos à DO 4.20 por terem populações indígenas. A DO estava traduzida, à época, em dez línguas. Além do Brasil, a consulta estava sendo feita em vários outros países. Era uma “consulta global”. Depois do Brasil e do México, a Índia era considerada o país mais importante para avaliar o desempenho da DO e buscar subsídios para sua avaliação. Em setembro daquele

---

<sup>12</sup> João Pacheco de Oliveira Filho (2002) faz uma avaliação crítica do texto da DO 4.20, apresentando recomendações para sua revisão. Como bem observa o autor, a DO mantém a caracterização das sociedades indígenas “entre os segmentos mais pobres da população” dos países, refletindo uma concepção no mínimo etnocêntrica do que significa riqueza e pobreza.

<sup>13</sup> Na ocasião, eu trabalhava como assessor do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). Participaram da reunião de consulta, além de técnicos do Banco Mundial de Brasília e de Washington e de um antropólogo indicado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), representantes de Furnas, Funai, Ministério do Meio Ambiente, Itamaraty/Ministério das Relações Exteriores, Prodeagro, Eletrobrás, Casa Civil da Presidência da República, Ibama e Ministério dos Transportes.

<sup>14</sup> Em 2011, a *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* lançou um número especial em homenagem a Shelton “Sandy” Davis, que veio a falecer em 2010, organizado pelo antropólogo Robin M. Wright. Shelton é considerado um dos pioneiros da *anthropological advocacy* dos direitos indígenas e uma das pessoas que mais contribuiu para que o Banco Mundial adotasse critérios e salvaguardas sociais e ambientais nas suas políticas e financiamentos ao desenvolvimento.

ano, em Quito, no Equador, havia sido feita uma consulta com representantes dos países andinos, mais do Paraguai e da Argentina. Ainda em setembro, na Costa Rica, foram consultados representantes do México e dos países da América Central. Em outubro, também estaria acontecendo uma consulta nas Filipinas e, em novembro, no Vietnã e na Rússia (Sibéria). Ao término da consulta, uma minuta seria encaminhada às pessoas que participaram da primeira fase, para uma posterior consulta sobre o conteúdo. Com o retorno das contribuições, seria iniciada a redação da nova DO.

Naquela reunião em Brasília, estava claro que a estratégia do banco girava em torno do conceito de “participação informada” dos indígenas. Almejava integrá-los como atores no processo de “desenvolvimento”, mas garantindo a eles seus territórios e sua participação no planejamento, na execução e na avaliação dos projetos. Baseava-se na consulta direta, na incorporação da percepção e dos conhecimentos indígenas tradicionais no projeto e na incorporação de especialistas na formulação e execução das ações. Ao mesmo tempo, países mutuários deveriam dispor de legislação específica compatíveis com os objetivos adotados pelo banco. Quando a legislação nacional fosse mais avançada que a do banco, deveria prevalecer a do país.

O banco se comprometia a realizar e apoiar a realização de análises econômicas e setoriais em cada país, de e para políticas indígenas. Soube que, à época, também estavam sendo feitas consultas no Peru. Na Bolívia e no México, trabalhava-se com a ideia de um Plano Nacional dos Povos Indígenas (PDPI). O banco também estava apoiando ações de “assistência técnica” para melhorar a capacidade de gestão das organizações indígenas. Em Honduras, estavam sendo formados agentes florestais indígenas; na Guatemala, desenvolvia-se um projeto de resgate do patrimônio cultural indígena; e, no Brasil, já se falava na elaboração de uma política específica de apoio a projetos locais,

ou de base comunitária, de gestão territorial e ambiental no marco da noção de desenvolvimento sustentável.<sup>15</sup> Vê-se, assim, o escopo continental das iniciativas.

Do relato de Shelton Davis naquela reunião, seguido de uma exposição do também antropólogo do Banco Mundial Daniel Gross, e de um debate entre os participantes, há que destacar a importância que o Brasil tem tido para a formulação das diretrizes do banco nos últimos 24 anos. Outro aspecto que chamou a atenção foi a incorporação, no discurso do banco, das “inovações” do neoindigenismo dos anos 1970 e 1980. Por exemplo, a centralidade que passou a ter na nova estratégia a promoção da participação e o fortalecimento organizacional — também chamado de “capital humano e social” — dos indígenas, para que eles mesmos identificassem e elaborassem possibilidades de se “autodesenvolverem”, bem como para que fossem priorizados os conhecimentos próprios e os recursos locais. Conforme salientou Davis na ocasião, a estratégia do banco girava em torno do conceito de “participação informada” e da integração dos indígenas nas estratégias nacionais e regionais de desenvolvimento como atores protagonistas do “seu desenvolvimento”.<sup>16</sup>

Em 1993, no Taller Inter-Institucional sobre Pueblos Indígenas y Desarrollo en América Latina, Davis, na época sociólogo principal no Departamento de Meio Ambiente do BIRD, dizia que, diante do renascimento cultural indígena ocorrido na América Latina nos “últimos tempos” e da piora

---

<sup>15</sup> Naquele momento, já estava em curso a criação do PDPI, sigla de Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, como componente do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7).

<sup>16</sup> Em um artigo publicado em junho de 2004, Anthony Bebbington, Scott Guggenheim, Elizabeth Olson e Michael Woolcock relatam como foi introduzido e se desenrolou o debate sobre *capital social* no Banco Mundial. O estopim foi o livro de Robert Putnam (1996) *Making democracy work*, publicado originalmente em 1993. Sobre a simbiose entre capital social e desenvolvimento indígena no âmbito do Banco Mundial, ver Banco Mundial (2002), Davis e Patrinos (1996), Davis e Soefestad (1995), Partridge e Uquillas (1996) e Uquillas e Aparício Gabara (2000).

da sua situação socioeconômica, a pergunta-chave que se devia fazer era “como se pode revitalizar ou reabilitar a economia indígena? A resposta é que se deve fomentar a economia rural e que, no processo, se fortalecerá também o renascimento cultural indígena” (Uquillas; Rivera, 1993, p. 7).

Para Shelton Davis e William Partridge (1994), este último também antropólogo do BIRD, havia recém-surgido na América Latina uma visão de desenvolvimento que desafiava as formas convencionais de tratar, de cima para baixo, o “problema indígena” na região. Tal visão apoiar-se-ia nas qualidades positivas das culturas e sociedades indígenas, levando em conta, inclusive, o forte sentido de identidade étnica, o grande apego aos territórios e às paisagens, o excelente conhecimento dos recursos naturais e do meio ambiente e a capacidade de mobilização coletiva de mão de obra, capital e outros recursos. A referência de Davis e Partridge sobre o caminho a seguir era Albert O. Hirschman (1989), conhecido economista desenvolvimentista que havia publicado, uma década antes, *O progresso em coletividade*, que trata de experiências desenvolvimentistas de organizações de base em países latino-americanos. Nesse livro, ressaltam Davis e Partridge, é dito que,

se esses países se democratizarem e tiverem governos civis, haverá muito mais possibilidade de que várias organizações locais, que se dedicam a formas de desenvolvimento mais populares e participativas, liberem sua energia social. Apesar de Hirschman fazer apenas uma breve alusão às organizações indígenas de base, tais organizações são talvez um dos reflexos mais evidentes desse novo fenômeno. Acrescente-se que, na América Latina, essas novas organizações indígenas conferem uma dimensão maior ao desenvolvimento de comunidades de base — a manutenção das línguas e culturas indígenas milenares, preexistentes à chegada dos europeus. Servem também de alicerce para a mobilização social dos povos indígenas e para que sejam alcançados dois objetivos correlatos: reafirmação cultural e mitigação da pobreza em áreas rurais (1994, p. 40).

Para que ocorresse o desenvolvimento socioeconômico dos povos indígenas, disse Davis no Taller em 1993, ele tinha que começar “de baixo”, com as comunidades e organizações de base, e contar com um quadro de “intelectuais indígenas” que assumisse postos estratégicos na burocracia e fossem ativos na manutenção e expansão de redes sociais.<sup>17</sup>

## COMENTÁRIOS FINAIS

O conteúdo profético e a mensagem messiânica do discurso do desenvolvimento o colocam num lugar próximo ao discurso religioso, não sendo de graça, portanto, que estudiosos do tema, como Gilbert Rist (1996, 2000) e Susan George e Fabrizio Sabelli (1994), o tratam como tal, como uma religião (Ribeiro, 2005b). Com a noção de *etnodesenvolvimento*, não me parece acontecer algo tão diferente.

O indigenismo integracionista é coisa do passado ou tem mais fôlegos que imaginamos? Estaremos nós inseridos numa nova “tradição de conhecimento” destinada a administrar povos e nacionalidades indígenas, de forma “participativa e sustentável”? Foram essas questões que me moveram para o desenvolvimento deste trabalho. Os discursos e as práticas que vêm sendo desenvolvidos no Brasil sobre “desenvolvimento indígena”, “etnodesenvolvimento” e outros conceitos semanticamente semelhantes tiveram como propagandistas poderosos, como sabemos, agências internacionais de “apoio e fomento” ao desenvolvimento, como Banco Mundial, BID, agências do Sistema das Nações Unidas e agências bilaterais dos países do

---

<sup>17</sup> Entre 1991 e 1998, foram apoiados pelo banco 83 projetos que envolviam populações indígenas. Desses, em 13% havia um “componente indígena” paralelo ao projeto principal, cujo objetivo era mitigar efeitos negativos sobre a população; em 42%, as ações envolvendo populações indígenas estavam incorporadas na estratégia do projeto — eram ações nas áreas de saúde e educação bilíngue; e aproximadamente 7% eram “projetos de desenvolvimento indígena”.



hemisfério norte, como Alemanha, Reino Unido, Estados Unidos e Canadá. Não nos esqueçamos do protagonismo assumido nas últimas décadas pelas ONGs, que têm tido um crescente papel na “governança indireta” das “questões indígenas”. Este é, na atualidade, o processo mais dinâmico e modernizador da política indigenista e de transformação das identidades indígenas no continente, com experiências em curso em várias de suas partes. Compreender esses processos de forma crítica certamente renovará nossa percepção dos processos interétnicos, bem como nos deixará em melhores condições de reconhecer e apoiar as atuais demandas e reivindicações indígenas.

O colombiano Arturo Escobar (1998, 1999, 2000) vem realizando uma importante contribuição crítica, do ponto de vista antropológico, para a análise do discurso e da prática desenvolvimentista. Para ele, esse domínio de pensamento e ação deve ser tratado em três eixos: i. o das “formas de conhecimento”; ii. o do “sistema de poder”; e iii. o dos “processos de subjetivação”. A isso acrescentaríamos o eixo do controle territorial e dos recursos naturais, que, no caso indígena, é de fundamental importância.

Com este capítulo, espero ter mostrado que chegamos ao momento de revisar criticamente propostas políticas e culturais que têm se colocado na cena indigenista recente como alternativas aos indigenismos “liquidacionista” e “integracionista”, coloridas por expressões gerais e palavras com um sentido um tanto difuso, como “cidadania multicultural” e “pluralismo cultural” — não para negá-las, mas para avaliá-las à luz de experiências concretas. O mesmo deve ser dito em relação à noção de “pobreza”, que se converteu em *leitmotiv* para várias políticas e ações indigenistas em diversos países na América Latina. Passadas três décadas, parece que pouco se aprendeu e que indígenas, técnicos, pesquisadores e políticos continuam aceitando de bom grado programas e projetos simplesmente porque portam a promessa de créditos internacionais.

## EMERGÊNCIAS INDÍGENAS, NÍVEIS DE INTEGRAÇÃO E COMPOSIÇÕES EM DRAMAS DESENVOLVIMENTISTAS

*Potyguara Alencar dos Santos*

Em 2012, minha pesquisa de mestrado me conduzia à observação e problematização de uma situação em que um projeto de grande escala de desenvolvimento representava a principal razão de articulação de um referente étnico: era o caso da emergência indígena Anacé, na Costa do Pecém, Ceará, e da sua relação com projetos portuários, siderúrgicos e de refino de petróleo agregados e localizados na região. Naquela ocasião, o evento da retomada do etnônimo indígena demonstrava que a própria reelaboração da memória do grupo se baseava nas imagens dos fatos, dos atores e das interações envolvidas com o “drama desenvolvimentista” local (Ribeiro, 2008d); ou seja, os “regimes de memória” da luta pela emergência do etnônimo passavam a ser produzidos com conteúdos das articulações políticas e econômicas do projeto estatal-privado.

Neste capítulo, procuro exemplificar os formatos das interações que envolvem as capacidades técnicas dos segmentos estatal-privados e os movimentos de afirmação política de

categorias étnicas diante de uma iniciativa de consolidação de um projeto de grande escala regional. Abordo as relações entre os operadores dos projetos portuários e industriais que atuam na chamada Costa do Pecém, no litoral oeste do Ceará, e as lideranças indígenas Anacé das aldeias de Bolso e Matões. Apresento um registro etnográfico da reunião de um comitê territorial, onde estiveram presentes representantes das comunidades rurais e indígenas da região, dos consórcios empresariais e do governo estadual em torno do objetivo de “planejar” a ocupação física da região pelos empreendimentos.

A pesquisa de campo que originou os dados a serem apresentados foi realizada entre janeiro e julho de 2012, privilegiando as interações entre atores e instituições do movimento indígena Anacé e dos projetos do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) nas vilas indígenas de Bolso e Matões e nas sedes municipais de São Gonçalo do Amarante, Caucaia e Fortaleza. Além de ter recebido a orientação do professor Gustavo Lins Ribeiro, a pesquisa foi, desde o início, centralmente influenciada pela proposta mais ampla da sua antropologia do desenvolvimento e da globalização. À época, entre outras definições e propostas de abordagem cedidas pelos argumentos do professor Gustavo, seu conceito de “níveis de integração” me surgiu como escolha analítica adequada à compreensão daquele caso, em que tanto o projeto de grande escala impactava a emergência do termo identitário e sua agenda política quanto o próprio movimento indígena “promovia transformações” políticas e infraestruturais no projeto.

O caso da emergência indígena Anacé, processo político de reetnização que se iniciou em 1998, no interior das vilas camponesas de Bolso e Chaves, do município cearense de São Gonçalo do Amarante, na Região Metropolitana de Fortaleza, é exemplar para analisar a sociologia comum do despertar de uma “identidade categórica” (Barretto Filho, 1994) silenciada e

invisibilizada historicamente por aparelhos civilizacionais. Além disso, propicia uma reflexão sobre as redes de desenvolvimento que tentam superar as negatividades econômicas e políticas atreladas ao Nordeste do Brasil.

Por serem processos simétricos e correspondentes, embora com atores e interesses adversos, o desenvolvimento e as emergências indígenas se conformam em contextos muito particulares, onde as movimentações de grupos parecem interagir como programas e contraprogramas, decisões e contradecisões de atores que tentam tornar suas demandas hegemônicas perante as demandas de outros segmentos. No caso da emergência Anacé, no litoral cearense, o drama desenvolvimentista, com suas mais variadas expressões de impactos, desdobrou-se na intimidade da história do reaparecimento da denominação indígena e da sua organização política particular.

#### **COMPOSIÇÕES E REUNIÕES CONCENTRADAS SOBRE DRAMAS DESENVOLVIMENTISTAS**

Esses instantes registrados pela pesquisa etnográfica serão analisados aqui a partir do termo “reuniões concentradas” (Goffman, 1961 apud Geertz, 1989, p. 193). Tal conceito ressalta os atos instantâneos, os jogos corporais e linguísticos, o compartilhamento de ambientes institucionais por coletividades e seus códigos de intercomunicação. Esses encontros podem ser conflitivos, colaborativos e decisivos para o destino dos seus participantes dentro de um espaço interacional. As reuniões concentradas sempre gozam de certo grau de imprevisibilidade quanto ao que pode acontecer no seu fluxo de interações, a despeito dos sistemas posicionais hierárquicos que fundamentam as relações entre seus atores. Pela definição de Goffman (1961) reforçada por Geertz (1989, p. 193), o termo conceitual descreve “algo insuficientemente consistente para ser chamado de grupo e

insuficientemente desestruturado para ser chamado de multidão; um conjunto de pessoas absorvidas num fluxo de atividade comum e se relacionando umas com as outras em termos desse fluxo”.

Em minha análise, o conceito de reunião concentrada corresponderá aos inúmeros atos inaugurais, às assembleias, às reuniões de comissões e outras mobilizações coletivas que aproximam “pessoas do Estado”, “representantes Anacé” e “funcionários das empresas” a fim de integrar, decidir e reconhecer competências institucionais e políticas na implementação de projetos governamentais e empresariais de grande escala. Enquanto a “análise situacional” (Gluckman, 1987; Velsen, 1987), por exemplo, atém-se ao sistema hierarquizante que localiza os atores num plano estabilizado de interações e posições, o conceito de reunião concentrada garante dar relevância ao fato de que *status* hierárquicos e sistemas de prestígio podem ser rompidos e recompostos a todo instante durante uma interação. A definição de reunião concentrada presta-se, portanto, a uma análise das flexibilidades instantâneas entre as posições dos atores reunidos, privilegiando os atos inusitados que podem se desdobrar quando se reúnem representantes de vários segmentos em um evento político.

A exposição e a análise dos registros etnográficos deixarão em relevo as interfaces entre o processo da emergência indígena — com todas as estratégias de fortalecimento de um etnônimo e atualização da agenda política do grupo — e o próprio crescimento dos projetos desenvolvimentistas, que tanto interferem nas demandas étnicas, no nível das suas “multiescalas de decisões e competências” (Sassen, 2006, p. 8), como sofrem a interferência delas: dos desafios mais locais presentes na realização do empreendimento às demandas transculturais que envolvem, por exemplo, a manutenção de consórcios empresariais entre países.

No que tange às populações impactadas por iniciativas político-empresariais de grande escala, reforça-se que essa consciência da cultura (Sahlins, 2004) presente na reatualização de uma denominação étnica e suas reivindicações influencia centralmente a iniciativa do Estado e os consórcios empresariais a transformar paisagens sociais e ambientais. Isso acontece desde que a presença interferente dessa consciência local estabelece novas formas de processar e empreender um projeto de grande escala no plano da sua inteligência logística e infraestrutural. É nesse sentido que a emergência indígena pode ser relacionada aos mais variados “níveis de integração” de um projeto desenvolvimentista (Ribeiro, 1991b). O conceito de níveis de integração é importante por realçar “[...] os modos de representar pertencimento a unidades socioculturais e político-econômicas que são centrais para a definição de alianças em múltiplos contextos de cooperação e conflito” (Ribeiro, 2000a, p. 4). Essa definição reforça a proposta de “correlacionar agentes individuais e coletivos com diferentes unidades espaço-sócio-culturais que possuem variadas expressões institucionais e territoriais” (Ribeiro, 2000a, p. 4).

É preciso observar que o conceito de “integração” utilizado pelo autor de maneira alguma reflete relações homogêneas e não conflitivas entre segmentos do mundo estatal-privado e da organização indígena, mas sim campos de disputa e de afirmação de poder hegemônico: “quando nos referimos à integração, estamos tratando de processos complexos de lutas por hegemonia que não podem ser simplificados. Os resultados reais destes processos são sempre derivados do encontro de forças políticas diferentes e frequentemente opostas” (Ribeiro, 2000a, p. 4).

Para minha análise do caso da identidade Anacé, a noção de níveis de integração reflete as relações entre segmentos políticos envolvidos com a consecução de iniciativas em que projetos de consórcios estatal-privados concorrem com

dinâmicas de afirmação político-identitária de segmentos locais. Esses segmentos acabam participando de um cenário velado ou explícito de disputas e negociações, onde cada um procura afirmar-se hegemonicamente dentro de um processo político.

## **A EMERGÊNCIA ANACÉ E OS PROJETOS DO CIPP**

O Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) está localizado entre os municípios de São Gonçalo do Amarante e Caucaia, na Região Metropolitana de Fortaleza, Ceará. A costa oeste do estado, ou Costa do Sol Poente, ficou historicamente conhecida por acolher uma série de investimentos do setor de turismo costeiro, notabilizando-se como um dos cinco principais roteiros turísticos do país. Recentemente, após a inauguração do terminal portuário, o cenário produtivo regional vem sofrendo transformações que fazem conviver duas fronteiras desenvolvimentistas: o turismo, que depende da “conservação” das zonas de preamar, aproveitadas principalmente pela expansão imobiliária, e a industrialização. É dentro desse cenário local que o CIPP e a emergência Anacé se inseriram numa trajetória de conflitos e negociações que chegam até os dias atuais.

Em 2007, o governo do Ceará lançou o Decreto de Instalação do CIPP, documento que daria incentivo fiscal e locacional à construção de uma série de empreendimentos privados em cerca de 19.000 hectares entre os limites de São Gonçalves do Amarante e Caucaia, localizados a menos de 50 quilômetros de Fortaleza. Alguns desses projetos são a criação da Companhia Siderúrgica do Pecém, por meio de consórcios entre Vale, Dongkuk e Posco, que são empresas coreanas, a termelétrica MPX e a refinaria de petróleo Premium II, da Petrobras. Com esses empreendimentos, era prevista a instalação de uma série de empresas-satélites menores.

Em 1998, durante as obras do Terminal Portuário, quando começaram a ser divulgadas as primeiras desapropriações na região, os moradores da vila indígena de Bolso — localizada no território poligonal destinado à instalação do CIPP — e de vilas adjacentes a esta reuniram-se com clérigos e missionário da Pastoral do Migrante, da Igreja Católica, em busca de alternativas de defesa do território ante o avanço dos projetos industriais e portuários da Costa do Pecém. Desses encontros surgiram algumas iniciativas: o resgate historiográfico das primeiras ocupações humanas daquela região costeira; o registro de narrativas orais de habitantes das vilas; a criação de cartilhas e panfletos divulgando as atividades da Pastoral do Migrante; e a formação de comissões territoriais destinadas a dialogar com o governo. O resultado desses encontros entre os residentes da vila de Bolso e a pastoral, alguns anos depois, apresentou-se no surgimento do movimento indígena Anacé.

A pesquisa da qual resultou este capítulo, realizada durante meu mestrado, procurou problematizar e compreender os dois eventos aqui descritos: a constituição e evolução histórica de um projeto industrial-portuário na costa oeste do estado do Ceará, visto como um projeto de grande escala (Ribeiro, 1987, 1991b), com suas articulações ecológicas, humanas e tecnológicas; e a emergência indígena Anacé, que, até 2010, reivindicava seu território no centro do polígono espacial definido pelo decreto de criação do CIPP. O problema foi assim definido: como se deram os processos históricos de surgimento dos projetos industriais e portuários e de reatualização da denominação indígena? Qual é a história de cada um deles, isoladamente, e no que diz respeito às relações entre seus segmentos políticos?

Minha hipótese era de que, nos dois processos mencionados — o surgimento dos projetos da Costa do Pecém e a emergência Anacé —, ambos promoveram significativas influências políticas em mutualidade. À luz dessa hipótese, a pergunta foi recolocada:



como o projeto do CIPP e os Anacé se posicionaram diante das questões que os aproximavam territorialmente, mas os afastavam politicamente nos últimos anos? E que “composições” e capacidades históricas (Sassen, 2006) propiciaram tanto a emergência étnica quanto o surgimento das iniciativas desenvolvimentistas do capital industrial-portuário ali instalado?

No cenário de consolidação do CIPP, a articulação política Anacé significou, num primeiro momento, o atraso dos empreendimentos, dado o embargo do Ministério Público Federal (MPF) sobre as obras, além da própria recusa de algumas empresas estatais a dar continuidade à instalação dos seus equipamentos. Num segundo momento, significou a proposição de uma série de negociações que buscaram estreitar as relações entre o Estado e as populações locais (indígenas e não indígenas).

Entre tais medidas, consta a criação do Comitê Territorial dos Matões, que reúne agentes do governo, técnicos do setor privado e representantes indígenas e não indígenas para discutir os impactos sociais, econômicos e ambientais dos empreendimentos do CIPP sobre a região. Nesse mesmo sentido, as lideranças indígenas começaram a manter reuniões periódicas com o governo do Ceará — muitas vezes, com a presença do próprio governador — e com representantes da Petrobras, empresa que prevê a instalação da refinaria de petróleo Premium II nas proximidades da vila indígena de Matões. Nesses encontros, as lideranças Anacé apontavam suas áreas de interesse dentro da poligonal delimitada pelo CIPP, e o próprio governo explicou a escolha das áreas delimitadas pelo seu decreto.

## **O COMITÊ TERRITORIAL DE MATÕES**

Durante uma conversa com um dos moradores da vila indígena de Bolso, fiquei sabendo da existência do Comitê Territorial dos Matões. De início, imaginei que se tratasse de uma reunião de associados a uma instituição de base local, como uma associação de moradores. Meu interlocutor, que pertencia a uma família não indígena, descreveu o comitê como uma “reunião onde se falava sobre os problemas do CIPP”, sem especificar quem fazia parte do comitê e o que se discutia ali. As únicas informações foram que eles se reuniam mensalmente em uma escola da vila indígena de Matões e que o próximo encontro aconteceria em 24 de fevereiro de 2012, em local diferente.

Aproveitei a ocasião do encontro para conhecer a vila indígena de Matões, que dista cerca de oito quilômetros da vila de Bolso. Matões pertence à municipalidade de Caucaia, cidade que divide, com São Gonçalo do Amarante, a área poligonal do CIPP. No seu perímetro urbano se localiza o setor que abrigará as obras da refinaria Premium II, da Petrobras. No plano diretor do CIPP, a vila seria parcialmente desapropriada para a ocupação da refinaria, enquanto outra porção funcionaria como “zona de expansão urbana”, um perímetro urbano destinado à alocação de mão de obra.

Matões em quase tudo lembrava a vila indígena de Bolso: fileiras de casas de um lado e do outro de uma extensa estrada asfaltada que seguia em direção à Costa do Pecém, onde se encontra o porto. O silêncio das grandes áreas verdes que circulam as casas de varanda concorre com o barulho dos caminhões-cegonha, das caçambas e dos caminhões de contêineres que cruzam diariamente a localidade. A Prefeitura de Caucaia registra ali cerca de 5.000 habitantes que se dividem entre trabalhadores assalariados das indústrias e do Porto do Pecém, uma pequena parcela de funcionários públicos que trabalha no posto de saúde e

nas duas escolas do distrito, comerciantes, pequenos agricultores e criadores de animais. Em menor número, existem os pescadores marítimos, que, anos atrás, antes da instalação do porto, iam até a costa pescar e negociar peixes e crustáceos.

Assim como em Bolso, há cerca de vinte anos, Matões era constituída por umas poucas dezenas de casas espalhadas em um pequeno trecho do tabuleiro litorâneo. As residências estavam dispostas ao longo de uma vereda por onde passavam apenas animais e pessoas em direção às roças de milho, feijão e mandioca plantadas nas baixadas e nas beiras de córregos intermitentes. O porto e a necessidade de ampliar as rodovias de acesso vieram a alargar os caminhos por onde antes passavam comboios de animais levando lenha e alimentos colhidos nos roçados.

Embora impactadas pelo mesmo empreendimento, notei que as vilas possuem organizações políticas diferentes, com atores e preocupações diversas. A vila de Bolso conta com a Associação dos Moradores do CIPP, presidida e composta por não indígenas contrários aos interesses étnicos Anacé, enquanto a vila de Matões tem o comitê territorial, que recebe apoio do movimento indígena. As diferenças entre essas duas organizações residem no fato de que a primeira é mais centrada nos assuntos de interesse fundiário, e a segunda, nos problemas gerais relacionados à implantação do CIPP. Assim, para a primeira, é muito mais importante discutir preços de indenizações de particulares do que as políticas governamentais de combate à transmissão de doenças sexualmente transmissíveis e de difusão de drogas na região de expansão da hinterlândia portuária, preocupação que ocorre à segunda, cuja visão sobre os problemas ocasionados pelo projeto industrial é mais abrangente.

Os interesses políticos das duas vilas são divididos, embora ambas sejam afetadas pelas mesmas dinâmicas. O que as unifica é o movimento indígena, que possui famílias cadastradas em

Bolso, Matões, Santa Rosa e Japoara (as duas últimas estão fora da área destinada aos projetos industriais e portuários). Embora unificadora, a organização indígena é rechaçada pela população não indígena local, que é menos numerosa, como um “bando de gente que se reúne escondido nos quintais das casas” e que não permite a participação de indivíduos não indígenas nos encontros. Criou-se uma ideia geral entre as famílias não indígenas de que o movimento Anacé é uma reunião de particulares que discutem, elaboram e executam planos para favorecer exclusivamente as famílias indígenas, não se importando com os problemas mais urgentes que atingem toda a população das vilas rurais do CIPP. Não é ponderado por essas afirmações o fato de que, de início, os Anacé tentaram incorporar ao movimento famílias as mais diversas e que todas as ameaças e tentativas de descaracterização da presença indígena executadas pelo Estado e pelos habitantes não indígenas acabaram resultando no recrudescimento da ação política étnica local.

Essas clivagens entre identificação étnica e territorial revelam que o movimento indígena Anacé não conseguiu unificar as vilas ao redor das causas emergenciais para todas as populações residentes no CIPP. Evidencia-se que, para os Anacé, a luta em torno da identificação étnica tornou-se mais importante do que a soma dos problemas localizados nas vilas do CIPP, que são variados e transcendem os litígios territoriais. Produziu-se um processo de dissociação entre o que significavam as “pequenas” demandas locais — como direito a indenizações justas, combate à violência nas áreas de crescimento urbano, preservação das áreas de proteção ambiental, investimento em saúde e educação nas localidades — e o que significava a grande disputa por reconhecimento político e jurídico da pertença étnica.

Descobri que a reunião mensal do Comitê Territorial de Matões ocorreria na sede do Sindicato dos Trabalhadores do Comércio de Minérios e Derivados de Petróleo de Fortaleza

(Sintramico). Quando cheguei, estavam presentes o articulador local dos encontros do comitê, dois representantes de associações comunitárias de vilas localizadas próximas ao perímetro costeiro e um representante da Secretaria de Educação (Seduc). Aguardavam uma advogada funcionária de uma das secretarias do governo do estado e um engenheiro representante do Consórcio Gavião-Pecém, responsável pela construção das adutoras da transposição do Rio São Francisco, cujas águas chegam até o Terminal Portuário do Pecém depois de viajar mais de 1.000 quilômetros pelo sertão nordestino.

Em uma das reuniões do Comitê Territorial de Matões, ouvi de Alberto, uma liderança Anacé da vila de Matões, uma fala contestatória à construção do Eixão das Águas, da transposição do Rio São Francisco. Sua argumentação se dava num contexto onde estava presente uma série de representantes governamentais. Aquela reunião acontecia em uma época de quase completa incomunicabilidade entre indígenas e governo, que ainda viviam em animosidade: enquanto a população Anacé fortalecia a ação política, o governo agia para deslegitimar a presença indígena local e implantar os próprios projetos.

Alberto questionava o direcionamento estratégico do Eixão das Águas, que tinha como um dos trechos terminais o parque industrial do CIPP. Sua questão era: por que as adutoras advindas do grande projeto de transposição do Rio São Francisco não passavam pelos municípios atingidos pelos longos períodos de estiagem do estado, a exemplo dos que se localizam no Sertão Central? A quem elas serviam, de fato? Logo em seguida, o líder respondia à própria pergunta, nominando os grupos econômicos que seriam beneficiados com o projeto de transposição: polo agroexportador da Bacia do Rio Jaguaribe, no sertão leste do Ceará, polo industrial de Fortaleza e CIPP.

Alberto apontou o problema das cidades sertanejas que eram atravessadas pelas adutoras, lembrando que as águas dos canais eram negadas àquelas populações do semiárido. Segundo ele, vigilantes diurnos e noturnos armados rondavam os canais de concreto para que nenhum morador da localidade viesse a extrair a água que passava pelo escoadouro de superfície. Por outro lado, esses mesmos canais desembocavam em extensas regiões agrícolas pertencentes a uma meia dúzia de latifundiários da região central do Ceará. No antes tórrido sertão cearense, agora, eram cultivados melancia, melão, abacaxi, mamão, banana e flores ornamentais — produtos cuja maioria atravessaria o Atlântico, partindo do Porto do Pecém, em direção aos mercados holandês, estadunidense e ibérico, principalmente.

Por fim, Alberto argumentou que as adutoras do Eixão das Águas faziam parte dos chamados “benefícios às portas” cedidos do governo às empresas, internamente ao CIPP. Ainda criticando o favorecimento do setor privado por parte de um projeto que dizia procurar “resolver o problema do camponês do semiárido”, o líder Anacé apontava os prejuízos causados pelas obras de implantação da adutora subterrânea no seu trecho final, na vila de Matões: soterramento de mananciais de água doce, destruição do manguezal e assoreamento de riachos e rios.

Com discurso semelhante àquele proferido pela liderança indígena, o pronunciamento de um morador não indígena da vila de Matões abriu a sessão daquela tarde. No local do encontro, estavam presentes representantes da Secretaria de Meio Ambiente do Estado do Ceará (Semace) e da Seduc, uma advogada ligada a um órgão do governo federal e dois representantes da Prefeitura Municipal de Caucaia, além de uma dezena de moradores da região. Na sua fala, o morador de Matões tratou do soterramento da única nascente de água de toda a extensão da vila, prejuízo causado pelas obras da adutora que já havia sido comentado pela liderança indígena em outra reunião. O morador explicou

como as obras foram avançando sobre a nascente, como os quintais foram sendo tomados pelas montanhas de areia e pedras retiradas das escavações. Sua queixa, assim como a de muitos que acrescentavam informações à sua fala, recaiu sobre o descumprimento, por parte do Consórcio Gavião-Pecém, de um compromisso firmado naquelas reuniões de reparar as vias urbanas da vila indígena por onde a tubulação subterrânea havia sido disposta.

A explanação dos problemas por parte dos moradores, que então procuravam participar coletivamente da discussão, foi interrompida pela representante da Semace, que pediu para “todos ouvirem as explicações do representante do consórcio”. O engenheiro representante do consórcio começou apresentando as intervenções técnicas da obra que causaram os transtornos. Explicou a razão do soterramento da nascente de água e prometeu que o consórcio iria procurar restaurá-la antes que as obras fossem concluídas. Um dos moradores lembrou que aquele compromisso já havia sido firmado mais de seis meses antes, e que a comunidade não acreditava mais que o problema seria resolvido. Alguém elevou a voz afirmando que as obras do consórcio configuravam um “crime ambiental”.

Depois da fala do engenheiro, a advogada lançou uma explicação jurídica para a utilização dos recursos da região. Ela lembrou que todos os recursos localizados na poligonal do CIPP eram “bens decretados pelo Estado”, o que garantia a ele o usufruto a fins de instalação do CIPP: fábricas, adutoras, ferrovias, rodovias etc. Nenhuma interposição de lei ambiental poderia contradizer o direito do Estado de se utilizar dos recursos na região, por isso o caso do soterramento do “manancial de água não configurava nenhum crime, estava tudo em conformidade com o direito que assiste o decreto de ocupação do CIPP”. Ao final da fala da advogada, um jovem Anacé se levantou e, sustentando que “em nenhum lugar do mundo se destrói um prédio com

peças circulando dentro dele”, afirmou não entender por que logo ali, onde as pessoas ainda usavam a água do manancial, o governo agia como se não existissem pessoas. No entanto, sua fala foi tornada irrelevante diante dos outros pontos de pauta.

Em certo momento, quando o assunto do manancial da vila indígena de Matões destruído pelas obras da adutora foi invisibilizado por outras questões, uma liderança Anacé solicitou ao governo que as matas litorâneas do setor leste do CIPP, onde fica a área de proteção ambiental (APA) do Cauípe, fossem incorporadas ao “cinturão verde do Complexo”. O líder explicou que, além de ser fonte de recursos e estar à margem das iniciativas industriais centrais do CIPP, a região era um “território sagrado Anacé”, onde se executavam cerimoniais de pajelança e onde as crianças da Escola Indígena de Matões eram levadas para desenvolver atividades de campo. A gestora da APA do Cauípe presente afirmou que havia grandes chances de incorporação daquelas matas ao interior da área verde do projeto, algo que poderia ser favorecido por um plano de manejo ambiental. O caso foi registrado pela representante da Semace, que propôs que o assunto constasse na pauta do encontro seguinte do comitê.

Depois de algumas reuniões do comitê, percebi que o movimento indígena Anacé não mobilizava uma grande quantidade de representantes para participar dos encontros. Sempre avistei somente um representante Anacé. Em outras oportunidades, como na inauguração de um programa do governo dentro do CIPP, estavam presentes apenas três lideranças. Eram números inexpressivos diante das 403 famílias indígenas cadastradas (conforme o Núcleo de Apoio Local da Funai no Ceará). Entretanto, as localidades rurais, as vilas de pescadoras, as associações comunitárias sempre enviavam vários associados, muitas vezes vindos de lugares distantes da região. Era comum que os moradores custeassem as próprias passagens para chegar ao local das reuniões. Sobre a participação das lideranças



indígenas nesses eventos, percebi que havia um grupo formado por três ou quatro homens que se revezavam, fazendo o papel de mediadores no repasse das informações e de porta-vozes da opinião do movimento indígena.

Conversando com um representante de uma prefeitura cuja municipalidade era atingida pelo projeto, em uma reunião do comitê, descobri que aquela organização tinha sido criada na gestão do governador Tasso Jereissati, na década de 1990, quando se iniciavam as obras portuárias do CIPP. A proposta de criação de um comitê territorial foi do sociólogo e professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC) André Haguette, que procurava articular localmente pessoas capazes de discutir e levar informes e demandas ao governo sobre os problemas relacionados à instalação do complexo. Num primeiro momento, o comitê atuava “autonomamente”. A maioria dos seus membros eram moradores da vila de Matões e poucos eram os funcionários do Estado e das empresas interessados em se fazer presentes nos encontros mensais.

Inúmeros problemas ambientais e sociais associados à evolução das obras dos setores I e II do projeto, principalmente, causaram o surgimento de representações judiciais contra as obras do CIPP. Nesse momento, o MPF passou a embargar as obras: rodovias em áreas a serem desmatadas e escavações a fim de instalação de gasodutos, entre outras. O governo então começou a sofrer pressão dos grupos empresariais, que queriam as áreas disponíveis para a execução das primeiras edificações dos seus equipamentos. Foi em meio às cobranças do setor privado por melhorias da infraestrutura do CIPP e respostas aos problemas judiciais levantados pelo MPF que o governo do Ceará, através de uma comissão que foi denominada de G Mais (Grupo de Monitoramento de Ações Institucionais e Setoriais do CIPP), passou a se aproximar de maneira coordenada de todos os assuntos pautados, debatidos e encaminhados pelo Comitê

Territorial de Matões. O ambiente das reuniões do comitê se provou adequado à aproximação dos atores envolvidos com as obras do complexo. E, com a criação do G Mais, representantes do governo e dos vários grupos empresariais passaram a frequentar as reuniões do comitê e a interferir nelas. Passados alguns anos, quase todas as pautas e os encaminhamentos dos encontros ficaram sendo decididos pelo governo e pelas representações do setor privado, diminuindo a interferência das demandas Anacé, mas não as eliminando.

Em certo momento da reunião do comitê, uma representante do grupo do governo pediu que fosse cedido um pequeno instante de fala ao representante da empresa Verde Vivo de reflorestamento, que atua na construção e manutenção do cinturão verde do projeto. O representante empresarial trouxe o problema do roubo de mudas e destruição das cercas da APA do Cauípe, que circunda a região leste da área do CIPP. Ele foi enfático ao acusar os moradores da vila de Matões de prejudicar as ações da Verde Vivo nas etapas de reflorestamento da mata nativa da APA e das suas proximidades, onde já teriam sido plantadas cerca de 100.000 mudas de várias espécies nativas. Solicitou que as pessoas não retirassem as mudas ou danificassem as cercas, pedindo também que denunciasses as ações de quem o estivesse fazendo.

Nesse momento, a advogada que representava a Secretaria de Infraestrutura lembrou a todos que ações de depredação como essas poderiam ocasionar punições penais a quem as estivesse executando ou facilitando. O governo esperava que “tipos de vandalismo” como aqueles fossem evitados para que intervenções judiciais também fossem poupadas. A mesma advogada acusava que outros casos de depredação a obras já haviam sido registrados, como a retirada da sinalização rodoviária que servia aos caminhoneiros que trafegavam em direção ao Porto e o roubo de equipamentos das empreiteiras que atuavam na vila de

Matões. O restante do encontro do comitê territorial dedicou-se, naquele dia, à apresentação de um programa do governo do Ceará: o Pacto pelo Pecém. O programa, que seria inaugurado dali a cinco meses, objetiva reunir informações, agregar atores produtivos e populações locais em torno das execuções das metas do CIPP (Ceará, 2012).

Antes de finalizar o encontro daquela tarde, um representante do Setor de Altos Estudos e Assuntos Estratégicos da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará pediu a palavra para anunciar a proposta do Pacto pelo Pecém. Naquele ambiente de denúncia promovido pelas populações indígenas, principalmente, e de avaliação dos problemas mais urgentes a serem sanados nas relações entre o CIPP e essas populações, a fala do representante da Assembleia Legislativa parecia desconexa, ao tempo que também desviava a atenção dos assuntos que sempre incomodaram ao governo, justamente aqueles relacionados aos efeitos negativos dos projetos. Com o funcionário da Assembleia Legislativa se posicionou uma representante do grupo de comunicação da Companhia Siderúrgica do Pecém (CSP), que havia chegado atrasada à reunião. Além de reforçar a importância do programa em articulação, dado que “poderia ser uma resolução prática para os ‘pequenos transtornos’ causados pelas obras”, a funcionária da CSP divulgou sua participação no comitê como representante dos grupos empresariais da Companhia Siderúrgica e afirmou que estava à disposição dos moradores de Matões e vilas adjacentes. Enquanto isso, outros membros da empresa de comunicação distribuíam entre os presentes camisas, bolsas, canetas e chaveiros que portavam a logomarca da companhia.

A incorporação dos assuntos de governo e do setor privado no comitê buscou encontrar respostas não judiciais aos problemas ocasionados pelos projetos. Os pronunciamentos dos gestores públicos no comitê são sempre positivos quanto ao interesse em resolver os problemas comunitários e encontrar soluções rápidas

às questões emergenciais e satisfatórias tanto às populações quanto ao setor privado. Essas mesmas estratégias já são conhecidas através de outros registros etnográficos de audiências públicas realizadas nos períodos de implementação de grandes projetos (Baraúna; Marin, 2011). Resolvendo os problemas judiciais, ao tentar mediar os conflitos nos encontros do comitê, o Estado conseguiu também imprimir velocidade às obras do CIPP, seja aquelas empreendidas pelo governo — como rodovias, ferrovias e adutores —, seja aquelas previstas pelas indústrias que passariam a ocupar o complexo. O que é notável, entre todas essas movimentações, é a presença cada vez mais evidente do governo em todos os assuntos relativos à área poligonal do CIPP, que em boa parte ainda é um grande canteiro de obras do setor público à espera da ocupação empresarial.

A leitura de algumas das atas de reuniões do comitê territorial mostra uma intromissão gradual dos assuntos da pauta governamental no âmbito das questões mais específicas trazidas pelas populações da vila indígena de Matões. De uma situação de protagonismo inicial como gestores locais do comitê, onde a comunidade propunha e buscava encaminhamentos, passou-se a um regime de quase absoluta submissão aos interesses públicos locais pelos interesses dos consórcios estatal-privados. Embora o comitê fosse, em grande medida, articulado por um morador da vila de Matões — um professor não indígena de sociologia na escola de ensino fundamental e médio da localidade —, os assuntos de importância prioritária (como o planejamento das viabilidades infraestruturais para a realização dos projetos), a composição das pautas e a articulação das pessoas que compareceriam aos encontros eram propostas pelo grupo de funcionários das secretarias do governo do estado.

No espaço de mediação entre os três segmentos em que se transformou o comitê, o Estado sempre procurou apresentar as qualidades, a grandiosidade e o impacto econômico das obras

em instalação ou a serem instaladas na região; por exemplo, o aumento regional da oferta de emprego e, conseqüentemente, do Produto Interno Bruto dos municípios. Nesse sentido, de um contexto que deveria ser de denúncias e propostas de resolução de demandas sociais, passou-se à autopromoção governamental e à exaltação em tom salvacionista das obras do CIPP: as obras que viriam a resolver os problemas econômicos históricos do Estado e da região Nordeste, que viriam a modernizar e ampliar o setor industrial cearense.

### **REATUALIZAÇÕES ÉTNICAS, REDES DE DESENVOLVIMENTO E DINÂMICAS DO SISTEMA-MUNDO**

A evidência da agência histórica dos Anacé permite, a meu ver, repensar o paradigma do impacto que sobressai nas análises sobre conflitos entre populações tradicionais e projetos nacionais de grande infraestrutura (Vainer, 2008; Zhouri; Oliveira, 2007). É comum que o enfoque de boa parte desses estudos sejam os danosos efeitos que os interesses territoriais, tecnológicos e ambientais do Estado causam sobre as populações locais. Aqui, embora fiquem claros esses efeitos nas terras Anacé, decidi também incorporar as iniciativas políticas dos atores que procuram se inserir e propor reavaliações nas formas de administração, compreensão e atuação na composição política que interfere no destino de obras infraestruturais, políticas públicas regionais e programas desenvolvimentistas nacionais.

Outro resultado desse empreendimento foi demonstrar que a mobilização indígena vai além da criação de núcleos de liderança ou formas de associação com instituições políticas estatal-privadas. A própria modificação da agência política desses atores é sentida intimamente no imaginário narrativo do grupo, na reprodução da história recente e antiga de emergência política e na revitalização e projeção de um novo senso de administração

de um território. Como já apontou Maia (2011), na sua tese etno-histórica, a participação interferente de lideranças indígenas Anacé nos “projetos do Estado” vem de longa data, remontando às atuações de indivíduos da etnia na consolidação do modelo administrativo dos aldeamentos e das vilas indígenas na colônia portuguesa nas Américas. A participação indígena no período colonial foi estratégica para a implementação e o gerenciamento da máquina administrativa portuguesa. Embora muitas vezes reduzidas à condição de capatazes da Coroa, algumas lideranças indígenas do Nordeste brasileiro não tardaram a compreender que “era necessário fazer escolhas e tomar decisões que fossem menos deletérias para as suas próprias vidas no território de vivência comum [...] buscando a partir de suas inserções alguma vantagem para os seus” (Maia, 2011, p. 43) — motivo essencial da participação de lideranças Anacé nos meandros do antigo regime e na atualidade das intervenções do Estado republicano sobre seus territórios.

Assim como no período colonial, no qual se registrou a presença de indivíduos Anacé em meio a essas articulações políticas, as lideranças continuam exercendo um triplo papel de influência no destino dos assuntos do Estado: i. na reivindicação da presença indígena como um fator que deve ser levado em conta se é que se deseja a consolidação de interesses desenvolvimentistas; ii. no reconhecimento da presença étnica local por parte do Estado como uma tentativa de controlar as disputas e os conflitos, procurando compensar dívidas socioambientais com o grupo étnico; e iii. na utilização da situação conflitiva da implementação das obras como um momento de reavaliação da conduta política do grupo, divulgação das suas demandas mais imediatas e ampliação das redes de relações com instituições estatais e privadas, garantindo sua participação nos processos onde são fabricadas certas decisões.

Uma das discussões teóricas deste capítulo procurou relacionar uma parte da teoria de Saskia Sassen (2006), com base no conceito de composições, com os comentários sobre níveis de integração apresentados por Ribeiro (2000a, 2008d). Inspirado em Sassen (2005), questionei como foram possíveis composições entre capacidades históricas do Estado e das iniciativas privadas nacionais e regionais, buscando compreender os processos sociológicos e históricos que propiciaram essas aproximações na consecução das iniciativas que fundaram o CIPP — um projeto de alto interesse estratégico para a região Nordeste e para o país — e que resultaram na emergência Anacé.

As ideias de capacidades e multiescalaridade dos processos enfatizam que o desenvolvimento do Estado Nacional e do sistema-mundo não se dá simplesmente pela transposição de lógicas organizacionais, mas pela instauração de novas capacidades históricas em administrar territórios e criar autoridades legais; capacidades essas que foram paulatinamente adquiridas a partir da intrusão dos interesses do capital nos assuntos da administração estatal. Nesse mesmo sentido, os regimes de fundação de novas lógicas econômicas e políticas não se dão pela exclusão de escalas espaço-temporais, mas pela conformação de várias delas, onde o local tem potencial de manifestar processos de maior amplitude. Ao mesmo tempo, esses processos de maior amplitude são influenciados por iniciativas que partem de instâncias locais.

No caso que interessa a este capítulo, a possibilidade de relacionar processos micros — a reelaboração étnica causada pelos avanços de projetos desenvolvimentistas na região — e macros — a própria complexidade dos projetos do CIPP, suas ampliações e modernizações — se explica pela forma particular com que a reafirmação indígena, com seus desdobramentos políticos, cruzou-se com a história da implementação do complexo industrial e portuário. Os dados etnográficos e históricos indicaram que os avanços de cada setor industrial do CIPP

em direção ao interior da região onde residem os Anacé foram acompanhados de inúmeras contestações e justificativas étnicas que aos poucos se transformaram de um conflito instaurado entre o governo e os indígenas em uma negociação estudada que trouxe as demandas étnicas para o planejamento da viabilidade das obras. Isso não quer dizer, porém, que todos os apelos das famílias Anacé foram contemplados no decorrer das negociações, nem que as assimetrias de poder e os efeitos danosos ao bem-estar dessas populações foram subsumidos por completo. As relações entre esses segmentos continuam conflitivas e reveladoras da desproporção entre impactos das tomadas de decisão do governo e da organização indígena nos destinos do projeto.

Nesse contexto, as lideranças Anacé procuraram se inserir em várias frentes de atuação e níveis de integração que iam da própria organização interna e local do movimento, que tem como sede as vilas de Matões e Bolso, às instâncias que marcam a presença do governo e das empresas na região. Essas situações evidenciam que a própria atuação indígena procurou se mobilizar através de multiescalas político-empresariais (Sassen, 2006), buscando entender e acompanhar a complexidade organizacional e territorial do projeto. De modo geral, o caso da emergência indígena Anacé e da implantação do CIPP proporcionou indicar as composições entre territórios e autoridades diante das quais grupos minoritários se veem obrigados a se inserir em negociações do direito ao reconhecimento étnico e de benefícios territoriais e sociais com segmentos do mundo estatal-privado. Analisar essas composições significa sublinhar a participação da reivindicação étnica como movimento contra-hegemônico também decorrente das transformações do sistema-mundo.

As contribuições de Gustavo Lins Ribeiro com o conceito de níveis de integração e a perspectiva de considerar um projeto por dentro aperfeiçoaram minha tentativa de entender o desenvolvimento e a globalização a partir de jogos de poder



internos aos contextos reais de disputa territorial e negociação de identidades. O conceito de níveis de integração já adiantava que “os modos de representar pertencimento a unidades socioculturais e político-econômicas [...] são centrais para a definição de alianças em múltiplos contextos de cooperação e conflito” (Ribeiro, 2000a, p. 2). A capacidade de etnografar esses contextos e suas interconexões internas e as diversas formas de identificação dos atores com os segmentos coloca em desafio a tentativa de estudar um projeto por dentro. O conceito se mostrou importante à minha análise quando procurei “correlacionar agentes individuais e coletivos com diferentes unidades espaço-sócio-culturais que possuem variadas expressões institucionais e territoriais” (Ribeiro, 2000a, p. 4). A referência a uma ideia de integração utilizada pelo autor reflete a existência de processos complexos e de luta por hegemonia que envolvem forças políticas diferentes e frequentemente opostas.

Como foi observado por Barretto Filho (1994, p. 24) ao dissertar sobre a emergência indígena Tapeba — que se avizinha territorialmente e se assemelha politicamente à emergência Anacé —, “é na simultaneidade das relações entre níveis da vida e organizações sociais” e também na coexistência entre decisões do Estado, no espaço das competições por territórios e seus recursos, na soma entre acontecimentos em contextos locais, regionais e transculturais que a reelaboração da etnicidade desses povos deverá ser processada e compreendida.

## CONFIGURAÇÕES DE UM GOVERNO DA NATUREZA: AMBIENTALISMO E DESENVOLVIMENTISMO EM DISPUTAS HEGEMÔNICAS PARA A AMAZÔNIA

*Rodrigo Augusto Lima de Medeiros*

O desafio de fazer parte de uma homenagem ao orientador de doutorado, pelo menos aos olhos do orientando, passa por tentar refazer o caminho da aproximação intelectual, explicando a admiração pela obra do orientador e as reverberações nos interesses de pesquisa do orientado.<sup>1</sup> Tive contato com Gustavo Lins Ribeiro ainda na graduação, durante o bacharelado em antropologia na Universidade de Brasília (UnB). Não foi cursando as disciplinas do curso que o encontrei. Foi lendo os hoje clássicos *Bichos-de-obra: fragmentação e reconstrução de identidades* (1992c) e *Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova utopia/ideologia do desenvolvimento* (1991a) que comecei a conhecê-lo. Desde então, não parei de lê-lo. Sua capacidade de pensar etnograficamente as construções simbólicas de operários e os símbolos dos pensamentos hegemônicos despertou meu interesse. Logo me identifiquei com a peculiaridade analítica de Ribeiro ao pesquisar processos de reconstrução e fragmentação de identidades na modernidade capitalista. Foi a caracterização

---

<sup>1</sup> Agradeço as leituras atentas e as contribuições pertinentes feitas pelos organizadores desta coletânea. Sem o olhar crítico e os *feedbacks*, esta versão não seria possível.

das identidades como múltiplas alteridades, no circuito industrial da hidrelétrica de Yacyretá, que me instrumentalizou para compreender o sistema mundial e a complexidade de suas forças heterogêneas e homogêneas. E assim, via Ribeiro, compreendi a transversalidade etnográfica da multilocalidade de George Marcus (1991) e o significado empírico da compressão tempo e espaço na análise de David Harvey (1989).

Meu diálogo com Gustavo Lins Ribeiro se tornou direto durante meu doutorado (Medeiros, 2012). Vários fatores me levaram à escolha do professor Gustavo como orientador. Não é o caso de citá-los exaustivamente. Contudo, há um aspecto significativo que me ajudará a elaborar meus argumentos com relação a uma pretensa, de meu lado, parceria intelectual. É importante ressaltar que o professor Gustavo orientou minha tese no Programa de Pós-Graduação do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (Ceppac), vinculado ao Instituto de Ciências Sociais da UnB. O Ceppac me permitiu explorar uma das suas qualidades mais significativas: a enorme capacidade de dialogar com as várias disciplinas das ciências sociais, não se limitando ao provincianismo das disciplinas. Os temas de pesquisa desse centro possuem uma característica marcante: são transversalmente interessantes para a antropologia, a sociologia, a ciência política, as relações internacionais e a história. Pesquisar e elaborar uma tese de doutorado em um centro interdisciplinar tinham por propósito acadêmico alcançar um potencial analítico que permitisse utilizar as pesquisas do professor Gustavo como inspiração.

Na busca de um objeto de pesquisa, o professor Gustavo me ajudou na conexão com Arturo Escobar, que me recebeu na Universidade da Carolina do Norte. Sempre tive interesse em ecologia política e geopolítica, e a bolsa-estágio nos Estados Unidos me proporcionou dialogar com Escobar e com a temática da colonialidade do poder. Apesar da proximidade intelectual com

esse grupo, Gustavo Lins Ribeiro sempre manteve uma postura crítica a essa denominação, na medida em que herdou de Eric Wolf a análise aguçada dos embates sobre poder na estruturação do capitalismo periférico, ampliando sua perspectiva antropológica. Podemos inferir que a não aderência completa de Ribeiro à temática da descolonialidade do poder se deve ao fato de que não havia tanta novidade para ele, já que Wolf (1982) antecipara parte dessa discussão. Por exemplo, Wolf (1982) precipitou a análise sobre o mercado de trabalho etnicamente segmentado que Aníbal Quijano (2000) posteriormente requalificaria. Pensar em termos de ideologias transnacionais (Ribeiro, 2000b, 2003a) em vez de articular fronteiras de uma geopolítica do conhecimento latino-americana (descolonialidade do poder) é meu caminho analítico na descrição da geopolítica ambiental que envolve a Amazônia, o que me possibilitou pesquisar formulações técnico-burocráticas de elites hegemônicas. Foi justamente essa articulação teórico-metodológica e empírica entre geopolítica ambiental e formulações técnico-burocráticas de elites hegemônicas que motivou minha tese e o diálogo com o professor Gustavo.

É nesse sentido que proponho pensar a projeção para os territórios amazônicos dos arranjos desenvolvimentistas e ambientalistas. Uma das questões centrais que me coloco é a seguinte: de que resulta a hegemonia política na configuração territorial da Amazônia? Mais do que um orientador *stricto sensu*, Gustavo Lins Ribeiro é uma referência bibliográfica que me ajudou a pensar analiticamente disputas por projetos hegemônicos de poder. A tese de doutorado dele, *Empresas transnacionais: um grande projeto por dentro* (1991b), deixa a abstração conceitual e faz uma etnografia sobre a atuação de agentes econômicos no sistema mundial que se realiza em empreendimentos de infraestrutura transnacionais, como é o caso da hidrelétrica binacional de Yacyretá. É justamente a essa característica da obra do professor Gustavo que me vinculei, ou seja, pensar empiricamente macroprocessos em contextos locais.

Os artigos “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova utopia/ideologia do desenvolvimento” (1991a) e “Militares, antropologia e desenvolvimento” (1990b) foram fundamentais para a elaboração das duas principais ideias de minha tese de doutorado, a geopolítica ambiental e o governo da natureza. A geopolítica ambiental é pensada para a Amazônia como dinâmica de práticas narrativas elaboradas por militares, políticos profissionais, ativistas, acadêmicos, ONGs e mídia, entre outros. Trata-se de narrativas formuladas em processos técnico-burocráticos e representativas de instituições estatais que operacionalizam políticas de segurança, inteligência estatal e desenvolvimento, bem como planos de conservação ambiental e de promoção de direitos socioambientais que influenciam práticas territoriais. A politização e a militarização dos desafios ambientais no mundo se aproximam do que denominamos geopolítica ambiental. Não é difícil perceber que a Amazônia entra tanto na ordem das proposições de potenciais soluções às ameaças de mudança climática quanto na ordem prática do estabelecimento de ações territoriais para concretizar decisões políticas. Tudo isso edifica o que a tese denomina de governo da natureza (Medeiros, 2012).

Irei explorar, neste capítulo, a composição de um governo da natureza para a Amazônia brasileira que se edifica desde práticas pretensamente legitimadas por concepções em torno da internacionalização dessa região. Não é objetivo deste texto a coleta intensiva de discursos nativos sobre a internacionalização da Amazônia, que foi realizada em minha tese (Medeiros, 2012). Refletirei sobre a relação entre aspectos da obra de Gustavo Lins Ribeiro acima pontuados e categorias que compõem historicamente a formação do território amazônico, especificamente ambientalismo, desenvolvimentismo e

desenvolvimento sustentável.<sup>2</sup> Nesse sentido, elaborarei uma concepção de governo da natureza que se configura em multiplicidades de fenômenos sociopolíticos e ecológicos, edificado em um espectro institucional de formulações práticas e utópicas.

### **A CONSTRUÇÃO IDEOLÓGICA DE UM GOVERNO DA NATUREZA: A INTERNACIONALIZAÇÃO DA AMAZÔNIA**

As redes transnacionais criam novos fluxos para negociar e persuadir ações estatais em nome do bem-estar de todos (da humanidade e da terra) em termos desenvolvimentista e ambientalista (Ribeiro, 2000b). É desafio aqui pontuar fragmentos dessas redes transnacionais, que se concretizam em modos de lidar com a Amazônia a partir de categorias que formulam narrativas militares, naturalistas, desenvolvimentistas e ambientalistas. A temática da internacionalização da Amazônia é boa para pensar a dinâmica de narrativas que tentam consolidar projetos para o território amazônico. Pensamos a “internacionalização da Amazônia” como uma categoria nativa, *i.e.*, um modo próprio de nomear coisas, fatos, eventos que expressam particularidades, teias de significados, redes de atuação, moralidades, convicções políticas. Portanto, a categoria internacionalização da Amazônia é manuseada por um espectro variado de atores sociais, instituições, autores nacionais e multinacionais — é uma categoria polissêmica.

---

<sup>2</sup> Desenvolvimentismo e ambientalismo são conceitos elaborados por Ribeiro a partir de ideologias denominadas por Arjun Appadurai (1990, p. 9) de “ideopanoramas”, que significa “elementos da visão do mundo do Iluminismo que consistem da concatenação de idéias, termos e imagens, incluindo ‘liberdade’, ‘bem-estar’, ‘direitos’, ‘soberania’, ‘representação’ e o termo matriz ‘democracia’”. Segundo Ribeiro, ambientalismo é uma ideologia/utopia que tem sua própria história, situada no âmbito maior das histórias das ideologias e utopias associadas a desenvolvimento (1992a, p. 25).

Não é fácil perceber de que modo se elabora essa categoria em narrativas institucionais. Práticas políticas conservadoras (dentro dos espectros convencionados de direita e esquerda) que procuram manter um *status quo* e práticas políticas progressistas (também de esquerda e direita) que se dizem executoras de ações emancipatórias fazem uso da categoria “internacionalização” na busca de suas legitimações narrativas. As disputas por conceitos e recursos procuram estabelecer verdades para a Amazônia, ampliando legitimidades e ganhando adeptos na realização de projetos políticos específicos (Velho, 1999). Os arranjos políticos se moldam em acordos pontuais em torno de interesses comuns que desencadeiam ações para definir práticas territoriais específicas.

Precisamos delimitar significados atribuídos à categoria internacionalização da Amazônia, a fim de encontrar sua eficácia simbólica nas ações para o território. O termo tem a pretensão de vincular a território estrangeiro práticas transnacionais de países econômica e militarmente hegemônicos, que projetam seus poderes nacionais. Ela tem seu uso intensificado no Brasil nas décadas de 1960, 1970 e 1980, e se populariza, tendo maior repercussão na mídia escrita (jornais e revistas) entre 1990 e 2010, dando uma nova roupagem a velhas categorias e operando tanto nos imaginários quanto na legitimação de práticas político-institucionais (Becker, 1982; Medeiros, 2012). É nesse sentido que a internacionalização, em última instância, é mais uma atualização de velhos modos de lidar com os territórios amazônicos do que um novo modo de disciplinar práticas territoriais.

A categoria também possui ímpeto criador de práticas institucionais na medida em que alega racionalizar entendimentos geopolíticos ambientais e de segurança nacional (segurança alimentar, territorial, ambiental). Por sua vez, a transmutação de práticas territoriais se observa, em um primeiro momento, nas mudanças de perspectiva que as categorias imprimem. As narrativas sobre a Amazônia se alimentam de categorias como, inicialmente,

“sertão”, “deserto”, “terra inculta” (“terra inútil”), “confins”; depois “posse”, “comércio”, “aldeamento”; na sequência, passa-se aos regimes de “progresso”, “integração”, “desenvolvimento”, para garantir “soberania” e “segurança nacional”, e a uma revalorização em uma disputa por “recursos naturais”; por fim, chega-se às narrativas ecológicas da natureza salvadora da vida no planeta (Farage, 1991; Medeiros, 2012). As mudanças, apesar de indicarem uma transformação de perspectivas, seguem um curso quase linear de utilização de terras em uma ocupação lenta, gradual e constante em que povos indígenas, ribeirinhos, extrativistas, seringueiros, fauna e flora vão perdendo territórios (físico e simbólico), ao passo que instituições que se vinculam à economia global, ao *projétismo* desenvolvimentista e ambientalista (Pareschi, 2002; Ribeiro, 2000b) e aos grupos promotores de poderes hegemônicos, cada vez mais, enquadram recursos, pessoas e espaços no sistema mundial de produção (Canclini, 1999; Escobar, 1995; Ribeiro, 2000b).

Este texto tenta destacar que as narrativas político-institucionais documentam de modo instrutivo como governar o território amazônico. É a institucionalização de práticas formadoras de uma territorialidade construída no poder discricionário de burocracias que vincula um modo de pensar e materializa um projeto de poder que se constitui tanto nas estruturas do pensamento quanto nas estruturas performáticas de instruções burocráticas (Douglas, 1998; Durkheim, 1996). Assim, o que está em jogo é de que modo a categoria internacionalização da Amazônia opera a realidade institucional de práticas político-administrativas, tecendo assimetricamente configurações de poder entre atores na formulação e execução de políticas, programas e projetos de vida na Amazônia brasileira.

Grosso modo, a definição do verbo “internacionalizar”, no sentido de conferir uma característica internacional ou um uso internacional, talvez seja mais bem traduzida nos termos dados



pela internacionalização da Amazônia como “desnacionalizar”. O substantivo “internacionalização” significa tornar algo comum a dois ou mais países (não necessariamente um território). É nesse contexto que se formulam preocupações político-militares que estabelecem as bases para uma prática territorial hegemônica de garantir a integridade territorial do Estado nacional brasileiro. A peculiaridade do termo, contudo, abrange a opinião pública nacional, dando visibilidade, por meio da mídia escrita e televisiva, a práticas direcionadas à Amazônia (Medeiros, 2012).

A internacionalização pensada para a Amazônia é inicialmente uma construção político-militar que pressupõe que esse território (como unidade fictícia) seja uma região de atração de fluxos de capitais, pessoas, projetos coloniais e políticas hegemônicas das nações desenvolvidas, principalmente por parte dos Estados Unidos. As narrativas de internacionalização são muitas vezes repetidas e colocadas como ameaça concreta à soberania brasileira, ou seja, são narrativas da contrainternacionalização. A repetição é quase uma estratégia para trazer ao debate político-nacional a questão amazônica, que se intensifica no Estado Novo (1937) e recrudescer politicamente na ditadura militar de 1964 (Becker, 1982; Cabreira, 1996; Kohlhepp, 2002; Medeiros, 2012). A internacionalização da Amazônia é constantemente revisitada nas décadas subsequentes, quando há luta por reconhecimento territorial de povos indígenas e quilombolas, quando há debate ambientalista para a criação de unidades de conservação, quando há movimento contrário à execução de grandes projetos de infraestrutura (hidrelétricas, rodovias, entre outros).<sup>3</sup> Nesse sentido, para viabilizar a análise que pretendo empreender, o primeiro passo é reconhecer na expressão “internacionalização da Amazônia” uma referência narrativa que nomeia práticas e orienta ações para o governo

---

<sup>3</sup> Como exemplos, podemos citar dois momentos: i. as disputas em torno da construção e do licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (na década de 1980, ainda se chamava de complexo hidrelétrico de Altamira, planejando as usinas de Babaquara e Kararaô); e ii. a demarcação da Terra Indígena Yanomâmi (Ramos, 1993).

(e a criação) do território amazônico. Isto é, trata-se de referência narrativa definidora de práticas territoriais que se configuram em um modo de pensar a Amazônia.

As experiências simbólicas presentes nos enunciados acerca da Amazônia remetem a apropriações políticas do espaço amazônico vinculadas à administração, à delimitação, à classificação, ao uso e à identificação de “como governar a natureza”. A região amazônica caracteriza-se pela articulação de duas dinâmicas socioambientais que configuram interpretações sobre fluxos do espaço: de um lado, a expansão das fronteiras socioeconômicas e culturais da sociedade nacional em direção aos limites territoriais de povos indígenas e da floresta amazônica, dentro da lógica da produtividade capitalista, considerada com baixa atividade econômica e com elevada potencialidade energética, mineral, madeireira e petrolífera. Ou seja, deparamo-nos com uma espécie de colonialismo interno (Cardoso de Oliveira, 1978; Casanova, 2007; Farage, 1991) em que os centros econômicos do país expandem suas atividades em direção aos domínios étnicos de grupos indígenas e de ocupação de comunidades tradicionais (quilombolas, extrativistas e ribeirinhos, entre outros).

De outro lado, a expansão do sistema mundial — que segue os movimentos de transposição para os territórios periféricos do sistema capitalista de obras de infraestrutura de grande escala — objetiva utilizar recursos naturais e, assim, gerar espaços produtivos dentro do jogo de acumulação do comércio internacional (Catullo, 1996; Ribeiro, 1992c). Sob a lógica da acumulação flexível e da compressão do espaço-tempo, o sistema de produção capitalista contemporâneo tem por estratégia uma expansão pulverizada no espaço, o que implica sua construção a partir de uma lógica de fragmentação própria (Harvey, 1989).

Essas duas vertentes possuem um ponto em comum: o espaço amazônico assume significado perante as estratégias de desenvolvimento e as relações geopolíticas entre os Estados nacionais, convertendo-se em foco de interesses de forças políticas locais, nacionais e internacionais. Grupos de interesses procuram disciplinar a utilização de linguagens técnicas específicas, a fim de conquistar a legitimidade de regular os modos de lidar com a natureza amazônica. A articulação dessas duas dinâmicas socioambientais, que configuram fluxos de informações sobre o espaço e a natureza amazônica, compõe proposições acerca da territorialidade amazônica. Na perspectiva aqui elaborada, pretende-se pensar a internacionalização da Amazônia como parte de uma revisitação e atualização da discussão sobre ambientalismo e desenvolvimentismo descritos por Ribeiro (1991a, 1992c). Este capítulo argumenta que narrativas político-institucionais fazem uso dessa categoria para legitimar (ou deslegitimar) ações edificadoras da realidade amazônica. Em minha argumentação, governar é estabelecer conjuntos de inquéritos institucionais que permitem exercer uma forma específica e complexa de poder. A Amazônia é um espaço político de crescente importância estratégica, tornando-se alvo de formulações de burocracias especializadas estatais e não estatais que se alimentam de concepções ambientalistas e desenvolvimentistas, buscando um lugar de hegemonia nas práticas narrativas sobre o território.

As narrativas históricas, políticas, midiáticas e militar-administrativas brasileiras acerca da Amazônia creem e querem fazer crer que há uma continuidade natural no transformar do território amazônico em algo útil de acordo com seus próprios desígnios. Elas procuram instituir, sob a pretensa neutralidade de práticas político-administrativas, regimes de poder para o território amazônico. São relações de lutas, dominações, subserviências, controles, vigilâncias, compensações, mitigações, que nos fazem entender as narrativas da internacionalização da Amazônia. Ao aproximar-nos da temática, vemos que a

invenção do território amazônico se institui em práticas político-administrativas que facilmente reproduzem a antinomia *natureza* e *cultura*, procurando estabelecer um saber para se legitimar perante outras narrativas e práticas. Esses jogos de legitimações políticas são recorrentes em guerras argumentativas entre propostas político-administrativas que procuram instituir um governo do território amazônico. Grosso modo, na formulação de Foucault, “o poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (2003, p. 51). É nesse sentido que observamos como práticas políticas institucionalizadas em formas específicas de conhecimento propõem (fundamentam) modos específicos de lidar com a Amazônia.

Expositivamente, esse argumento se divide em três partes. Em primeiro lugar, pode-se formar um saber do território que nasce de categorias que fundamentam projetos institucionais responsáveis por controlar a natureza, conquistar os recursos e vigiar o território, a fim de manter o domínio da terra, sedentarizar a mão de obra, conquistar o comércio, explorar produtos extrativistas e realizar a guerra da conquista (Farage, 1991; Medeiros, 2012; Souza Lima, 1995). De certa maneira, esse saber faz nascer um tipo novo de território, vinculado a práticas político-administrativas nacionais. Em segundo lugar, estão as proposições narrativas que se apresentam em mídias escritas como conjuntos mais ou menos regulares de fatos construtores de uma perspectiva naturalizante do território, fabricando uma concepção de Amazônia-natureza. Em terceiro lugar, o primeiro ponto e o segundo convergem para modos específicos de lidar com o território, ou seja, elaboram-se verdadeiros inquéritos burocráticos (processos administrativos) para modificar o território. É a constituição da Amazônia no interior mesmo de narrativas homogeneizantes, a cada instante fundado (e refundado) em dinâmicas sociopolíticas. A categoria “internacionalização da Amazônia” constrói entendimentos político-militares e, por conseguinte, age para a constituição territorial da Amazônia, criando verdades burocrático-administrativas.

## **PRÁTICAS PARA A AMAZÔNIA BRASILEIRA: GOVERNO DA NATUREZA E TERRITORIALIDADES**

Mesmo que na modernidade a tradição seja desvincular as realizações das redes de cooperação de que resultaram, apresentando o produto final como peça individualizada e autoral (Latour, 1984), a alienação do processo de cooperação coaduna-se com a eleição de obras particulares que pautam conceitos e ações estatais em períodos históricos específicos. As associações entre indivíduos, grupos e instituições fazem nascer saberes, práticas e ações (estatais e não estatais), compondo ações territoriais. Ao longo da história do Brasil, ideias ambientalistas e desenvolvimentistas (Ribeiro, 1991a) edificaram, por meio de categorias socialmente formuladas, concepções sobre a Amazônia, contribuindo para a configuração do que estamos chamando de governo da natureza. Por meio de uma arqueologia conceitual, percebem-se as relações de nomeação e de apropriação dos territórios americanos empreendidas primeiro pelo Estado português e, depois, pelo Estado brasileiro, herdeiro de uma racionalidade homogeneizante de heterogeneidades sociais e naturais, conduzindo à operacionalização de práticas institucionais (Bandeira, 1973; Farage, 1991; Medeiros, 2012; Ribeiro, 2008a; Souza Lima, 1995). Categorias utilizadas para governar a Amazônia se tornaram verdadeiros regimes de sistematização de procedimentos técnico-burocráticos para relacionar espaço e poder numa lógica de ressignificação constante do território.

As designações atribuídas ao espaço socionatural que hoje reconhecemos como Amazônia foram se moldando ao longo de disputas e só se pôde defini-la minimamente, com uma preocupação administrativa, em suas múltiplas relacionalidades (Becker, 1982; Massey, 2008) — isto é, fluxos de relações em que redes, objetos e símbolos captam suas peculiaridades em situações-eventos específicos (Medeiros, 2007). Paul Little,

comparando as regiões de fronteiras de Aguarico, no Equador, e Jari, no Brasil, em *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers* (2001), argumenta que a Amazônia não é singular como se fosse constituída de fronteiras finitas, mas sim muitas “Amazônias” formadas por fragmentos de histórias sociais e ambientais interconectadas. Para Little (2001), a variedade de vozes, reivindicações, litígios e “cosmografias” compõe “fronteiras territorializadas”. Assim, as fronteiras amazônicas foram moldadas por séries de ciclos exploratórios de *commodities* em sucessivas ondas migratórias que levaram distintos grupos sociais a habitar a região.

Ainda na análise de Little (2001), dois conceitos são centrais: territorialidade humana e cosmografia. Territorialidade humana é o “esforço coletivo de um grupo social para se identificar, ocupar, usar e estabelecer controle sobre parcela específica de seu ambiente biofísico que serve como terra natal ou território” (Little, 2001, p. 4, tradução livre). Por sua vez, cosmografia é um conceito que, inicialmente elaborado por Franz Boas, em “The study of geography”, de 1887, foi adotado por Little para descrever etnograficamente as disputas territoriais nas fronteiras amazônicas:

revisitar esse conceito pode servir como um guia para a análise de disputas territoriais nas fronteiras amazônicas. Cosmografia aqui se define como as identidades, ideologias e sistemas de conhecimento ambiental elaborados, coletiva e historicamente, por um grupo social que estabelece e mantém seu território. Cosmografias abrangem a relação simbólica e afetiva mantida por um grupo com o ambiente biofísico, criando laços de identidade entre grupo social e área geográfica, o que Bachelard denominou de topofilia (Little, 2001, p. 5, tradução livre).

Essa definição de cosmografia nos dá a dimensão produtora de “Amazônias” como fragmentos territoriais de grupos sociais que estabelecem processos socionaturais na significação de suas territorialidades. Nesses termos, o governo da natureza

é um tipo técnico-burocrático de cosmografia. Na leitura de Little (2001), as territorialidades socionaturais amazônicas se configuram em ocupações pré-colombianas (povos indígenas), fluxos coloniais de nacionalidades europeias, estabelecimento das fronteiras dos Estados nacionais sul-americanos (tratados internacionais e arbitragens), territorialidades brasileiras e transnacionais recentes (caboclos, ribeirinhos, comunidades extrativistas, quilombolas, garimpeiros, empreendimentos de infraestrutura, planejamento ambiental, unidades de conversação e áreas protegidas, entre outros). Não podemos esquecer que essas denominações de identidades supõem homogeneidades internas e são utilizadas como instrumento de gestão territorial por instituições estatais e não estatais. Nesse contexto, ressoam diversas vozes que compõem as disputas por territórios na Amazônia, havendo bastante divergência nessas identidades administrativas. É a produção do espaço que nos interessa para pensarmos na produção da Amazônia como território em disputa. A Amazônia é uma referência territorial, sendo também produto de narrativas classificatórias do que deve ser feito no território. As territorialidades amazônicas são forjadas em disputas políticas em diferentes níveis de debates apreendidos de configurações históricas e de descrições genealógicas de suas concepções (Medeiros, 2012).

Tendo também como referência as propostas de uma antropologia do Estado ou da Administração (Souza Lima, 1995), a territorialidade amazônica produzida pelas forças que compõem o Estado se apresenta como processos constitutivos de um poder hegemônico. Em outras palavras, essa territorialidade se constitui da operacionalidade da administração em seu processo de significação histórica e redução das diferenças na edificação de uma territorialidade sistematicamente padronizada por uma burocracia. Não se trata de aferir a eficácia do planejamento e da execução de programas estatais para o território amazônico, mas sim de perceber a dimensão administrativa de categorias

que norteiam as narrativas hegemônicas para a Amazônia. Percebemos que as enunciações administrativas de diferentes matizes encontram respaldo em convicções em torno de consolidação da ocupação, demarcação das fronteiras, integração de infraestrutura, planos de desenvolvimento econômico e de preservação ambiental, entre outros. É nesse sentido que se revelam as bases de uma “cosmografia” presente em práticas que se pretendem hegemônicas, i.e., “narrativas-práticas” estão a serviço de grupos dominantes e de suas práticas político-administrativas para o território. As assimetrias de poder, no processo de impor um projeto de nação e de civilização, geralmente se manifestam na edificação de uma “cosmografia” (Little, 2001) específica baseada tanto na construção de uma nacionalidade quanto em pressupostos jurídicos direcionados à dominação da natureza. Portanto, inicialmente, podemos perceber historicamente a criação do território amazônico por meio de categorias que fazem parte do aparato hegemônico instituidor de uma ordem territorial.

Os arranjos narrativos produzidos por categorias específicas (por exemplo, sertão e internacionalização da Amazônia) fazem emergir práticas redutoras das diferenças e pregam uma unificação dos diferentes em prol de uma unidade produtora de poder. É em concepções políticas, estratégicas e geopolíticas que relações entre poder e espaço se manifestam. Grosso modo, podemos dizer que os governos da natureza e dos territórios, postos nos quase receituários (tratados, peças jurídicas, processos administrativos etc.), se institucionalizam em regimes distintos, criando território com base na soberania de um ordenamento político-institucional. Para encontrar, dentro de uma breve análise, a dimensão cosmográfica, que se emoldura em relações assimétricas de poder, no governo territorial da Amazônia brasileira, precisamos visualizar, pelo menos inicialmente, um mapa geral de categorias relacionadas a momentos específicos da história oficial do Brasil que construíram entendimentos hegemônicos sobre a Amazônia brasileira. Os arranjos narrativos de categorias mapeadas abaixo



procuram configurar processos decisórios referentes ao governo territorial da “Amazônia”, caracterizando “ameaças de soberania” e convicções em torno de projetos para a “Amazônia”. Dentro de uma lógica que separa a natureza e cultura, formulam-se projetos de dominação da natureza e impõem-se modos específicos de integração entre homem e ambiente, sendo o papel do homem civilizar a barbárie imposta pela natureza “selvagem”.

Só compreenderemos as elaborações hegemônicas e as relações de poder que envolvem a Amazônia se analisarmos interessadamente os períodos da história do Brasil. Por meio dessa leitura, podemos pontuar categorias que fizeram parte dos períodos históricos na perspectiva de pensar o território amazônico. Essas categorias são posteriormente ressignificadas nas narrativas sobre a internacionalização da Amazônia. Sugerimos a seguinte divisão da história do Brasil e destacamos as principais categorias utilizadas no período:

- i. período colonial (1530–1822), momento em que arranjos políticos se coadunam com ações de expansão territorial para assegurar a “posse” de terras no “Rio das Amazonas” e na “América Meridional” para a Coroa Portuguesa;
- ii. Império e Primeira República (1822–1930), quando acordos internacionais tendem a consolidar a “posse” e estabelecer os “confins” (consolidar as fronteiras) por meio de tratados bilaterais (entre as repúblicas vizinhas e o Brasil), ao mesmo tempo que internamente se busca evitar “motins políticos” para manter a “unidade territorial”;
- iii. período que abrange a Revolução de 1930 (Estado Novo de 1937) e o período democrático-populista (1945–1964), momento de intensificada institucionalização do território amazônico —

definição em lei da Amazônia Legal, Plano de Valorização Fiscal para a Região Amazônica, criação da Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), para ficar em alguns exemplos. Ou seja, é um momento em que se procura “integrar” o território amazônico à dinâmica socioeconômica do Sul-Sudeste do país, a fim de tornar a Amazônia “útil” ao “progresso” do país;

- iv. período militar (do golpe de 1964 até a redemocratização em 1985), em que se busca desenvolver para garantir a “soberania” e a “segurança nacional”, sintetizado no *slogan* “integrar para não entregar”, dentro de uma doutrina de geopolítica e desenvolvimentista (período intenso de regulamentação governamental para a região amazônica);
- v. redemocratização (desde 1985). A Constituição Federal de 1988 inaugura um período de crescente visibilidade, mesmo que precária, lenta e com idas e vindas, de atores sociais marginalizados no processo de tomada de decisão do Estado, tais como movimentos sociais, povos indígenas, seringueiros, trabalhadores rurais, ribeirinhos, sindicatos, camponeses sem terra e atingidos por empreendimentos de grande porte, e intelectuais-ativistas em ONGs. Além disso, há uma democratização e profissionalização de serviços prestados pelos Ministérios Públicos estaduais e federal, além de defensorias.

Claro que a amplitude desses cinco pontos é infinitamente pretensiosa, porém, a intenção é singela: pontua momentos da história do Brasil, tendo como referência básica práticas narrativas que contribuíram para configurar ações político-institucionais

hegemônicas para a Amazônia brasileira. Essas práticas narrativas entram nos jogos de disputa por definições do que é “certo” ou “errado” fazer na Amazônia, delimitando, em linhas gerais, um governo da natureza e determinando o entendimento de como lidar com o território amazônico. Não se trata de fazer uma revisão da história do Brasil; a periodização ajuda apenas a contextualizar as narrativas que edificam os sentidos da Amazônia nas estruturas narrativas de ações para o território.

Longe de esgotar a história da construção do território amazônico, esses cinco momentos nos dão uma dimensão institucional de vínculos e correlações de temáticas e práticas presentes na formação da Amazônia, além de mapear os principais pontos que nos auxiliaram a delimitar categorias editadas para lidar com a questão amazônica. O exercício de classificação, em que o espaço amazônico é apreendido dentro do aparelho estatal por meio de práticas institucionais, caracteriza o próprio empreendimento de ocupação de terras e sua posse, colonizando almas, efetivando ideais, institucionalizando marcos técnicos e legais, tudo a serviço de um projeto de Estado. Deve ficar claro que não é pretensão deste capítulo fazer qualquer revisão da história oficial do Brasil; procuro indicar apenas possíveis correlações entre práticas intelectuais e a institucionalização de categorias que fundaram modos hegemônicos de territorialidade da Amazônia. O governo da natureza é polissêmico e muitas vezes aproxima, em alianças pontuais, conservadores, progressistas e liberais na conjunção de práticas expressas em entendimentos formais de como lidar com o território, ou seja, coadunam-se interesses para aquilo que nomeamos de governo da natureza ou de cosmografia estatal. Esse governo da natureza implica decisões de projetos desenvolvimentistas, como construções de hidrelétricas, explorações minerais, homologações (ou não) de terras indígenas e unidades de conservação. Fazendo uma leitura interessada daqueles cinco períodos acima mencionados, identificamos ecos que construíram o território da Amazônia:

- i. período de expansão e de ocupação do território — expansão luso-brasileira; *entradas e bandeiras*; construção de fortes; guerras no extremo norte para garantir a posse portuguesa (Bandeira, 1998);
- ii. institucionalização do território por meio de tratados e propostas de governo para o norte do país, além da constante preocupação em evitar guerra de secessão;
- iii. arranjos políticos para promover um Estado nacional, homogeneização institucional em prol da unidade nacional (“progresso nacional”);
- iv. forjamento da ideia de “interesse nacional” vinculada com definições mais específicas de “soberania” e “segurança nacional”, buscando neutralizar a “cobiça internacional” por recursos naturais na “Amazônia”;
- v. articulação de narrativas acerca do desenvolvimento nacional (empreendedorismo, desenvolvimento sustentável, preservação da biodiversidade) — de que modo as mesmas categorias do passado operam em práticas institucionais pretensamente democráticas? Assim, de modo não linear, mas ao mesmo tempo dentro de uma sistematização cronológica, a “institucionalização da Amazônia” edifica uma territorialidade homogeneizante formadora de uma narrativa hegemônica para essa região.

Nesse sentido, a produção da Amazônia como território em disputa fica evidenciada pelas categorias que se apresentam ao longo dos cinco pontos referenciados. Todas essas categorias são ressignificadas e compõem as concepções em torno da internacionalização da Amazônia. Assim, “Amazônia” se torna uma referência territorial, criada pelos arranjos narrativos dessas categorias. As territorialidades amazônicas são forjadas

em disputas políticas em níveis de debates apreendidos de configurações históricas e de descrições genealógicas de suas concepções institucionais.

## **PONTO DE CONVERGÊNCIA**

Em um diálogo com a obra de Gustavo Lins Ribeiro, explorei, neste capítulo, a composição de um governo da natureza para a Amazônia brasileira, governo esse edificado em práticas pretensamente legitimadas nas concepções em torno da internacionalização da Amazônia. Expus a relação entre aspectos da obra de Ribeiro e categorias que compõem historicamente a formação do território amazônico. As narrativas de fixação de um espaço como nacional ocorrem tanto dentro quanto fora do país (Ribeiro, 1991b). É nesse sentido que a categoria “internacionalização da Amazônia” articula redes e concepções transnacionais para pensar a Amazônia segundo concepções ambientalistas e desenvolvimentistas.

A análise das narrativas sobre a internacionalização da Amazônia é uma porta de acesso para compreender de que modo são instituídos governos para o território, isto é, instrumentos institucionais capazes de inscrever ações no território. Entendeu-se governo como estratégico e programático, um domínio específico de relações de poder. As padronizações de vocábulos e as operacionalizações de normas nomeiam e estabelecem práticas para o território amazônico, inventando narrativas homogeneizantes de multiplicidades sicionaturais. É a proficuidade do poder que funda um governo do território amazônico nas narrativas sobre a internacionalização da Amazônia. Essas narrativas são formuladas em processos técnico-burocráticos e representativas de instituições estatais que operacionalizam políticas de segurança, inteligência estatal e desenvolvimento, bem como planos de conservação ambiental e

de promoção de direitos socioambientais que influenciam práticas territoriais. Portanto, como vimos, a politização e a militarização dos desafios ambientais no mundo fundam o governo do território amazônico, ou seja, uma geopolítica ambiental.

São justamente as elaborações político-institucionais envolvidas no espectro da segurança nacional (geopolítica) e no espectro das questões ambientais (ecologia política) que constituem narrativas de um governo da natureza, dando base institucional para as percepções de governo para a Amazônia. O governo da natureza que se faz no governo do território amazônico é o produto de arranjos de um saber ontologicamente marcado por práticas jurídicas (Foucault, 2003). Essa normatização do saber em procedimentos burocrático-institucionais encontra significados práticos nas narrativas que definem prioridades para a Amazônia. A produção dessas narrativas em relatos, que procuram codificar a Amazônia em categorias (algumas identificadas acima na sistematização da história oficial do Brasil), evidencia o modo como instituições fundamentam ações (ou seja, governos dos territórios), baseando suas práticas em modos específicos de lidar com a organização do território. As categorias elaboradas ao longo da história oficial do país evidenciam os significados atribuídos ao território amazônico desde as instituições que disputam a hegemônica narrativa do Estado-nação:

- i. período colonial: momento de “delimitar as fronteiras”, garantir a “posse” de terras, assegurar a posse do território nacional;
- ii. período imperial e Primeira República: demarcar (consolidar) as fronteiras e forjar o “interesse nacional”;

- iii. Estado Novo: promover o “progresso”, garantir o “interesse nacional”, assegurar a “soberania”, fortalecer a “unidade nacional”;<sup>4</sup>
- iv. governo militar e redemocratização: promover o “desenvolvimento” e a “segurança nacional”, mais recentemente as reverberações do pensamento ambientalista”, para a gestão do território;
- v. redemocratização: constituição de uma retórica de “sustentabilidade ambiental”.

Portanto, por meio de categorias presentes nas narrativas sobre a internacionalização da Amazônia, este texto analisou a simbolização das ações para o território amazônico. Essas categorias nomeiam espaços, pessoas, povos indígenas, ribeirinhos, seringueiros, extrativistas, florestas, fauna e flora, sendo modos linguísticos homogeneizantes de diferenças. Desde o início da formação do território brasileiro, as categorias utilizadas para nomear as possessões se entrelaçam com narrativas institucionais de delimitação de fronteiras, reverberando preocupações com a integridade física do território. São dinâmicas institucionais que primeiro nomeiam, depois exercem domínio, enquadrando fluxos migratórios, imaginários, redes privadas, serviços estatais de segurança, de infraestrutura, de impostos que inscrevem suas práticas no território da Amazônia, agrupando sua materialidade às narrativas hegemônicas. As formulações de cada período da história do Brasil, resultado de complexas conjunturas, debates e alianças políticas, são progressivamente acomodadas em narrativas que se decantam ao longo do processo

---

<sup>4</sup> Não utilizo a mesma estratégia argumentativa de Sprandel (2005). Ela se preocupa em identificar o lugar das produções intelectuais sobre fronteiras na formação de uma autoimagem de país que se reflete no ensino da geografia e em planos nacionais de uma elite intelectual e política. Diferentemente, com base nas concepções de transnacionalidade de Ribeiro (2008a), analiso a lógica interna formadora de uma territorialidade nacional em comparação a uma pretensa ameaça de internacionalização da Amazônia.

de institucionalização de verdades sobre o território amazônico. São pretensamente as categorias em torno da internacionalização da Amazônia que contam os fluxos de informações e ações no processo de fabricação do território amazônico dentro da lógica técnico-burocrática de instituições hegemônicas.



## **PARTE III**

### ***O Transnacional e o Glocal***

## IMAGENS DO OPERARIADO DA INDÚSTRIA DE AÇO NO BRASIL

*Fernando Firmo*

Urge saber que as *imagens* são nossos olhos,  
passados, presentes e futuros.  
Olhos da história, roupas da história.  
Roupagens e montagens de tempos anacrônicos,  
De vivências presentes,  
De sobrevivências,  
De ressurgências,  
De tantas outras memórias  
(individuais e coletivas).  
Pensar deste modo as imagens  
Como um lugar de saber,  
Um lugar de memória,  
Um lugar de desejos,  
De fantasmas e de sonhos,  
Um lugar de questionamentos,  
De razões e de desrazões.  
Lugares dentro dos quais, escrevemos nossa própria história.  
(Samain, 2011, p. 48-49)

As reflexões deste capítulo colocam em primeiro plano um processo de pesquisa no qual lancei mão de uma coleção fotográfica (por mim reunida) para acionar uma memória sobre a formação de um operariado industrial e seu processo de trabalho na metalurgia que não mereceram atenção dos arquivos locais ou da literatura sobre a industrialização no país. Portanto, este estudo

se trata de uma possível complementaridade entre antropologia e fotografia, na qual esse conjunto imagético funcionou como chaves que nos ajudaram a dissertar (o etnógrafo e seus interlocutores) sobre condições de vida e trabalho do operariado da antiga Siderúrgica Acesita — Aços Especiais Itabira —, localizada na cidade de Timóteo, no coração do Vale do Aço (MG), no período de 1952 a 1965, compreendendo a primeira etapa da usina, operada manualmente.

Não se trata de algo novo, já que antropologia e fotografia têm uma relação e uma história paralela (Pinney, 1995). No entanto, nessa relação, nas palavras de Etienne Samain (1995), a fotografia desempenhou com muita propriedade seu papel na antropologia, multiplicando, indistintamente, registros de “raças” humanas no auge do evolucionismo cultural. Posteriormente, ela ficou reduzida, em boa parte dos trabalhos etnográficos, ou a servir de provas (registro da cultura material), ou a legitimar a “autoridade do etnógrafo” (Clifford, 1998), visualmente provando sua existência em campo, mesmo naqueles casos em que o próprio antropólogo duvidava de sua existência social.

Etienne Samain (1995), ao se perguntar por que a antropologia se afastou da fotografia, diz que uma das razões pode ser o fato de que, pouco a pouco, seu objeto se deslocou e se enriqueceu, passando do registro comparativo entre raças humanas para um esforço de compreensão muito mais amplo: entender as diferenças culturais. Sem nunca renegar a necessidade da observação, muitas antropologias transformaram a fotografia em um prelúdio, reservando ao processo de *textualização* dos fenômenos observados o lugar proeminente e quase sagrado do pensar e fazer antropológico.

Margaret Mead (1975) denunciou esse favoritismo da escrita, bem como sua frieza, ao dizer que a antropologia se constituía como uma disciplina por demais dependente da

palavra; uma fixação quase devota, para não dizer fetichista, que essa disciplina consagrava às virtudes da escrita. De acordo com essa autora, chegaria o momento em que não bastaria falar e/ou discursar sobre os seres humanos, apenas descrevendo-os. Cada vez mais, seria preciso torná-los visíveis para melhor conhecê-los.<sup>1</sup> Silvia Novaes (2014) dolorosamente ainda aponta esse fato, ao falar da antropologia como uma disciplina que se faz e se reconhece quase exclusivamente por meio de palavras.

Com a fotografia, temos a possibilidade de mudar o foco. Quando o observador se permite um profundo mergulho na imagem, esta pode evocar e despertar curiosidades, inquietações, alegrias e frustrações. Por isso, Samain (2012, p. 10) olha para as imagens como seres que pensam, dotados de agência (para usar o termo da moda antropológica): “as ideias por ela veiculadas e que ela faz nascer dentro de nós — quando as olhamos — são ideias que somente se tornaram possíveis porque ela, a imagem, participa de histórias e de memórias que a precedem”. Ou, como aponta Susan Sontag (2004), fotografias nos rendem instantâneos fugidios e duradouros, decalcam um inventário do mundo de coisas ditas e não ditas. Sirvo-me desses autores e suas perspectivas a fim de assinalar que me distancio das utilizações da fotografia pelos nossos ancestrais quase totêmicos e lhe confiro outro estatuto: lugar privilegiado do fazer etnográfico.

É relevante dizer que as fotografias escolhidas seguem a lógica da importância que meus interlocutores deram a elas, sobretudo ao interpretá-las e narrarem suas trajetórias de vida e trabalho por meio delas, dando-me assim material para refletir sobre a formação (e reprodução das condições de vida) e o

---

<sup>1</sup> Vale lembrar que Margaret Mead e Gregory Bateson, durante um longo trabalho de campo, entre 1939 e 1941, em Bali e Nova Guiné, produziram vasto material fotográfico e videográfico no intuito de registrar a “cultura” desses grupos. Nesses dois anos de campo, produziram cerca de 25.000 fotografias e 6.000 metros de filme em 16mm. Alguns autores afirmam que esse trabalho foi pioneiro na utilização de recursos visuais como principal ferramenta no trabalho de coleta de dados etnográficos.

processo de trabalho desse operariado forjado nos rincões de Minas Gerais. Guardo na memória imagens de felicidade, dor, melancolia, repulsa e aproximação que tais fotos causaram. De modo muito particular, o conjunto imagético aqui elegido nos falará da migração massiva do campo para a cidade de homens que ergueram a fábrica com vila operária da Acesita, isto é, das condições de formação de um operariado industrial em sua maioria de origem rural. Falará de seu processo de trabalho e recrutamento, acentuando ambiguidades entre rusticidade e modernidade nesse novo labor industrial nos próprios termos do operariado fabril.

Não por acaso, desde o início do trabalho de campo na região leste de Minas Gerais, Vale do Aço, a grande questão que se colocava era compreender o surgimento e o começo das operações da primeira indústria de aço especial do país (a Siderúrgica Acesita, na cidade de Timóteo) do ponto de vista de seu operariado industrial. Ao mapear a literatura produzida na historiografia e economia brasileira, o que saltava aos olhos era a preponderância da perspectiva da elite empresarial ao narrar essa experiência industrial marcante no país. Foi a partir desse incômodo que tracei um dos principais objetivos de minha pesquisa: uma leitura dos trabalhadores do aço da Acesita através de seu próprio viés e em oposição à história institucional, que tradicionalmente elegeu como protagonistas apenas dirigentes, engenheiros e, claro, presidentes. Não posso deixar de mencionar que a materialização dessas preocupações desenvolvidas em campo é fruto da inspiração do trabalho do professor Gustavo Lins Ribeiro (2008b) sobre o operariado que construiu Brasília, pois, assim como ele, perguntei-me: onde estava a história desse operariado fabril? De seu trabalho, de sua vida cotidiana e de suas condições concretas de reprodução social? A resposta a essas preocupações era simples: essa história não estava escrita em lugar nenhum.

Os operários do aço existiram de 1952 a 1992 como empregados de uma empresa estatal acreditando que seu suor e sua vida possuíam um sentido especial de serviço à pátria. E, não menos importante, vivem em uma pequena cidade do interior, outrora uma vila operária nos moldes tradicionais, assim como a estudada por José Sérgio Leite Lopes (1978). No seu auge (1970), a fábrica comportou mais de 8.000 empregados e era proprietária de cerca de 4.000 casas, de todos os equipamentos urbanos e de serviços públicos, como escola, hospital e armazém. Atualmente, a vila operária transbordada, com pouco mais de 86.000 habitantes, respira uma cultura impregnada pela “centralidade do trabalho” e, sobretudo, do trabalho na siderurgia: mais de 70% da economia local, direta ou indiretamente, ainda gira em torno da usina siderúrgica (Firmo, 2013).

Olhando para esses dados, sustento que a história do operariado da Acesita é um tipo ideal do que ocorreu com a chamada classe operária nas empresas que passaram pela reestruturação produtiva no país. Portanto, dialeticamente, indicando a ideia do local universalizado, considero que os operários do aço são parte da história da classe operária nacional que se formou no Brasil a partir dos anos 1950, integrando nela os tons e as cores de sua singularidade, subjetividade e contribuição. Embora a Acesita seja referida na linguagem local dos trabalhadores como “o caldeirão do diabo”, quando eles descrevem suas ramificações, dimensões e complexidades, ela continua a referência fundamental. Assim, mesmo que eles próprios e a cidade, atualmente, constituam um pontinho no universo da nova empresa transnacional, os agentes sociais que estudei não deixarão de registrar, em respeito a seus antepassados e para a memória social de seus descendentes, que eles foram os construtores e operadores da maior usina siderúrgica de produção de aço especial (*inox*) da América Latina com vila operária: a Acesita, fundada por Percival Farquhar, com capital oriundo de indenizações do Estado brasileiro pela nacionalização

das minas de Itabira, relativamente próximas a essa siderurgia. Quando de sua inauguração, a Acesita era um dos símbolos da modernização do parque industrial brasileiro. Durante suas primeiras décadas, ela foi divulgada (ao lado de outras grandes indústrias nacionais) como modelo de “cidade-industrial”, como comprovam os vídeos produzidos pelo francês Jean Manzon a pedido do governo federal.

Para adentrar a história até então marginalizada (das condições de vida e trabalho do operariado), silenciada, ausente dos arquivos e da literatura que trata do tema, elegi um conjunto de fotografias antigas como ponto de partida, já que muitos dos temas que eu perseguia explodiam num conjunto de imagens destinadas a comprovar a façanha e o lado heroico dos primeiros operários que produziram aço de forma manual. Depois de buscar dados sobre as condições de vida do primeiro operariado em diversos arquivos e nada encontrar, percebi que um conjunto de fotografias largamente publicadas (no site da empresa, em blogs de antigos trabalhadores, em livros sobre a história da cidade e da fábrica), ou seja, que esteve a mão o tempo todo, poderia me dizer muito dos temas que eu investigava e que me pareciam inacessíveis. Mudei a estratégia das entrevistas com antigos operários e passei a utilizar as fotografias como guia e roteiro dos diálogos. Deixei de fazer inúmeras perguntas e pedi que olhassem para as imagens e me falassem dos assuntos, das memórias, das histórias que elas evocavam.

Quando tive esse *insight* das fotos como um roteiro das entrevistas que conduzi, senti como as narrativas ganharam em profundidade e densidade: tinham cores, odores e sabores. Histórias de acidentes graves e fatais ou de condições precárias de trabalho e moradia, que até então estavam apagadas de arquivos e relatos históricos, vieram à tona. Trata-se de sentimento singular ter a oportunidade de observar as reações do corpo e a fluidez de uma narrativa, quando um dos entrevistados era coadjuvante ou

personagem principal da fotografia que era o centro da conversa. Ao final de cada entrevista, fiz questão de doar as fotografias que tanto comoviam meus interlocutores, justamente por conectá-los a memórias que traziam à tona o sentimento de orgulho quase cívico, ao se lembrarem da usina, do processo de trabalho, da formação de um operariado industrial, em sua maioria de origem rural, cuja “missão” seria transformar o Brasil rural em um país industrializado. Eram memórias fotográficas que também “ardiam” (Samain, 2012), pois guardavam traumas de acidentes explicados por uma mitologia costurada em torno da figura do diabo como agente causador. Fotografias extremamente vívidas narravam as condições de trabalho desse primeiro operariado, mas também ilustravam diferentes espaços (virtuais e concretos) para glorificar a memória heroica do primeiro operariado: homens metamorfoseados em aço, elegidos para o labor fabril por apresentarem a mesma força e rigidez desse metal.

## **DE TRABALHADOR RURAL A OPERÁRIO INDUSTRIAL**



Fonte: Escritório Central da Acesita (autor desconhecido, sem data)



Das centenas de fotografias que reuni ao longo de dois anos de pesquisa na região do Vale do Aço, a imagem acima foi uma das mais marcantes. Primeiro, pelas condições em que a encontrei e, segundo, pelo impacto que ela causou em mim e entre meus interlocutores. Confesso que, no instante em que me encontrei com essa foto, a imagem do migrante construída por mim, a partir das histórias que ouvia de meus interlocutores, se materializou. Encontrei-a em meio a matérias de jornal apagadas pelo tempo, em uma caixa completamente consumida pelos roedores. Intacta, tratamos de digitalizá-la naquele mesmo momento, pois a surpresa de achá-la foi compartilhada pela estagiária do acervo. Em meu escritório, na residência que mantive em campo, na parede defronte a minha mesa, construí um varal de fotos, e esta estava no centro de meu olhar. Quem era o sujeito da foto? Estava vivo? Tinha parentes? Qual era sua origem? Quem o fotografou? Grande parte dessas interrogações permaneceram sem resposta nem pista de como desvendá-las.<sup>2</sup>

Apesar do anonimato do fotógrafo e do fotografado, a imagem rendeu preciosas histórias sobre o processo de migração do campo para a cidade e as diversas categorias de trabalhadores que existiam na vila operária.<sup>3</sup> O sujeito da foto traz no rosto marcas de esperança — a promessa de um futuro, para alguns de meus interlocutores. Para outros, representa o *mascate* vendendo panelas e garrafas. Alguns o interpretaram como a figura do *pinante* que levava comida e bebida para peões da fábrica, ou mesmo do *peão de estrada* ou do *biscateiro*. Nesse sentido, podemos

---

<sup>2</sup> Como apontou Boris Kossoy (1998, p. 46-47, grifos meus), “das múltiplas faces da imagem fotográfica apenas uma [ficou] explícita, a iconográfica, mimese de uma pretensa realidade, ou a realidade da imagem como tal, [...] sua realidade exterior[, aberta a múltiplas interpretações]. Entre o referente e a representação [parece existir] um labirinto cujo mapa se perdeu [em algum lugar do] passado: desapareceu com o próprio desaparecimento físico do fotógrafo, o criador da representação”.

<sup>3</sup> Isso significa que a imagem-recordação está contida de algum modo na memória do receptor, enquanto a imagem-testemunho vem do exterior e liga-se a ela de maneira periférica. Assim, aquele que não tem qualquer participação na situação mostrada em uma foto não poderá, naturalmente, apresentar lembranças sobre ela (Schaeffer, 1996).

pensar em como a fotografia é, a um só tempo, uma rica fonte de informações para a reconstituição de passados e uma matéria para a (re)construção de ficções (Kossoy, 1998). Embaralhadas na memória de meus grandes narradores, essas categorias de trabalhadores (pinantes, peões de estrada e biscateiros) que compunham o cenário da fábrica com vila operária nessa fase inicial assumem significados singulares.

A expressão “peão”, que no jargão do operariado significa qualquer trabalhador da produção industrial, salvo a chefia, teve uma conotação mais específica nesse contexto. Entrevistados que assim se classificaram referiram-se à sua realidade de não profissionais, não qualificados, o que os induziria a vagar por empregos com grande versatilidade de habilidades, vivendo em situação instável quanto à ocupação e ao salário. Muitos se autodenominaram “peões de estrada”, indicando sua existência nômade pelos caminhos montanhosos de Minas Gerais. Sobre esses trabalhadores, pelos textos históricos, “sabe-se que um dos sócios de Farquhar, engenheiro responsável pela reestruturação da Estrada de Ferro Vitória-Minas EFVM, trouxe mais de 1.000 peões do canteiro de obras da ferrovia, na região de Governador Valadares (MG), para o canteiro da Acesita” (Ataíde, 1986, p. 15). Relatos desse operariado evidenciam o aspecto malemolente de suas trajetórias, assemelhando-se às estradas que percorriam ao passar por atividades rurais ou empregos temporários em empreiteiras de construção de estradas, hidroelétricas, indústrias. O tom aventureiro das narrativas desse tempo não consegue acobertar dificuldades das condições de vida desses homens, que frequentemente dormiam ao relento ou em cabanas nas matas.

O pinante, primeira ocupação dos jovens que chegavam à cidade, era um tipo de *office boy*. O termo, que se generalizou nesse universo, indicando o trabalhador auxiliar que fazia pequenos serviços para os operários braçais, como limpar a área (capinar), buscar água ou carregar comida, parece ter origem

entre os operários que construíram a Estrada de Ferro Vitória a Minas (EFVM), como afirmou Maria Cecília Minayo (1986). Essa autora descreve o pinante como um homem puxando um veículo parecido com uma carroça (com arados de ferro), usada na construção de estradas, a famosa “galeota”.

Existiam também biscateiros, mais uma categoria a que os trabalhadores desse tempo inicial dão uma conotação especial. Diferente do peão de estrada, que saía de cidade em cidade na busca de alternativas, o biscateiro permanecia realizando pequenos serviços, muitas vezes em troca de comida e, noutras, de parca remuneração. Aqueles incluídos nessa categoria executavam tarefas de limpeza e plantio, aprendiam ofícios e trabalhavam como auxiliares de sapateiro, barbeiro e/ou vendedor, em uma condição permanente de disponibilidade e versatilidade perante demandas e serviços. Foi a partir desses grupos de trabalhadores que a usina recrutou seu operariado *chão de fábrica*, ou seja, trabalhadores que estavam na base da pirâmide hierárquica da empresa.

As estratégias para o recrutamento e a seleção dos primeiros operários da Acesita eram pouco formais, mas apinhadas de critérios e interesses. O sistema mais comumente empregado parece ter sido o das turmas de conhecidos: um trabalhador mais experiente organizava um grupo de companheiros e os apresentava ao encarregado dos operários *chão de fábrica*, que os incorporava ao grupo, em geral, sob a vigilância daquele que o apresentava ao chefe.<sup>4</sup> Havia também recrutadores de mão de obra da empresa que muitas vezes trabalhavam ao lado do médico da usina, Dr. Pedro Guerra, recrutando operários nas fazendas da região. Os

---

<sup>4</sup> José de Souza Martins, em sua obra sobre o mundo do trabalho no subúrbio operário do ABC, em uma fábrica de ladrilhos, aponta como “os empregos eram arrumados com facilidade por amigos e parentes que levavam o candidato consigo, um dia de manhã, quando iam para o trabalho e o apresentavam ao chefe da portaria ou ao mestre da seção [...]. Conseguir emprego tinha pouco a ver com a visibilidade e a funcionalidade do mercado de trabalho e sim com as relações comunitárias e de vizinhança” (2008, p. 118).

recrutadores acionavam suas redes de parentesco e amizades, e o médico analisava a condição de saúde do sujeito candidato à vaga. Para cada trabalhador indicado, o recrutador ganhava uma quantia em dinheiro ou gêneros alimentícios. Era comum ainda a chegada de pessoas por conta própria. Nesse último caso, operavam apresentações individuais, mediadas por alguém que mantinha relações de parentesco ou amizade com um responsável pela seleção ou recrutamento, pois mesmo aqueles que chegavam por conta própria, na maioria das vezes, possuíam algum conhecido trabalhando no local. A etnografia de Ribeiro (2008b) documenta esse processo de recrutamento, intimamente ligado às redes de parentesco e amizade. Houve também uma minoria que soube das vagas de emprego na Acesita pelo programa *A hora do Brasil*, da Rádio Nacional (os trabalhadores que chegaram após 1952, na gestão do General Edmundo de Macedo Soares).

Não podemos esquecer ainda que, segundo Júlio Lemos e Maurício Pires (1992), uma parte dos primeiros operários que trabalharam na construção da usina e da cidade foram trazidos por Athos Rache, empreiteiro que participou da construção da EFVM, e nela os havia recrutado. Como no caso estudado por Ribeiro (2008b), operários que se engajaram na usina chegaram ao local do grande projeto pelo afluxo organizado e pelo desorganizado. Nas palavras do autor, “[...] afluxo desorganizado é aquele em que a decisão de ir para o território foi tomada pelo indivíduo sem a presença de um aliciador de mão-de-obra [...]”. Já o afluxo organizado se define basicamente por oposição à categoria anterior. Nele o trabalhador tem como mediador da sua trajetória um aliciador de mão-de-obra” (2008b, p. 78-79).

Os trabalhadores selecionados lembraram o rito de entrada na usina como um fato marcante de suas vidas. De acordo com um antigo operário, “não tinha prova para medir estudo, mas para medir força física”. O único documento formal exigido nessa etapa de recrutamento era o atestado de saúde do coração

e dos pulmões, fornecido pelo médico da própria empresa. Assim, o físico era o diferencial para a escolha ou a eliminação; significava uma credencial na realização de operações manuais, cujas características exigiam força e resistência, qualidades nada desprezíveis se imaginarmos a façanha conseguida pelos primeiros operários: produzir aço na força do braço. Eles próprios têm consciência disso quando, orgulhosos, falam sobre o êxito da usina que ergueram. Metamorfoseando-se em verdadeiros “homens de aço”, os operários dessa época que interpretaram as fotografias aqui trabalhadas e construíram estas narrativas equipararam-se à resistência do metal: faziam questão de se referenciar como a geração dos antigos “homens de aço” do “tempo do braço”.

O operariado que ingressou na usina passou a olhar o mundo de outra perspectiva, e suas narrativas fazem uma marcação profunda entre o antes e o depois de “fichar”.<sup>5</sup> Esse novo status significava a saída do aguilhão de um poder rural e arbitrário para um universo no qual as relações de poder eram menos pessoalizadas, pois passavam por certa mediação dos direitos sociais, inaugurados pelo Estado Novo através de leis trabalhistas, cuja vigência até o início das obras da Acesita contemplava apenas o setor industrial. Para os egressos do campo, isso era de tal valor que todos, ao contarem suas histórias de vida e de trabalho, dão ênfase ao fato de terem “fichado”, como a passagem do mundo do trabalho rural para o industrial.

Entravam para o quadro fixo de operários aqueles cujas qualidades interessavam à empresa: os mais resistentes, produtivos e disciplinados, preferencialmente com família. A eles, a empresa

---

<sup>5</sup> A expressão “fichado”, na linguagem operária, significa o emprego de caráter fixo, com Carteira de Trabalho assinada, garantindo ao trabalhador os direitos da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Na sociologia do trabalho e nas etnografias sobre a classe operária brasileira, o termo é recorrente na literatura que aqui privilegia — um recorte que passa pelos trabalhadores de diferentes áreas, como siderurgia, mineração e construção civil. Ver Leite Lopes (1978, 1979), Morel (1989), Ribeiro (2008b), Minayo (1986) e Antonaz (1995).

atribuía melhores cargos e distribuiu moradias. Essas estratégias incitavam o orgulho operário de produzir, alimentado pelo sonho de que a empresa que ajudavam a construir era também deles. Esse núcleo foi beneficiado com a possibilidade de reproduzir a vida social com seu grupo doméstico, trazendo suas famílias para a vila operária. Isso permitiu aos operários voltar a contar com os serviços domésticos, já que, como na fábrica só eram admitidos homens, cabia à mulher, como em outras situações, “preparar os alimentos de seu grupo, além das tarefas de tipo arrumação da casa, lavagem de roupa e do zelo das crianças” (Alvim, 1979, p. 110). Uma das grandes queixas dos operários que viveram em acampamentos (antes da construção da vila operária ou enquanto aguardaram o benefício da moradia) era a ausência desses serviços. No entanto, grande parte dos operários que construiu a fábrica e a vila operária da Acesita, assim como no caso de Brasília, não foi incluída nela.

Até os anos 1950, apenas para o pessoal técnico, proveniente de centros urbanos e do exterior, a usina acenou com incentivos a fim de motivar sua permanência e reprodução social. A usina siderúrgica lhes ofereceu vantagens em termos de manutenção familiar: moradia e outros benefícios, lembrados com saudade pelos que usufruíram deles e com reprovação pelos que ainda se julgam os fundadores do sistema fábrica com vila operária e não foram contemplados com tais incentivos. A reprodução da vida familiar e dos grupos domésticos no ambiente extrafabril serviu como símbolo da ideologia veiculada pela empresa: a Acesita e a vila operária como uma “família” (Morel, 1989).

A partir do momento em que os projetos de expansão da usina, nacionalizada em 1952, tomaram impulso, os dirigentes começaram a investir na construção de bairros para a moradia de seus empregados fixos. Três anos antes da inauguração da vila operária (1955), foram entregues as primeiras residências aos funcionários diretos. Até 1960, a usina outorgou, em troca

de um aluguel simbólico, 2.600 casas que constituíram bairros próximos à usina. A vila operária era um espaço planejado, cujo alinhamento, uniformidade e diferenciação das habitações reproduziam a hierarquia fabril. O déficit de moradias, porém, aumentava se considerado o grande número de operários que não conseguiam ter acesso a uma casa. Dentro da lógica empresarial, essa escassez não era problema, uma vez que, sobretudo, esse benefício garantia estabilidade à força de trabalho, autodisciplinada e em prontidão para as atividades previstas, sendo merecedores aqueles trabalhadores considerados indispensáveis ao funcionamento da maquinaria.

Ao garantir um estado de prontidão daqueles trabalhadores imprescindíveis ao funcionamento ininterrupto da maquinaria, a Acesita transformou bairros operários em extensões da esfera de produção, como em todos os esquemas de imobilização da força de trabalho pela moradia (Leite Lopes, 1978, 1979; Ribeiro, 2008b). Além do mais, a moradia próxima ao local de trabalho (com a bicicleta fornecida pela usina) assegurava a assiduidade e a pontualidade, virtudes inculcadas desde o início e indispensáveis ao ritmo de produção das máquinas (Leite Lopes, 1979), dependentes da força física humana. Por seu lado, a dependência dos empregados em relação à empresa aumentava dia após dia. Em qualquer situação de conflito, a demissão significava ter que abandonar a residência, e o desemprego amedrontava mais quando a ele se associava a realidade do despejo e do corte de benefícios, como armazém, farmácia, açougue, água, carvão e energia, para citar apenas serviços básicos.

Vale notar que o desejo de ser parte da cidade operária se colocava não apenas para os migrantes, mas também para a população local, que até a chegada da Acesita, nos anos 1940, era de 1.748 habitantes (Firmo, 2013). Operários, abrigados de forma quase sempre precária, tinham de se inscrever e aguardar, em meio a enormes (e às vezes eternas) listas de espera, a classificação

para obter uma casa, respeitando os critérios necessidade do serviço prestado, qualidade de chefe de família e tempo de serviço. A necessidade objetiva se convertia em desejo: a vila operária, com seu conjunto de bens simbólicos e materiais, oferecia-se às ambições de quem tinha saído da zona rural almejando uma transformação de modo de vida e trabalho — de camponês a operário industrial.

Além disso, de forma similar aos estudos clássicos sobre trabalhadores — entre estes, destaco Leite Lopes (1978, 1979), Minayo (1986), Lask (1992) e Ribeiro (2008b) —, constatei que todos os antigos trabalhadores da Acesita começaram sua trajetória ocupacional ainda crianças: no cultivo da roça, como biscates de rua, em carvoarias, na condução de tropas de gado, ou como *pinantes*. As razões alegadas para o trabalho infantil se assemelham às referidas nos estudos: necessidade de sobreviver e/ou de ajudar no sustento familiar. Em atividades na indústria ou agricultura, no setor formal ou informal da economia, o grupo de antigos operários com quem convivi por quase dois anos tem uma experiência ocupacional anterior a seu ingresso na Acesita. Essa empresa encontrou, ao iniciar suas atividades, um contingente de homens afeitos ao trabalho pesado e a duras condições de vida. Notem pelas fotografias apresentadas, ao longo do texto, que o trabalho no interior da usina era desenvolvido apenas por homens até os anos 1990.

Em resumo, nas primeiras décadas de existência da Acesita, sua vila operária teve a função de garantir um mercado cativo de mão de obra rural e permitir o controle do capital sobre a força de trabalho pela dominação econômica e ideológica. À medida que a empresa se desenvolveu e ampliou, assim como aumentou a oferta de mão de obra qualificada na cidade e na região, a vila operária se tornou um ônus para a Acesita. Por isso, a partir do início dos anos 1970, mudando as estratégias até então empregadas, a siderúrgica começou um plano de venda das casas



aos empregados.<sup>6</sup> Vários trabalhos mostram a dinâmica histórica que se repetiu em Timóteo na constituição de vilas operárias, especialmente quanto à sua racionalidade para o capitalismo em determinada etapa de desenvolvimento das forças produtivas (Antonaz, 1995; Lask, 1992; Leite Lopes, 1988; Morel, 1989; Ribeiro, 2008b). Como disse David Harvey (1982), nunca passou despercebida ao capital a relação entre viver e trabalhar.

## **AMBIGUIDADES DO TRABALHO**



Fonte: Fundação Cultural Acesita (autor desconhecido, 1962)

---

<sup>6</sup> Até 1970, a empresa era proprietária de 3.821 imóveis, dos quais cerca de 90% foram vendidos aos empregados, por meio de financiamento pela Caixa Econômica Federal (Ataíde, 1986).

Diferentemente da primeira foto, a que trago acima e a subsequente são imagens amplamente reproduzidas nos livros sobre a história institucional da empresa e em vários *sites*, cumprindo sempre um mesmo propósito: valorizar as qualidades cívicas e quase heroicas do tempo de início de produção na siderúrgica, operada a partir de uma relação visceral entre máquinas e humanos. No entanto, se nesses livros e *sites* o que mais sobressai são qualidades que envolvem força física, coragem, virilidade, masculinidade, as histórias que ouvi apontavam outras leituras: denunciavam as precárias condições de trabalho desses primeiros operários.

Operários mais antigos frequentemente se lembram da época da fotografia acima (operários no famoso “trem de chapa manual”) como o “tempo do braço”, vinculando-a às penosas condições de trabalho dentro e fora da usina, até o início de sua mecanização, em 1965. Essa força de trabalho se compunha, majoritariamente, de negros e mulatos, estimados em mais de 50% da população brasileira no início do século XX (Chiavenato, 1981). Descendentes de escravos ainda estão concentrados no leste mineiro. Foi para essa região que o ciclo do ouro nos séculos XVIII e XIX trouxe em abundância a mão de obra escrava africana (Minayo, 1986; Pimenta, 1976).

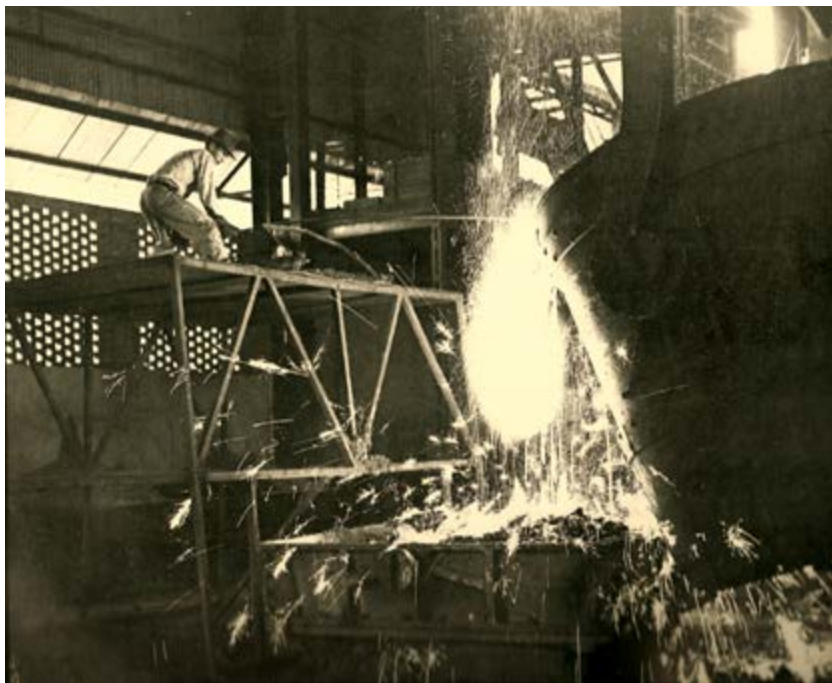
Como a força física definia o processo de trabalho nas décadas iniciais da usina, para a primeira geração operária, a expressão “tempo do braço” diz muito sobre as ambiguidades do trabalho industrial. De um lado, a empresa lhes parecia moderna (o ambiente cercado de máquinas, as leis trabalhistas) quando comparada às ocupações rurais que tiveram anteriormente. De outro, a produção, nessa fase, se fazia na “força do braço”. A divisão do trabalho era rudimentar, e os instrumentos eram quase uma continuidade daqueles usados no campo ou em outros trabalhos manuais. A forja do metal demandava muita força física — um sistema penoso, como evidencia a foto que

abre esta seção, de dois operários que trabalhavam em turnos alternados de trinta minutos, utilizando sapatos de madeira para não queimar os pés. Esse trabalho consistia em esticar tarugos (blocos) de aço assim que saíam do forno. Por isso, a máquina retratada na foto foi apelidada pelos operários de *trem de chapa*.<sup>7</sup> Além disso, a usina possuía uma criação de porcos para produzir gordura que servia como lubrificante desse maquinário. Nas tarefas de limpeza de alto-forno e de caldeira, entre outras coisas, eram utilizadas ferramentas agrícolas, como enxadas, pás e rastelos. Assim, nesse novo ambiente de trabalho, moderno, continuavam presentes os companheiros de trabalho da roça.

Diante do iminente perigo a que estavam submetidos (explícitos nas fotografias), os trabalhadores da primeira geração relataram vários episódios de acidentes graves e mortes no interior da usina, especialmente entre 1949 e 1965. É intrigante, como já afirmei, perante diversos relatos de acidentes graves no tempo da produção manual, a inexistência de qualquer tipo de balanço contabilizando a perda de homens na usina. Pesquisei os arquivos da empresa e do sindicato por quase seis meses atrás de documentos que tratassem desse tema. Nada encontrei.

---

<sup>7</sup> Vale lembrar que, em Minas Gerais, a expressão “trem” pode designar tudo: qualquer coisa, objeto, humano ou não humano, situações, eventos ou trivialidades podem ser caracterizadas como “trem”.



Fonte: Fundação Cultural Acesita (autor desconhecido, 1963)

Como disse, ao mostrar o caderno de fotos que reuni desse período para os antigos operários do aço, muitas histórias envolvendo acidentes e mortes no trabalho vieram à tona, entrelaçadas à aparição do diabo (como o agente causador do infortúnio), sobretudo quando o ferro era produzido na forma de gusa (o ferro líquido, como na foto acima). O ferro era cozinhado em um caldeirão de proporções colossais, a uma temperatura média de 1.200 °C, entre oito e onze horas — o cenário ideal de representação do inferno e da aparição do diabo na fábrica. Ao mostrar a fotografia acima, ouvi um caso ocorrido naquele dia, associando o acidente fatal na siderúrgica à aparição do demônio no exato momento da tragédia. Grande parte dos antigos operários que conheci se referiam ao temor de trabalhar no turno que se iniciava à meia-noite. Para eles, a madrugada realçava o ambiente sombrio da usina siderúrgica, contrastado com seus refletores alaranjados e o vermelho incandescente que saía do grande

caldeirão. Era nessa hora “que o demônio aparecia”, disseram aqueles que cruzaram, ao menos por um instante, com o diabo.

Para quem o viu, o demônio assumiu feição oposta à dos operários: limpo, bem trajado, chapéu impecável, independente da fuligem vermelha que cobria a usina e a cidade a cada remessa de ferro gusa que saía do alto-forno antes da instalação dos filtros redutores de poluição. E principalmente: cheirava mal. Como me descreveu um antigo operário, ao comentar que viu o demônio no dia de seu acidente na máquina de oxigênio, “o demônio se parecia com os chefes, com os engenheiros, e fedia a enxofre, fedia a ferro derretido com enxofre”. Na visão de outros operários, o demônio encarnava a figura de seus encarregados, responsáveis pelo recrutamento e por parte da seleção. O que impressiona é o fato de essa narrativa mitológica ter se generalizado entre os operários da primeira geração, explicando e tomando para si a responsabilidade pela segurança dos empregados da usina. Aliás, não ouvi nenhum operário se queixando de suas condições de trabalho dentro da usina nesses primeiros tempos: o que atemorizava não era a força física despendida no trabalho, as incessantes explosões, o risco iminente de queimaduras ou de inalação de gases tóxicos, e sim o encontro com o diabo, com a malária ou a tuberculose.

Nos arquivos da empresa e do sindicato dos metalúrgicos da Acesita (Metasita), esses constantes acidentes, confirmados por pessoas de variados escalões na hierarquia fabril, não mereceram atenção ou foram silenciados, apagados da memória institucional da empresa, que emoldura com as fotografias aqui apresentadas a visão de uma história mítica e heroica da usina e de seus primeiros trabalhadores.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Abro um parêntese para sinalizar que recentemente diferentes análises e perspectivas em torno do uso dos acervos convergem numa mesma preocupação: é preciso conceber os conhecimentos que compõem os arquivos como um sistema de enunciados, de “verdades parciais”, de interpretações histórica e culturalmente constituídas — sujeitas sempre a novas leituras e interpretações (Foucault, 1996, p. 149). Para uma discussão mais densa a esse respeito, consultar Gomes (2004, 2005), Duby (1999), Artières (1998) e Clifford (1990).

O que busquei nessas imagens e no diálogo com meus interlocutores foi uma leitura para além de sua aparência evidente, capaz de mostrar que, quando se apreciam fotografias, vê-se quase sem perceber, mergulhado no seu conteúdo e a imaginar a trama de circunstâncias e fatos que envolveram o tema ou sua representação. Trata-se de um exercício mental de reconstituição quase intuitivo.

Nesse sentido, a fotografia, no que tem de mais visceral, conforme a conclusão de Phillippe Dubois, apresenta-se como uma das formas modernas que melhor encarna, antes mesmo da informática, um prolongamento das artes da memória de que falavam os gregos:

[...] se a memória é uma atividade psíquica que encontra na fotografia seu equivalente tecnológico moderno, é evidentemente, no outro sentido, que a metáfora nos interessa, como uma inversão positivo/negativo: a fotografia é tanto um fenômeno psíquico quanto uma atividade ótico-química. A fotografia: uma máquina de memória, feita de *loci* (o receptáculo: o aparelho de foto, sua objetiva, sua janela; caixa negra, recorte e retângulos virgens de película; de uma bobina a outra, desfile ordenado das superfícies vazias receptoras) e de *imagines* (as impressões, as inscrições, as revelações, que vão e vêm, sucedem-se nas superfícies, desenrolam-se em “cópias de contato”, uma *mnemotecnica mental* (2001, p. 316-317, grifos no original).

Seguindo esse ponto de vista, Olga Simson (1998) complementa que a fotografia possui um papel importante de detonar o processo de rememoração, já que possibilita construir versões sobre acontecimentos vividos ou imaginados. Dessa forma, é o suporte imagético que, na maioria das vezes, orienta a reconstrução e a veiculação da memória. É isso que faz, por exemplo, com que a foto esteja presente nos eventos e nos lugares importantes de nossas vidas; e com que Sontag (2004) nos fale da reprovação social e moral dos pais que não tiram fotos dos filhos, sobretudo quando pequenos.

A fotografia funciona em nossas mentes, de acordo com Boris Kossoy (1998, p. 45), como uma espécie de “passado preservado”, lembrança imutável de certo momento e situação, de certa luz, de determinado tema, absolutamente congelado contra a marcha do tempo. Fotografia é garantia de uma lembrança, recordação; um objeto de melancolia. Daí sua pertinência como recurso metodológico e teórico (com elas, elaboram-se teorias nativas) privilegiado para acessar memórias, reconstituir passados distantes e recentes, reconstruir histórias oficiais e “oficiosas”.

Nessa direção, para autores como Dubois, fotografia e memória estão juntas e misturadas, já que a foto é uma espécie de equivalente visual da lembrança: “uma foto é sempre uma imagem mental”. Ou, em outras palavras, “nossa memória só é feita de fotografias” (Dubois, 2001, p. 315). Sontag (2004) também nos chama a atenção para essa relação, ao observar que fotos podem ser mais memoráveis do que imagens em movimento, porque são uma nítida fatia do tempo e do espaço. Georges Didi-Huberman (2003) entende a imagem como um acervo de memórias humanas, uma fantástica montagem não histórica, capaz de armazenar, veicular, fomentar e contestar tempos e pensamentos a eles ancorados. Kossoy (1998, p. 42) afirma que fotografia é memória e com ela se confunde:

o estatuto de recorte espacial-interrupção temporal da fotografia se vê rompido na mente do receptor em função da visibilidade e verismo dos conteúdos fotográficos. A reconstituição histórica de um tema dado, assim como a observação do indivíduo rememorando, através de conjuntos fotográficos, suas próprias histórias de vida, constitui-se num fascinante exercício intelectual.

Nesse memorável exercício intelectual, ao narrarem suas histórias de vida e trabalho por meio de fotografias, independente de conhecerem ou não os personagens centrais das fotografias, de terem feito parte ou não de seus cenários no momento do clique do fotógrafo, meus interlocutores se imaginavam no contexto e, muitas vezes, assumiam o papel de personagens centrais do enredo

imagético diante de suas mãos. Isso era possível porque o êxodo rural, as dificuldades relacionadas à moradia, o penoso cotidiano do trabalho no interior de uma siderúrgica assemelhavam-se, independentemente de estarem ou não no quadro eternizado pela fotografia, de terem vivido ou trabalhado numa época pregressa ou futura à imagem.

Para mim ficava claro como, nesse exercício, meus interlocutores jogavam com a memória, assim como anunciado por Henri Bergson (1999). Esse autor distingue dois tipos de memória: uma imagina e a outra repete. A primeira registra, sob a forma de “imagens-lembranças”, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana. “Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual, de uma percepção já experimentada; nela nos refugiaríamos todas as vezes que remontamos, para buscar uma certa imagem, a encosta de nossa vida passada” (Bergson, 1999, p. 88). Já o segundo tipo de memória não representa nosso passado, ela o encena; “e se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o presente” (Bergson, 1999, p. 89). A esse respeito, Didi-Huberman (2003) nos diz que são tempos (e lembranças perdidas) que habitam as imagens e que por isso, de repente, irrompem como “luminâncias”, em instantes quase mágicos, no desenrolar de histórias oficiais e “oficiosas”.

## NOTAS FINAIS

Ao utilizar o conjunto de fotografias antigas que lhes apresentei, parti do ponto de vista de Samain de que uma fotografia antropológica é qualquer uma da qual um antropólogo retire informações visuais úteis e significativas. Como ele próprio diz, “não existem fotografias que não sejam antropológicas a sua maneira” (1995, p. 7-8). Não é o assunto da foto, a estética ou



o enquadramento o mais importante nela para um antropólogo, e sim o tipo de conhecimento ou realidade que ela é capaz de transmitir. Lembrando-me de Barthes (1984), a fotografia é contingente, é sempre alguma coisa representada. Desse modo, ela fornece de imediato detalhes, material de saber antropológico.

Espero que este texto tenha revelado uma das possibilidades de utilização da fotografia pela antropologia. Minha proposta foi costurar foto e texto. Esse caminho me levou a tratar as fotos como “falas” que elas são: relatos em imagens da (dis)curividade da experiência etnográfica. Retorno com o questionamento de Nuno Godolphim (1995) sobre a antropologia enfrentar o desafio de incorporar, de forma definitiva, o uso da imagem em sua textualidade. Ou seja, precisamos tomar a imagem como outro suporte para nossas inscrições, assumindo as possibilidades dessa intertextualidade como forma lícita de expressão da antropologia.

Nesse sentido, as memórias operárias reveladas por meio das fotografias utilizadas neste texto nos mostram que as vicissitudes e os traumas dos primeiros tempos da usina estão sempre presentes. Trazem, em suas falas, a ideologia desenvolvimentista desses contextos históricos, englobando no mesmo *projecto de gran escala* (Ribeiro, 1987) empresários e trabalhadores, em cujas reminiscências ambas as histórias (a pessoal e a da empresa) se confundem. Mas não deixaram de rememorar, com essas imagens, suas experiências com uma realidade insólita, marcada pelo diabo como causa e efeito dos acidentes laborais. As fotografias, quando interpretadas por esses antigos operários, se mostram de grande valia para pensar os arquivos não como lugares sacrossantos da verdade dos dados, mas como repositórios de verdades parciais.

Por meio da estratégia metodológica apresentada (a utilização da fotografia como recurso privilegiado para acessar memórias), o objetivo principal foi, levando a sério o estudo de

Ribeiro (2008b, p. 13), me afastar do ponto de vista dos poderosos, dos chefes, e me basear “na experiência cotidiana de milhares de trabalhadores, migrantes, anônimos”, que por décadas ergueram e operaram, de forma manual, a Acesita. Por tudo isso, o que almejei foi enredar fotografia e antropologia, e aproximar-me de uma “história vista na ótica das camadas populares como atores principais” (Ribeiro, 2008b, p. 13). Desse viés, este trabalho é um estudo antropológico preocupado “em absorver a perspectiva dos que efetivamente estiveram envolvidos na ação” (Ribeiro, 2008b, p. 13), bem como um estudo de história que reconstrói, por meio da fotografia-memória, “o cotidiano de umas dezenas de milhares de pessoas cujo trabalho definiu uma realidade hoje vivida por milhões” (Ribeiro, 2008b, p. 13).

## TRIPULANTES DE CORRAL: BARCOS, TRABALHO E DESLOCAMENTOS

*Gonzalo Díaz Crovetto*

A antropologia de Gustavo Lins Ribeiro, seja nos textos, seja nas aulas ou em nossas conversas, tornou-se inspiradora e extremamente relevante para minhas investigações etnográficas, nas minhas apostas epistemológicas e nas empreitadas políticas.<sup>1</sup> Assim, durante meus tempos de pesquisa, tanto nos momentos de escrita como nos de campo encontrei apoio e incitação ao diálogo e à reflexão. Além da minha experiência pessoal, compartilho o reconhecimento coletivo de Gustavo como figura inspiradora no que diz respeito ao campo da política na antropologia, relevando

---

<sup>1</sup> A antropologia de Gustavo foi especialmente estimulante para minhas pesquisas sobre os tripulantes de Corral, no marco da minha tese doutoral (Díaz Crovetto, 2010, 2015), e sobre os trabalhadores da Companhia Siderúrgica Nacional (Volta Redonda), no Projeto Medea, onde participei como secretário acadêmico e coordenador de um estudo entre 2010 e 2013 (Díaz Crovetto, no prelo; Díaz Crovetto; Lasevitz; Giraldin, 2012). Minha experiência no Projeto Medea resultou gratificante na medida em que desencadeou, além do trabalho de campo, a possibilidade de articular reflexões em seminários e grupos de trabalho. Ainda lhe sou grato por ter compartilhado a experiência docente no curso de que participei como professor convidado no doutorado do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (Seminário Avançado em Teoria Antropológica, em 2010). Por último, destaco o frutífero diálogo vinculado à proposta de antropologias mundiais, em mesas-redondas em congressos ou em publicações (Díaz Crovetto, 2008, 2010, 2011, 2012; Díaz Crovetto; García, 2015; Ribeiro; Díaz Crovetto, 2011). No presente texto, agradeço pelos comentários e revisões feitos por Sandro Almeida e Ethel Zuboski.

questões sobre a sua presença na sociedade;<sup>2</sup> resguardando, com isso, tanto as especificidades da disciplina como suas intersecções para pensar e repensar criticamente nossa sociedade; e gerando reflexões e discussões sobre condições desiguais criadas pela instalação de modelos de exploração capitalistas e de formas do uso do poder na política. Foi, portanto, com júbilo que recebi a notícia da proposta do livro e aceitei com grande entusiasmo esta mais que oportuna homenagem, pois encontrei em Gustavo, ao longo destes anos, além da generosidade em compartilhar tempo e conhecimento, uma sincera amizade. Decidi orientar minha contribuição a partir da minha pesquisa doutoral, realizada sob sua orientação e estímulo. Concentro-me, para este trabalho, em certas particularidades do trabalho dos tripulantes de Corral — associadas à experiência transnacional de fluxo e deslocamento entre oceanos e portos do mundo —, mas também em ausências e presenças em casa.

Em parte, trato aqui de uma história dos esquecidos, das pessoas que garantem o transporte global.<sup>3</sup> A vida e o trabalho de tripulantes a bordo foi arduamente retratada em romances ao longo da história. Entretanto, foi pouco contemplada e estudada desde as ciências sociais em geral e a antropologia em particular. Ao tratar dos tripulantes e suas experiências de vida e trabalho, percorro temáticas, conceitos e abordagens trazidos na vasta bibliografia do nosso autor homenageado, de temáticas que vão do nacional ao global (Ribeiro, 2008a).

Centro-me no presente, na experiência das gerações que estão ativas, o que marca também o tempo que compartilhei com elas; por outro lado, nutro-me das vozes das gerações aposentadas para falar do passado. Com isso, situo-me num tempo

---

<sup>2</sup> Inspiração que me fez integrar a atual diretiva do Colégio de Antropólogos do Chile (2014–2016).

<sup>3</sup> Evidencio aqui a proposta de estudo feita por Gustavo Lins Ribeiro (2006) sobre os trabalhadores de Brasília, na observação das vivências particulares associadas à construção da cidade.

determinado e numa experiência concreta. Porém, acredito que muito do que remete aos tripulantes de Corral e às suas famílias remete também a outros tripulantes e outras famílias no Chile e no mundo; trata-se, portanto, de um caso único entre os possíveis (Bourdieu, 2008; Leite Lopes, 1988).

## **DO CONTEXTO AO TEXTO**

Existen regiones, instituciones y personas que son portadoras de los procesos de globalización o son expuestas a ella de maneras diferentes

(Ribeiro, 2003b, p. 125).

Na minha tese de doutorado, analisei o trabalho dos tripulantes a partir de três gerações de navegantes da pequena cidade portuária de Corral, no sul do Chile (Díaz Crovetto, 2010). Falar de tripulantes requereu explorar, ao mesmo tempo, os sentidos do trabalho e das práticas associadas, na procura de uma comunidade de trabalho específica (Eckert, 1998), e as condições e práticas transnacionais (Ribeiro, 2003b). Para tais fins, a história, a memória e a etnografia me permitiram entrecruzar espaços, tempos e vivências. Cabe assinalar que, atualmente, tripulante é uma categoria de experiência transnacional, que marca modos e formas peculiares de vivenciar o trabalho, sempre se deslocando entre oceanos, portos e territorialidades.

Minha leitura etnográfica visa um campo multissituado no espaço e no tempo (Marcus, 1986, 1998), que procurou compreender e viver os deslocamentos e fluxos dos tripulantes. Em vista disso, realizei estadias prolongadas no porto povoado de Corral e na adjacente localidade rural de Chaitén, onde compartilhei relatos e experiências com as gerações de tripulantes e de trabalhadores marítimos, como também com suas famílias nas ausências e nas presenças deles. Percorri ainda os portos na Galícia, onde me encontrei com tripulantes de Corral embarcados,

compartilhando sua rotina nos portos e conhecendo quem se tinha estabelecido por lá. Igualmente, realizei pequenas incursões nas cidades de Santiago, Valparaíso e Valdivia, no Chile.<sup>4</sup>

A pequena cidade portuária de Corral teve origem no século XVI, durante o período colonial de ocupação espanhola, como parte de um conjunto de fortificações para resguardar a desembocadura do rio navegável que interconectava a cidade-forte Valdivia.<sup>5,6</sup> Contudo, o crescimento urbano de Corral e sua afirmação como porto estão relacionados com o grande desenvolvimento industrial e comercial de Valdivia entre meados do século XIX e o século XX, já no período republicano. Essa situação foi gerando uma forte cultura de especificidades de trabalho em torno do mar e do porto, uma questão que fica evidente na consolidação de diversos sindicatos.<sup>7</sup> Paralelo a isso, no primeiro quarto do século XX, registrou-se em Corral um desenvolvimento fabril, inicialmente marcado pela indústria baleeira, logo depois por uma indústria manufatureira de conservas e, finalmente, pelo pioneiro projeto da Siderúrgica de Los Altos Hornos de Corral. Esse ciclo de auge é lembrado pelos seus habitantes como “Dom Corral”, período no qual se denotou um alto e acelerado crescimento populacional.

O auge de Corral e de Valdivia consagrou tanto o porto e o fluxo nele como a empresa marítima local Haverbeck & Skalweit,

---

<sup>4</sup> Foram aproximadamente 15 meses entre idas e voltas a Brasília; lamentavelmente, não consegui embarcar, mas pude ao menos compartilhar o dia a dia dos tripulantes nos portos.

<sup>5</sup> Utilizo aqui a bibliografia disponível (ver Díaz Crovetto, 2010) e também me nutro das histórias de vida, das memórias e dos arquivos dos meus interlocutores.

<sup>6</sup> A fortificação já havia caído antes em mãos das rebeliões indígenas e sido logo ocupada pelo império holandês, quando este conquistou portos-fortes-cidades das colônias espanholas e portuguesas durante o século XVII. Na época da refundação da cidade de Valdivia, a baía e o rio navegável receberam inúmeras fortificações militares para blindar a invasão estrangeira.

<sup>7</sup> Por exemplo, as três companhias de bombeiros que existem atualmente em Corral se fundaram respectivamente em 1907, 1911 e 1928, e o sindicato de estivadores, em 1929. Já o sindicato de tripulantes foi fundado em 1940, e a Asociación de Jubilados, Montepiados, y Pensionados de Caja de Previsión de la Marina Mercante Nacional Sección Tripulantes de Naves y Operarios Marítimos (Triomar), em 1955.

que fazia rotas nacionais, no começo, e em seguida com alguns destinos na Argentina e no Brasil. Porém, o porto de Corral era principalmente um porto de passagem, quer dizer, aonde chegavam os barcos para descarregar ou carregar seus produtos nas lanchas, que seguiam seu percurso para Valdivia. Exceções desse tráfico eram carregamentos específicos em diferentes momentos, como a construção e manutenção da siderúrgica, e alguns outros empreendimentos. Foi a partir dessas características portuárias que se estabeleceram categorias de trabalhos como os *lancheros*, responsáveis por levar ou trazer a carga fluvialmente por lancha até Valdivia; os *estibadores*, trabalhadores das garagens e dos galpões dos barcos que chegavam; os *remeros*, que levavam os estivadores aos barcos; os *emplegados de bahía*, que fiscalizavam para as empresas administradoras as quantidades carregadas e descarregadas; e os *tripulantes* que trabalhavam nos barcos de companhias chilenas e para um ou outro barco estrangeiro.

No auge do movimento portuário, ainda na primeira metade do século XX, a contratação de tripulantes dependia, por um lado, dos contatos que pudesse estabelecer o interessado e, por outro, da sua capacidade física e psicológica de aguentar a especificidade do trabalho. A capacidade física está relacionada aos requerimentos na área de máquinas dos barcos, que eram propulsionados à base de caldeiras alimentadas por carvão e, por isso, demandavam muita força braçal. Assim, os tripulantes eram categorizados em cargos que revelavam seu ofício; por exemplo, o *carvoneiro* era encarregado do abastecimento do carvão, e o *fogoneiro*, de controlar a combustão e o fogo das caldeiras. Ao mesmo tempo, resultava imprescindível que se acostumassem ao balanço do barco. Quanto aos aspectos psicológicos, o trabalho do tripulante requeria a disposição da vida a bordo, longe de casa, questão que marcou, desde o início, o trabalho do tripulante em comparação com outras atividades laborais marítimas e portuárias.

O maremoto-terremoto de 1960, que destruiu grande parte de Corral, não atingiu a categoria de trabalho que se tinha estabelecido, mas contribuiu para que os tripulantes fossem reinseridos em outras companhias marítimas nacionais, fora da região — graças às gestões individuais, como as realizadas pelo sindicato de Corral.<sup>8</sup> Com o passar dos anos, o êxito cada vez maior do processo de substituição de bandeiras nacionais por bandeiras de conveniência pela maior parte das companhias marítimas do mundo consolidou um mercado internacional de trabalho em grande escala, um mercado agora sem fronteiras ou restrições nacionais.<sup>9</sup> Concomitante a isso, diferentes acordos e convênios foram sendo ratificados por grande parte dos países associados à Organização Marítima Internacional (OMI). Parte desses convênios regularam os processos de formação dos tripulantes e os cursos obrigatórios que estes teriam que fazer para embarcar.<sup>10</sup>

Foi nesse ambiente que se reestruturou o sindicato de tripulantes, que soube inserir-se em nichos peculiares de demandas de trabalho. Dessa forma, contando com as possibilidades oferecidas pelos novos convênios, o sindicato de tripulantes de Corral — e, com ele, a possibilidade do trabalho como tripulante — teve um novo auge na década de 1990, inserido nas redes transnacionais que se desenvolveram por meio de convênios com empresas espanholas da Galícia. Assim, o que era originalmente uma demanda e possibilidade de trabalho local se transformou, com o passar dos anos, numa possibilidade nacional e logo transnacional, marcada pela desterritorialização das relações de trabalho graças às condições outorgadas pelas bandeiras de conveniência.

---

<sup>8</sup> Até hoje, o maior registrado, com uma intensidade 9,5 na escala Richter (SHOA, 2000).

<sup>9</sup> Hoje em dia existem campanhas, como a realizada pela ITF (International Transport Federation), que buscam diminuir as empresas que operam sob a bandeira de conveniência, pois a substituição de uma bandeira nacional por outra sempre busca mais liberdades para o administrador, tirando, em muitos casos, as garantias dos tripulantes.

<sup>10</sup> Tais convênios eram baseados na ratificação das proposições da OMI, que tem um papel importante nas Convenções sobre o Direito do Mar e na Convenção pela Segurança da Vida no Mar. Ambas marcam e regulam as condições e as possibilidades de trabalho, do espaço de trabalho e do deslocamento do lugar de trabalho, o barco (Díaz Crovetto, 2010).



## **ESPECIFICIDADES DO TRABALHO A BORDO**

La expansión capitalista puede o no puede hacer inoperantes determinadas culturas, pero su difusión demasiado real plantea en efecto cuestiones sobre la forma en que los sucesivos grupos de personas arrastradas hacia la órbita capitalista ordenan y reordenan sus ideas para responder a las oportunidades y exigencias de sus nuevas condiciones. El hecho de plantear estas cuestiones no significa el fin de la etnografía. Muy por el contrario: se necesita con urgencia más etnografía, precisamente porque no podemos saber las respuestas sólo en un terreno teórico

(Wolf, 2005, p. 5).

Os tripulantes exercem uma profissão com extensão global, não somente por estar regulada transnacionalmente, mas também por ser facilitadora de mais de 90% do comércio mundial por vias marítimas (Alderton et al., 2004; Donn, 1992; Nordstrom, 2007; Stopford, 2006). A inserção de tripulantes no mercado laboral global ocorre sob o regime de acumulação capitalista, que, em muitos casos, evidencia uma segmentação étnica do trabalho (Wolf, 2005), mundialmente instituída a partir do estabelecimento das bandeiras de conveniência. Tais bandeiras permitiram a contratação de tripulantes de várias nacionalidades, sendo que o “terceiro mundo” se concentrou como lugar exportador de marinheiros (Alderton et al., 2004). Contudo, esse movimento não teria sido intensificado sem a compressão do espaço-tempo, possibilitada pelas melhorias tecnológicas e comunicativas (Harvey, 2002), que tornam econômica e fisicamente viável que tripulantes de Corral sejam contratados e embarcados em navios que se deslocam ao redor do mundo.

Ao mesmo tempo, a possibilidade de esses tripulantes serem empregados em contratos que estipulam salários em moedas estrangeiras, como dólar ou euro, faz com que a demanda e o interesse local se incrementem ou decaiam, dependendo das altas e baixas do valor dessas moedas no mercado nacional. Há um cálculo sobre o esforço do trabalho em relação à distância

da família na hora de decidir os embarques. Quando as moedas estrangeiras estão com baixa taxaço, estão baixos os salários. Nesses períodos, muitos tripulantes preferem trabalhar em mercados nacionais, em zonas ou regiões próximas.<sup>11</sup> Como eles me afirmaram, há um momento em que o sacrifício da ausência de casa não compensa. Portanto, a conexão global dos mercados financeiros e do valor da moeda nacional perante o dólar afeta a motivação e, com isso, o número de tripulantes dispostos a deixar suas casas.

O trabalho dos tripulantes supõe um tempo em que o barco se transforma no lugar de trabalho e de residência. Nesse sentido, podemos considerar o barco nos termos de uma instituição total (Goffman, 1961), um lugar onde o espaço da jornada de trabalho se conjuga com o espaço fora dela, onde todos os aspectos da vida são realizados no mesmo lugar e sob a mesma autoridade, tal como os acampamentos das empreiteiras na construção de Brasília (Ribeiro, 2006a). Assim como nesses acampamentos, os espaços individuais são escassos no barco. Em muitas companhias, os quartos são compartilhados, salvo entre os contramestres, um tipo de capataz entre os tripulantes. De igual modo, todas as atividades diárias são estabelecidas em horários e espaços, e as refeições são coletivas, fisicamente diferenciadas entre as câmaras dos oficiais e dos tripulantes. Os tempos de descanso e de trabalho diários são rigorosamente estipulados e regulados, apresentando diferenças quando o barco está navegando ou no porto.<sup>12</sup>

Além disso, tal como sucede com os relatos dos trabalhadores de Brasília, as horas extras são altamente desejadas pelos tripulantes, assim como obras de caráter extraordinário (*i.e.*,

---

<sup>11</sup> Nessa inserção em mercados nacionais, existem distintas formas de jornada de trabalho e descanso; por exemplo, vinte dias de trabalho por dez de férias.

<sup>12</sup> Quando o barco está no porto, submete-se tanto às regulações próprias de cada porto e cada país como ao controle interno do barco. A tripulação tem turnos para sair do barco, bem como turnos de guarda.

alguma reparação) — elas elevam o aporte salarial e fazem com que o tempo a bordo passe mais rápido, sobretudo em alto-mar.<sup>13</sup> Esse período pode chegar a um mês e se constituir como um tempo mais tedioso, com escassa comunicação dos outros mundos, seja da casa, seja dos portos, na medida em que as conexões telefônicas são raras e caras e os barcos não costumam ter internet. Essas condições tornam a vida mais monótona em alto-mar. Apesar de tentativas de quebrar a rotina em datas especiais, a monotonia costuma desgastar a convivência entre os tripulantes.

Assim, de algum modo, a vida e o trabalho dos tripulantes no barco nos fazem pensar numa conjunção entre os modelos de organização do trabalho encontrado tanto nos acampamentos como na obra dos construtores de Brasília (Ribeiro, 2006a) e na vila-fábrica operária retratada por José Sérgio Leite Lopes (1978, 1988). Há, portanto, uma estreita relação entre os espaços e os sentidos dados a ele, na medida em que se submetem e reestruturam com o passar do tempo e das tarefas dispostas, sendo o relógio e o calendário os marcos das atividades possíveis no mesmo espaço em que se encontram os tripulantes: o barco. Ao mesmo tempo, as diferenciações que definem as especialidades, as artes e os ofícios a bordo distinguem também salários, trabalhos (máquinas, convés ou recamara),<sup>14</sup> hierarquias e, sobretudo, comportamentos prescritos e normatizados.

Mas o reflexo da instituição total vista na vila-fábrica operária por Leite Lopes ou nos acampamentos estudados por Ribeiro se faz ainda mais intenso entre os tripulantes embarcados, quer em alto-mar, quer nos portos, pois não há possibilidade física de sair. Assim, o caso dos tripulantes se distancia quanto à duração da experiência dos operários nos acampamentos ou nas vilas — o período pelo qual o trabalhador vive no barco é

---

<sup>13</sup> Alguns tripulantes me contaram que utilizavam esse dinheiro extra para cobrir seus gastos nos portos ou nos produtos de uso diário adquiridos a bordo.

<sup>14</sup> Espaço de alimentação e confraternização no barco, costuma-se ter uma “recamara” para os oficiais e outra para os marinheiros.

menor e eventual, porém a intensidade da vivência se torna mais radical ao ser o próprio navio o “espaço físico” em deslocamento, e ao qual se circunscreve a vida e o trabalho. Por outro lado, a distinção se marca, também, no que diz respeito à presença de mulheres e da família, incompatível com as instituições totais. Controladas e resguardadas nas vilas operárias e permitidas como privilégio dos altos funcionários nos acampamentos de Brasília ou de Yacyretá, as famílias encontram-se integralmente distantes dos tripulantes ao longo do período de embarque.

Por outro lado, a mobilidade entre os cargos no barco, no que diz respeito a ascensões segundo as habilidades adquiridas, se assimila ao caso dos operários de Brasília e de outros grandes projetos, uma vez que a obra, tal como o barco, pode ser concebida como lugar onde se aprendem novos conhecimentos e práticas que permitam gerar habilidades requeridas noutros cargos. No barco se podem observar as ascensões de camareiro para cozinheiro, na recamara, e de engraxador para caldeiras, no convés de máquinas. Porém, o cargo de contramestre só é dado para quem tem anos de experiência como marinheiro, preferencialmente no mesmo barco e na mesma companhia. Esse quadro das atividades realizadas a bordo deve ainda ser considerado num marco de intensificação do trabalho, tanto pela redução de tripulantes por barco ao longo das últimas décadas como pela quantidade de operações que teriam que realizar atualmente. Ao mesmo tempo, percebem-se condições flexíveis nas tarefas diárias efetuadas pelos tripulantes, bem como na mobilidade entre cargos e funções (Antunes, 1995; Sennet, 2000).

É interessante considerar também que a demanda da força de trabalho é estruturada descontinuamente para o caso dos grandes projetos, na medida em que o tempo e o avance da obra requerem técnicas específicas (Ribeiro, 1991b); já nos barcos mercantes, a demanda resulta contínua e estável, pois sempre se necessita de um número determinado de tripulantes que realizem

determinadas tarefas numa mesma embarcação. A variação se situa melhor entre barcos de diferentes tamanhos, que podem precisar de um número maior de tripulantes e ter, com isso, mais cargos específicos.

Sobre a composição da força laboral, ao menos entre os tripulantes de Corral embarcados em empresas galegas, pode observar uma segmentação étnica (Ribeiro, 1991b, 2003b; Wolf, 2005). Percebe-se, nas frotas de empresas marítimas galegas vinculadas ao sindicato de Corral, um quadro regular, onde, num mesmo espaço social de trabalho e de vida, há uma hierarquização e diferenciação étnica do trabalho entre espanhóis, cubanos e chilenos. Como bem apontou Wolf, essa segmentação étnica entre os grupos trabalhadores em um mesmo espaço de produção, neste caso um barco, mantém posturas políticas, identitárias e sociais diferenciadas. Mas, sobretudo, localiza as categorias de trabalho em graus de uma escala de especializações e responsabilidades. A respeito disso, cabe destacar que “el capitalismo no creó todas las distinciones étnicas y de raza que sirven para diferencias categorías de trabajadores. Sin embargo, es el proceso de movilización del trabajo dentro del capitalismo lo que comunica a estas distinciones sus valores efectivos” (Wolf, 2005, p. 460).

Assim, nos barcos galegos, os grupos étnicos podem ser diferenciados segundo as ocupações. Os espanhóis mantêm os mais altos cargos do navio: o capitão, responsável pelo barco e pela navegação, e o chefe de máquinas, encarregado do bom andamento do coração da embarcação, os motores. Essa hierarquia espanhola é uma consequência de ser um grupo espanhol o dono da empresa e, conseqüentemente, da embarcação. Os cubanos são os oficiais intermediários, enquanto o resto da tripulação está composto, majoritariamente, pelos marinheiros chilenos. Entre cada grupo, há contratos e salários diferenciados. Por exemplo, os espanhóis ganham em euro e trabalham quatro meses por quatro

meses de descanso pagos; os cubanos trabalham oito por oito de descanso, e os chilenos podem trabalhar oito meses com um tempo de descanso indefinido e não pago. O que une um grupo é o que o diferencia do outro. Há distinções étnicas, de salário, do tempo e tipo de trabalho, e ainda entre a força do trabalho que compõe o barco, tal como sucede entre os três grupos etnicamente diferenciáveis na construção de Yacyetá por parte da empreiteira Eriday — argentinos, paraguaios e europeus (Ribeiro, 1991b, 2003b). É no grupo dos europeus que Ribeiro centra seu estudo sobre os *bichos de obra*, funcionários especializados na construção da hidroelétrica argentino-paraguaia Yacyretá (1991b, 2003b, 2008a). Sua pesquisa pode ser considerada uma análise etnográfica de um circuito migratório de um mercado de trabalho específico, o dos grandes projetos, que se revelou transnacional e etnicamente segmentado. Os tripulantes se diferenciam deles, na medida em que ocupam a pirâmide inversa na hierarquia do barco, mas, de igual modo, formam parte de um circuito migratório mundial de trabalho.

A hierarquia no barco, tal como no caso das empreiteiras de Brasília ou Yacyretá (Ribeiro, 1991b, 2003b, 2006a, 2008a), revela distinções na intensidade das formas de controle e imobilização da força de trabalho. Quanto menor a especialização, mais rígido o controle a que serão submetidos os trabalhadores; assim, os tripulantes mantêm os períodos de embarque mais longo em comparação aos oficiais cubanos e aos chefes espanhóis (capitão e chefe de máquinas). De igual modo, suas condições de habitabilidade e formas de vida-moradia são mais limitadas que as dos outros grupos, que recebem regalias e certos confortos — o interesse de reter funcionários especializados é sempre maior (Ribeiro, 2003b).

Portanto, o interessante da categoria de *bicho de obra*, seja em um grande projeto, seja no Banco Mundial (Ribeiro, 2003b), é a capacidade para revelar como escalas e suas

intersecções territoriais se reescrevem a partir da experiência e da inserção diferenciada entre a população trabalhadora, revelando mobilidades e imobilizações da força de trabalho conforme uma segmentação étnica do trabalho e da vida a bordo. Sobre a possibilidade de constituir circuitos migratórios especializados e etnicamente segmentados em torno do trabalho, note-se que

a mobilidade espacial é um importante aspecto dos grandes projetos, ligado a sua temporariedade que, por seu turno, é um resultado de múltiplos deslocamentos de capital e mão-de-obra exigidos pelo processo produtivo da indústria de engenharia. O cruzamento de mobilidade espacial com a estrutura diferenciada do mercado de trabalho torna possível ver não apenas que os processos migratórios e mudanças sociais correlatas não são os mesmos para todos os segmentos, mas que a permanência de segmentos num grande projeto específico ou dentro dos fluxos de força de trabalho migrantes gerados pelos grandes projetos também é diferenciada (Ribeiro, 1991b, p. 172).

## IDAS E VOLTAS AO BARCO

As datas para embarcar ou para retornar à casa são completamente inesperadas para os tripulantes que trabalham em rotas transnacionais; situam-se em um tempo nebuloso, sempre aproximado e incerto. Muitas vezes, trata-se de uma negociação entre expectativas e possibilidades. A maioria dos contratos dos tripulantes *corraleños* dura oito meses, variável em mais ou menos um mês. A flexibilidade do contrato está relacionada com o deslocamento do barco, assim, rotas de ida e volta saindo da Europa são mais frequentes e baratas para as companhias que as que envolvem portos mais remotos, situados, por exemplo, num país em África ou em Ásia. O fluxo, ao ser considerado um custo, tem preço e é flexível segundo os interesses das empresas, tornando as idas e voltas tempos difusos para os *navegantes*.

Por outro lado, se há algo claro para um tripulante ao desembarcar, é nunca saber quando exatamente voltará ao barco. De fato, ninguém sabe se vai voltar para a mesma empresa ou o mesmo barco, embora esse seja o costume se o trabalho do tripulante aconteceu normalmente e a empresa continua operando. Há casos, entre as empresas que fazem rotas internacionais, em que se garante o vínculo contratual com o tripulante uma vez desembarcado, pagando em terra um salário menor que o pago durante o período embarcado, sobretudo porque grande parte do salário do tripulante embarcado se faz trabalhando horas extras. Nesses casos, que são menos frequentes, o prazo para voltar à empresa costuma ser mais definido.

Desembarcar é, além de voltar para casa, desencadear um processo de reflexão relativo ao retorno ou não ao mesmo barco ou companhia. Isso é vivido e pensado de forma diferente por cada tripulante, de acordo com suas idades, e matizado por suas experiências anteriores. Há tripulantes que não gostam de ir de barco em barco; preferem se manter no mesmo barco e, portanto, em uma mesma empresa, buscando estabilidade laboral. Há outros que não se incomodam em mudar de barco e companhia, geralmente ao finalizar a *campanha*, o período de embarque.<sup>15</sup> Não finalizar uma campanha é sempre muito malvisto no sindicato e pelas empresas contratantes; de fato, parte de uma distinção identitária que o sindicato e seus dirigentes procuram manter. Caem no imaginário de bons trabalhadores aqueles que não negam trabalho e que cumprem integralmente o período de embarque. A interrupção somente é aceita em situações excepcionais e emergenciais. Tal defesa identitária

---

<sup>15</sup> De certa forma, as campanhas acabam sendo uma categoria temporal, na medida em que marcam o período a bordo. De modo concomitante, as campanhas conseguem situar duplamente o espaço: por um lado, os trajetos percorridos em tal período e, por outro, um tempo referencial fora de casa, que compreende coisas que sucederam em casa durante o embarque. Seja como for, acaba-se estruturando um período pessoal de tempo a bordo, que transcende o tempo linear e cíclico de um ano, pois se contabilizam as campanhas e não os anos (Díaz Crovetto, 2010).



procura, por um lado, fortalecer os contratos e convênios com algumas companhias marítimas e, por outro, diferenciar-se de outros tripulantes chilenos na dedicação e no compromisso com o trabalho.

Caso um tripulante não volte, uma vez finalizada a campanha na mesma empresa, é porque não se acostumou a um determinado barco ou porque teve algum problema a bordo, ou ainda porque apareceu uma empresa que lhe ofereceu melhores condições laborais, principalmente salariais, seja na quantidade, seja na moeda — o euro costuma ser mais valorizado. Importam também, embora de forma secundária, as condições físicas que pode oferecer o barco, em especial as cabines (*i.e.*, se são divididas ou se têm banheiro próprio). Outro fator são as rotas percorridas pela embarcação, questão geralmente vinculada ao tipo de barco que a empresa opera. Por exemplo, os *auteros* (que transportam carros) fazem rotas pelo Pacífico, e os *jugueros* (que transportam suco) fazem rotas saindo do Brasil para a Europa; já os barcos frigoríficos que transportam atum congelado são os mais imprevisíveis, passando por diferentes oceanos e portos ao redor do mundo. Entretanto, há possibilidades de inserção em rotas, deslocamentos e tempos tecidas como preferenciais e, portanto, geradoras de estratégias de inserção no mercado laboral transnacional.

O tempo embarcado e longe de casa costuma pesar com o passo do tempo. Isso faz com que os tripulantes, em geral os que têm por volta de 40 anos, pensem muito sobre embarcar novamente ou sobre quantas outras *campanhas* trabalharão. Esse cálculo remete às condições em casa, sobretudo: projetos ou investimentos futuros (por exemplo, compra de uma lancha de pesca), condições familiares (se as esposas estão estudando ou se os filhos vão para a universidade) e planos de reforma ou compra de uma casa. O salário do tripulante, nos momentos de alto valor cambiário, lhe permite operar com uma renda mensal que dificilmente conseguiria trabalhando no Chile. Significa a

possibilidade de concretizar projetos. Ironicamente, é a distância e a ausência que lhes permite sonhar localmente. É trabalhando longe de casa, pelo mundo, deslocando-se nos barcos, que os tripulantes constroem as bases dos anseios de uma vida melhor em casa. Assim, muitas vezes, existe um cálculo de campanhas de acordo com a materialização de projetos, como comprar um terreno, construir uma casa ou comprar um carro. Desse modo, campanhas específicas se vinculam a empreendimentos conquistados. Na memória, lugares distantes se aproximam, tempos e espaços locais se vinculam com experiências transnacionais. Com isso, pensar em aposentadoria dessa profissão que os deixa longe de casa só é possível quando grande parte desses sonhos-projetos estão concretizados ou em vias de concretizar-se; apesar de que muitas vezes novos projetos vão se agregando no caminho, o que faz mais difícil a possibilidade de aposentar-se das rotas transnacionais.

Assim, o tempo de embarque é não somente o tempo de ausência, mas também aquele que o dinheiro leva para chegar em casa. Tal equação se manifesta nos pedidos feitos por muitos tripulantes a suas famílias: eles preferem não saber más notícias, porque, de longe, não podem fazer nada. O salário costuma ser entregue mediante transferências financeiras realizadas no sindicato para as famílias enquanto o tripulante está embarcado. Portanto, de longe, eles enviam dinheiro para cobrir emergências em casa. Terminar o embarque antes significa assumir as altas quantias de financiar o próprio retorno. O período de embarque traz consigo um dinheiro com o qual se conta, mês a mês — uma quantia que faz parte de um cronograma anual de cálculo e administração monetária do grupo familiar.

A vontade de prolongar a estadia em casa sempre existe e é grande. Quando a *bajada*, ou desembarque, é no verão, os tripulantes tentam conciliar sua volta para casa com as datas especiais de final de ano, como Natal e ano-novo. Corral está

localizado na zona sul do país e, portanto, sofre com maior impacto as consequências do mau tempo, tendo invernos prolongados, chuvosos e frios. O verão é, sem dúvida, uma estação contrastante e esperada. Ao bom tempo excepcional, juntam-se as longas férias escolares, que vão do final de dezembro até o final de fevereiro. Assim, desembarcar no verão significa engajar-se no tempo coletivo vivenciado no espaço da casa, pelo grupo familiar e das amizades. Porém, se alguns estão em terra, é porque outros estão no barco, o que faz sempre limitada a possibilidade de vivenciar o verão em casa. Natal, ano-novo, aniversários, festividades religiosas ou de comemoração nacional são momentos de sentido coletivo, que reúnem a família. Alguns tripulantes estão embarcados e costumam comemorar essas datas em alto-mar ou em portos espalhados no globo.

Um aspecto que pode motivar uma rápida volta ao barco, com a permanência por pouquíssimos dias em terra, é a possibilidade de ocupar uma posição melhor no mesmo barco ou em outra empresa, quer dizer, uma resposta a uma demanda específica e desejada nas possibilidades de inserção no mercado transnacional. Já aconteceu de pessoas que estavam embarcadas havia nove meses voltarem para casa, ficarem por volta de uma semana e embarcarem de novo, pois havia aparecido uma oportunidade melhor, que permitiria, entre outras coisas, diminuir o tempo de espera para concretizar algum investimento e dar melhor condição de renda mensal à família, talvez diminuindo, ainda, o tempo para se aposentar. Por exemplo, pessoas que estavam trabalhando como marinheiros foram chamadas para ocupar uma vaga de contramestre, e de engraxador para *caldereta*, no caso do compartimento de máquinas, e por último, no caso da câmara e das recamaras, de mordomo a cozinheiro.

Às vezes, há o receio de voltar a embarcar, um desejo de aproveitar mais o tempo em terra, sobretudo, como mencionei, quando é verão ou existe alguma situação especial em casa.

Nesses momentos, o trabalhador pode ser chamado pela empresa, usualmente por intermédio do sindicato, e “se esconder”, não atender, num exercício de controle sobre seu tempo de descanso, que possibilita a vida em casa e com a família. Contudo, o tripulante sabe que essa artimanha lhe dará apenas um tempo curto, pois negar um chamado é malvisto entre as empresas e pelo próprio sindicato. Não se deve recusar trabalho, tampouco abandonar embarques, num contexto onde o sindicato vela tanto por manter vínculos com empresas como por gerar novas possibilidades de trabalho. Trata-se, por conseguinte, da capacidade de sacrifício não somente perante o grupo familiar, mas também, e sobretudo, perante a comunidade de trabalho associada ao sindicato, que visa manter o prestígio assegurado por outros, por gerações anteriores, e preservá-lo para gerações futuras. No quadro de parentesco, essa questão revela laços entre gerações dedicadas ao trabalho no mar, de forma geral, e, de forma particular, como tripulantes mercantes.

### **RESSITUANDO OS TRIPULANTES:**

#### **COMUNIDADES DE TRABALHO E PRÁTICAS TRANSNACIONAIS**

O global, para os tripulantes *corraleños*, está em suas vivências transnacionais, possíveis, em muitos aspectos, por formas locais de organização social e por uma historicidade que denota particularidades e interconexões entre escalas de experiência espacial (Sassen, 2008). A inserção em um mercado transnacional é marcada pelo horizonte histórico que deu gênese à categoria de trabalho “tripulante” em Corral. Ao mesmo tempo, a força do parentesco como ordenador social e, digamos, garantidor da reprodução do grupo familiar (Bourdieu, 2008) se mantém, das primeiras às novas gerações, configurando uma comunidade de trabalho (Eckert, 1998). O trabalho dos tripulantes de forma geral e em Corral ilustra as complexas articulações entre espaços

locais, regionais, nacionais e transnacionais. Evidencia a presença e os limites do nacional, e faz entrever os aspectos transnacionais das experiências de trabalho e da vida em deslocamentos, entre tempos e lugares, entre ausências e presenças em casa.

Na experiência de trabalho dos tripulantes, observamos diferentes facetas das condições da transnacionalidade descritas por Ribeiro (2003b). Corral e suas localidades adjacentes conformam o território-lugar de origem ao qual se volta. Já o barco, e a vida nele, é o espaço que sustenta deslocamentos descontínuos no espaço-tempo da experiência de trabalho e vida dos navegantes. Nos momentos em que o tripulante está trabalhando, o barco se torna um lugar tanto de origem quanto de destino (*guest/home*), pois o tripulante vive tempos circulares de trabalho, entre idas e voltas à casa e ao barco, contabilizadas em campanhas, ou períodos de embarque. O navegante de Corral não vive, portanto, uma simples dicotomia entre dois lugares ou dois países, nem menos entre dois territórios. O tripulante, quando está trabalhando, não está em casa, mas longe dela, em um barco que é, por sua vez, um espaço em trânsito.

O transnacionalismo vivido pelos tripulantes parece bem particular e contraditório diante de outras migrações transnacionais temporais por trabalho entre países (Alvarez, 2005; Kearney, 1996; Ribeiro, 1991b, 2003b). Em Corral em particular e no Chile em geral, a referência identitária, além da territorial, recai no barco e num sentido de trabalho e vida que marca o deslocamento descontínuo e espacialmente indeterminável, configurando uma comunidade transnacional de migrantes temporais. Sem dúvida, os processos de transnacionalização são vividos, antes de tudo e como bem demonstram os casos apresentados por Basch, Schiller e Blanc (2003), Ribeiro (2003b), Feldman-Bianco (2009) e Lobo (2012, 2015), por pessoas que formam e reedificam constantemente novas redes de relacionamentos nos âmbitos mais diversos.

Dentro dos marcos das migrações transnacionais temporais por trabalho, os tripulantes ainda têm muito a dizer. Não cabe dúvida de que há muito para ser pesquisado, sobretudo desde a antropologia e desde as aproximações etnográficas sobre a vida e o trabalho dos tripulantes, bem como dos portos — este último não somente no contexto das condições de trabalho e das experiências transnacionais, mas também a partir de marcos que nos levem a outras globalizações (Matthews; Ribeiro; Alba, 2012).

## O LADO SOMBRIO DA GLOBALIZAÇÃO POPULAR

*Rosinaldo Silva de Sousa*

Neste capítulo, reexaminado dados de duas pesquisas etnográficas que realizei: a primeira em 2001, sobre o tráfico de drogas na cidade do Rio de Janeiro, e a segunda em 2004, com os cultivadores de coca na Bolívia, ambas tratando de segmentos sociais ocupados em transações econômicas contestadas em sua legitimidade, seja pelos poderes estatais, seja por ordens instituídas internacionalmente, associadas aos interesses do capitalismo hegemônico. Precisamente por este último aspecto, o exame de forças econômicas e sociais não hegemônicas, meu trabalho de pesquisa mostra grande afinidade com um dos temas desenvolvidos posteriormente pelo professor Gustavo Lins Ribeiro, voltado para a compreensão do que chamou de “globalização não hegemônica” (Ribeiro, 2007b). O professor Gustavo Ribeiro define a globalização não hegemônica como composta de pelo menos dois segmentos: o “crime organizado global” e a “globalização popular”. Esses seriam os dois ramos em que o chamado “sistema mundial não hegemônico” operaria na economia global. Minha pesquisa sempre esteve mais interessada

no primeiro aspecto, embora tenha tratado da economia informal como um meio para discutir apropriadamente suas áreas mais sombrias, de fronteiras nem sempre bem delimitadas com a economia ilícita. Meu objetivo neste capítulo será identificar as fronteiras conceituais e empíricas dessas duas dimensões da globalização não hegemônica.

Ao tratarmos da chamada “globalização popular”, podemos buscar uma genealogia dos problemas de pesquisa que o antecederam e dos quais esse novo objeto de pesquisa pode ser um desdobramento recente. Entre aqueles, destaco alguns em que os atores sociais desenvolvem atividades econômicas fora dos marcos legais, ou mesmo contrariando as normas estabelecidas. É evidente que há grande proximidade, pelo menos em termos de objeto de pesquisa empírica, entre a abordagem da “globalização popular” e as investigações clássicas de antropologia urbana, no Brasil e na América Latina, dedicados que foram ao estudo de amplos segmentos socialmente marginalizados da população. Devido a essa proximidade de objeto, podemos traçar uma relação entre nossas pesquisas e as daqueles cientistas sociais devotados ao estudo das formas de subsistência das classes populares nas cidades nas décadas de 1950, 1960 e 1970.

Oscar Lewis (1951) e Larissa Lomnitz (1977), por exemplo, estudaram os “marginais” no México. Aníbal Quijano (1971) e José Nun (1977) realizaram estudos teóricos, de uma perspectiva marxista, sobre o que eles denominaram de “massa marginal”. Janice Perlman (1977), Elizabeth Leeds (1996) e Anthony Leeds (1978) examinaram as formas de organização coletiva e as atividades ilícitas nas favelas cariocas. Apesar desses e de tantos outros precedentes, e de o clássico trabalho de Oscar Lewis ser o responsável pela então amplamente utilizada noção de “cultura da pobreza”, quando estudamos os grupos envolvidos em atividades econômicas situadas analiticamente dentro da globalização popular, não podemos incorrer no lamentável reducionismo



de compreender suas atividades simplesmente como uma consequência da marginalização social e da pobreza. Pensar que os agentes da economia informal, ou da globalização popular, são apenas “populares” com dificuldades de inserção no sistema formal seria um equívoco. Da mesma forma, seria um erro considerar a pobreza uma variável independente na explicação dos fenômenos da informalidade e da ilegalidade. A realidade ao alcance de qualquer observador bem informado desencoraja a manutenção dessa correlação obsoleta.

Nas duas próximas seções deste capítulo, evidenciarei as diferenças entre crime, informalidade e pobreza. Apesar de comumente tratadas como fatores correlacionados nas abordagens das ciências sociais, elas não estão em uma relação necessária de causalidade mútua. Elucidarei as diferenças empíricas e conceituais entre essas noções explorando as raízes intelectuais do tema multifacetado da globalização popular e descrevendo tanto as redes do comércio ilícito de drogas no Rio de Janeiro quanto o cultivo e comércio de coca na região do Chapare, na Bolívia. Enquadrarei essas duas atividades no debate sobre economia informal e economia ilícita, tema amplamente discutido e de tradição na América Latina, mas ainda pouco explorado nas ciências sociais no Brasil.

## **O FUNCIONAMENTO DO COMÉRCIO DE DROGAS NO RIO DE JANEIRO**

A dinâmica da economia ilícita obedece ao entorno em que ocorre a atividade. As favelas cariocas apresentam uma tradição de marginalidade social que possibilitou uma apropriação particular de suas estruturas sociais por parte dos interesses do crime organizado. Essa apropriação foi bem exemplificada pela evolução de tipos sociais apontada por Michel Misse (1999), que fala dos tipos sociais tradicionais da favela — o valente, o malandro, o vagabundo e o bandido — como parte de uma linhagem que

tradicionalmente compartilha um modo de vida à margem das normas instituídas. A favela se constituiu — na representação social e, portanto, também de fato — de uma forma paralela ao resto da cidade, embora faça parte dela e tenha nascido dela. Algumas representações iniciais sobre o “isolamento” da favela foram, todavia, postas em perspectiva na segunda metade do século XX por cientistas sociais (Leeds, 1978; Leeds; Leeds, 1978; Perlman, 1977), confirmando, por outro lado, não simplesmente um “mundo à parte”, mas diferenças estruturais que redundavam em arranjos organizacionais próprios, mas em interdependência com o resto da cidade.

Uma dessas diferenças estruturais que têm sido tratadas atualmente, referidas desta vez ao problema da cidadania, é a ausência de reguladores estatais de conflitos. Como indício desse “paralelismo de ordens” a que os moradores da favela são expostos desde o seu surgimento, basta mencionar que as favelas eram representadas, já no início do século, como um “lugar onde a polícia não entra” (Valladares, 2000). Nas favelas, a falta de confiabilidade nas instituições do Estado para a resolução de conflitos interpessoais remonta ao seu surgimento, seja pela ausência relativa do Estado, por preconceito de alguns agentes policiais, seja pela corrupção passiva destes, bancada pelos próprios traficantes.

No início da primeira década do século XXI, quando realizei a pesquisa, as favelas mantinham uma relação de equilíbrio instável entre seus moradores e as redes criminosas que operavam a partir delas. Certo nível de legitimação local desse poder nas favelas, nos casos em que ocorre, tem no carisma do líder e no poder de suas armas uma de suas mais consistentes explicações, quando se trata de manter a obediência daqueles sob seu mando direto, e o silêncio, ou mesmo uma relação clientelista com o restante dos moradores. Essa relação entre favelas e moradores já foi tratada em vários trabalhos sobre cidadania

e violência no Rio de Janeiro, portanto aqui não será o lugar para esse debate. Meu interesse neste capítulo recairá apenas na relação dos chefes das bocas de fumo com seus subordinados diretos nas redes de comércio ilícito.

Quanto mais cresce uma organização, mais delegação de autoridade é necessária; o poder do chefe se dispersa, gerando outras lideranças. Em outras palavras, o poder passa por um maior número de intermediários, criando-se ramificações e, assim, novos centros irradiadores de poder no comércio ilícito. É esperado então que, de novas unidades de venda de drogas no Rio de Janeiro — as chamadas “bocas de fumo” — surgidas da dispersão de poder, brote, outra vez, a competição por expansão no mercado ilícito e, assim, pela reconcentração de poder e riqueza nas mãos de novos chefes, como são localmente chamados. O mercado ilícito alimenta-se também dessa competição, mas não resistiria ao seu prolongamento por um tempo muito longo e indeterminado. Como solução, surgem mecanismos sociais de controle da violência decorrente da luta constante entre as quadrilhas.

A pacificação momentânea do mercado ilícito — gerando um equilíbrio instável entre seus competidores — é condição para seu funcionamento. Nenhum mercado seria capaz de se desenvolver e continuar lucrativo se não contasse com meios que impedissem a anarquia e garantissem alguma estabilidade. No caso do mercado capitalista, seu desenvolvimento se deu concomitantemente ao fortalecimento do poder regulatório do Estado em vários campos, inclusive na esfera econômica. Assim, da mesma forma que, no início da era moderna, a busca dos Estados nacionais pela monopolização do uso da força física legitimada, *i.e.*, da concentração de poder, foi fundamental para garantir certa estabilidade ao mercado capitalista nascente, no caso do sistema de comércio ilícito, certo controle sobre os meios de violência dispersos entre as quadrilhas ou facções rivais

é essencial para seu fortalecimento. Como já apontou Charles Tilly (1995), o crime organizado tem em comum com o Estado, em sua fase de consolidação, a tendência para monopolizar e concentrar os meios de violência.

No caso do Rio de Janeiro, os chamados “comandos” foram os mecanismos usados pelas quadrilhas e facções para concentrar os meios de violência e impedir o uso não racionalizado da violência no comércio ilícito. Não são poucas as referências ao chamado Comando Vermelho nos trabalhos que buscam explicar a formação de uma rede organizada do crime naquela cidade. Por outro lado, relatos tanto de chefes de polícia quanto de *bandidos* — outro termo nativo para designar qualquer traficante da favela, independente de sua posição hierárquica na quadrilha — coincidem em negar a efetividade desse comando no que tange ao controle, ao planejamento e à organização das atividades criminosas no Rio de Janeiro.

Um de seus mais importantes fundadores, condenado por assalto a banco na década de 1970, William da Silva Lima, o “Professor”, afirmava em seu livro de memórias que a ideia de organizar os detentos surgiu com o objetivo de conter agressões cometidas por grupos de presidiários antigos que ditavam as regras: abusavam sexualmente dos novos detentos, tomavam-lhes seus poucos pertences e os obrigavam a trabalhar para eles. A organização, chamada de Grupo União Grêmio Recreativo e Esportivo do Presídio Ilha Grande, era, segundo um de seus fundadores, “uma forma de sobreviver nestes tempos difíceis” e lutar contra injustiças e humilhações impingidas aos detentos, tanto por presos mais antigos quanto pelo pessoal da segurança do presídio (Lima, 1991, p. 83). Com o tempo, a organização foi ganhando força política dentro do presídio para logo ser batizada pela polícia de Comando Vermelho. A imprensa gostou da denominação e passou a usá-la. Lima atribui a esse fato a forte repressão e subseqüente proibição das reuniões do Grêmio

Recreativo: “a imprensa atribuía a nós — Comando Vermelho — todos os assaltos a bancos, e logo o nome caiu em uso comum” (Lima, 1991, p. 83).

Em *Comando Vermelho: a história secreta do crime organizado*, Amorim (1992) escreve que, a partir de 1982, o Comando Vermelho sofreu reestruturação e parcial substituição de seus membros mais influentes. Seria desde então que o número de traficantes teria aumentado na organização. Os assaltos a banco, que já vinham ocorrendo com mais frequência desde 1981, passaram, segundo tese muito aceita, a fornecer o capital que seria investido na compra de drogas para abastecer o mercado ilícito local. Na apreciação de Amorim, dentro da “[...] nova direção há vários traficantes. A opinião deles pesa cada vez mais, principalmente porque o dinheiro que sobrou do assalto é investido no tráfico. No morro do Jacarezinho e do Juramento os negócios prosperam... a velha maconha é gradualmente substituída pela cocaína dos cartéis colombianos e bolivianos” (1992, p. 145). Nessa versão, que tem bastante apoio em fontes oficiais, o Comando Vermelho teria de fato se tornado uma organização fundamental para a “acumulação primitiva” dos narcotraficantes.

Seja qual for a versão sobre a história dos comandos que se adote atualmente, fato é que, no período que compreende quase toda a década de 1980, a violência associada ao tráfico de drogas no Rio de Janeiro obrigou a população da cidade a mudar seus hábitos, e a metrópole ficou conhecida como uma das mais violentas do país. A preocupação com segurança pública passou a ser, por isso mesmo, uma das principais metas dos candidatos a cargos políticos naquela cidade. O Comando Vermelho não desapareceu dos noticiários. Ao contrário, novos comandos surgiram nas páginas dos jornais populares do Rio: Terceiro Comando, uma espécie de dissidência do primeiro; posteriormente o Terceiro Comando Jovem, os Amigos dos Amigos. Essas denominações formam siglas sob as quais se agruparam traficantes de drogas

em toda a cidade. Minha interpretação é que essas siglas são, além de formas quase totêmicas de pertencimento, um meio de organização e distribuição de poder entre os traficantes (chefes) e, desse modo, de evitar a luta encarniçada por pontos de venda, tal como predominou na década de 1980, período de crescimento do narcotráfico no Rio de Janeiro.

Qualquer morador de favela sabe a que comando o grupo de traficantes que atua no comércio de drogas local está associado. Os traficantes não fazem mistério desse fato; pelo contrário, nas favelas em que estive em 2001, as inscrições com os nomes dos comandos estavam explícitas em vários muros. Do fato, decorrem algumas consequências para os moradores: não é recomendável frequentar festas ou visitar favelas controladas por comandos diferentes do dominante em seu local de residência. Isso não é uma lei, mas pode tomar a forma de uma “relação de evitação”. Os traficantes, por sua vez, também procuram manter uma distância respeitosa da área de um comando rival. A aproximação pode ser interpretada por traficantes competidores como tentativa de invasão de sua área. Já quanto aos membros de um mesmo comando, a rede de ajuda entre eles ocorre principalmente por ocasião de festas ou de pedidos de auxílio contra os “alemães”, como são denominados tanto os grupos adversários, ou competidores, quanto os policiais.

Os comandos podem ser descritos de maneira análoga à noção de *facção*, definida por Mayer (1987, p. 149), no estudo das redes sociais, como “unidades de conflito acionadas em ocasiões específicas”. Não acho adequado definir os comandos como um grupo, pois não são entidades formais com um contorno organizacional definido; já as facções, ao contrário, são “vagamente ordenadas” e “baseiam-se, também, muito mais em transações do que em questão de princípio” (Mayer, 1987, p. 149). Quanto ao papel dos “princípios”, tudo leva a crer que Mayer — seguindo as considerações de Raymond Firth (1954) sobre facções — referia-se a valores morais ou a interconexões

de natureza afetiva. Formalmente isso se aplicaria também aos comandos, pois nada impede que a “transação” entre os agentes, no que tange aos comandos, esteja superposta a valores de pertencimento e a lealdades grupais.

Os comandos definidos como facções comportam outra subcategoria analítica: as quadrilhas, gangues ou bandos individuais de cada chefe. A facção é uma junção temporária de duas ou mais quadrilhas acionadas em momentos de conflito. A arregimentação dessas quadrilhas é sempre baseada na interconexão de autoridade pessoal entre líder (chefe) e seguidores, isto é, os traficantes que compõem o empreendimento ilícito do chefe. Por isso, acho adequado usarmos a noção de *clique* para descrever as quadrilhas — “um conjunto de indivíduos associados informalmente, mantendo elevado nível de interação e ‘uniformidade’ em suas atividades” (Mayer, 1987, p. 148) e possuindo uma liderança estabelecida.

Assim, a ostentação simbólica de adesão a um comando, facção, pode garantir que um pedido de ajuda considerado justo de uma quadrilha, clique, em perigo, seja atendido com presteza por outros integrantes do mesmo comando da quadrilha que solicita o auxílio, numa espécie de contraprestação de solidariedade e obrigações transacionais. Os chamados chefes dos pontos de venda situados em favelas pertencentes a um mesmo comando podem ou não ter uma ligação estreita em termos de amizade e parentesco; mas compartilhar a mesma sigla — CV (Comando Vermelho), TC (Terceiro Comando) etc. — é sempre um fator de união entre suas quadrilhas, o que pode se traduzir por ajuda em armas, pessoal para combate, e mesmo empréstimo ou adiantamento de mercadoria para “fortalecer” o negócio do “amigo”. Ninguém se torna chefe de uma área sem ter uma rede de amizade desse tipo; a expansão dos pontos de venda — as bocas de fumo — é sempre realizada por pessoas de confiança de um chefe expansionista. Quebrar a solidariedade da rede implica

grave traição, acarretando deposição e morte do chefe que comete esse ato. Em outras palavras, o pertencimento a um comando, mais que simples invenção sensacionalista, torna-se uma forma de controle de poder entre os agentes do sistema de comércio de drogas ilícitas no Rio de Janeiro. No entanto, o papel da violência e dos laços afetivos, sintetizado aqui na noção de Lomnitz (1994) de “valor confiança”, será mais bem entendido a partir de uma descrição do funcionamento de um estrato de rede desses comandos: uma boca de fumo.

Em cada ponto de venda de drogas controlado por um bandido, existe uma rede microscópica de relações sociais, engendradas pela natureza desse setor da economia ilícita. São embaladores de droga, agentes de segurança pessoal, segurança de área, vendedores, olheiros etc. Segundo minhas observações na pesquisa de 2001, a estrutura hierárquica do comércio ilícito nas favelas cariocas pode ser esquematicamente apresentada da seguinte forma: após o posto de chefe em uma boca de fumo, ou de um conjunto delas, está o seu braço direito, que habitualmente é um irmão ou parente próximo do próprio chefe. Quando isso não ocorre, o homem de confiança é um amigo, que pode assumir inclusive a função de guarda-costas pessoal do chefe, tamanha a confiança depositada nele. Quase tão importante quanto o posto de segundo homem é a função de gerente da boca, que em geral são dois, o “do branco” e o “do preto”, *i.e.*, gerente da venda de cocaína e de maconha. Algumas vezes os gerentes podem também alcançar a sucessão da chefia, dependendo do tipo de relacionamento que mantêm com o chefe. Cada um deles é responsável por coordenar o empacotamento, mais conhecido como “endolação”, da droga, que, por sua vez, será vendida em pequenas porções ao consumidor final.

A função dos gerentes não termina aí. Após a venda, é o gerente quem presta contas e recolhe o produto da venda de cada pequeno vendedor, chamado de “vapor” ou “avião”.



Esse fato faz com que o consumidor nunca seja vítima direta da violência do chefe — pelo menos no que tange a dívidas não pagas. Os gerentes ou os vapores e aviões são quem se encarrega de repreender os maus pagadores. O chefe cobrará diretamente de seu gerente o que, por desventura, não estiver correspondendo à renda que ele espera da droga vendida. O gerente reclamará o débito do avião ou vapor e estes sim, se for o caso, cobrarão do consumidor final. Essa estrutura hierárquica é perpassada por uma teia de confiança nos agentes econômicos. A ruptura dessa confiança acarretará a negação da reciprocidade implicada no “valor confiança” e desencadeará como resposta ações violentas com valor repreensivo exemplar.

Quando o ponto de venda movimentar grande quantidade de drogas, a supervisão dos embaladores, ou “endoladores”, pode engendrar um gerenciamento específico: o “gerente de endolação”. Essa função tem grande importância, pois a mínima quantidade de cocaína subtraída durante a endolação pode gerar desentendimentos entre os agentes da rede em momentos posteriores, quase sempre durante a prestação de contas final do chefe com o gerente “do branco” ou do “preto”. O culpado pelo desvio de qualquer quantidade de drogas é severamente punido. As pessoas que desempenham a função de “endoladores” são, na maioria dos casos, moradores que não têm outros meios de trabalho no momento, ou pelo menos não tão rentável — pode-se ganhar o equivalente a um salário mínimo em dois ou três dias de trabalho intensivo. Os “endoladores” podem, ou não, seguir a carreira de traficante; isso acontece a alguns quando passam a fazer a venda ou o transporte de pequenas quantidades ao consumidor final, tornando-se aviões ou vapores.

O vapor vende a droga dentro da favela, em pontos conhecidos por todos (inclusive policiais), fato obrigatório para o progresso do negócio. Ser um avião representa maior risco. Seu trabalho não é feito totalmente dentro da favela, como o

dos endoladores. O avião recebe para transportar pequenas quantidades de droga, mas nem sempre tão pequenas a ponto de ser confundido pela polícia com um simples consumidor. Ele pode carregar armas leves. E é responsável pela droga que distribui — em caso de apreensão pela polícia, ou de necessidade de fuga, ocasião em que a droga pode ser abandonada a fim de escapar do flagrante policial, ele pode até estar livre de arcar com o prejuízo perante o gerente; mas, se pairar sobre ele a suspeita de que mentiu e se beneficiou da venda, ou de que consumiu a droga que alegou ter perdido, seu castigo pode ser a morte. O grau de amizade ou parentesco com pessoas importantes na hierarquia talvez lhe abrande o castigo, mas de nada adiantará esse seu “conhecimento” com o chefe se cometer o mesmo erro mais de uma vez.

A suspeita de fraude no mercado ilícito é algo de que todos querem estar bem longe. Muitos equívocos podem ser cometidos quando a acusação de fraude pesa sobre um operador do sistema de comércio ilícito e, como as execuções de fraudadores podem ser imediatas, nem sempre as acusações injustas são remediáveis. A fraude é conhecida, nas favelas cariocas, como “volta” ou “banho”. O caso de um gerente acusado de “volta” é considerado mais grave do que se a suspeita recair sobre um endolador ou avião, pois a confiança investida no gerente é muito maior. Sua carreira geralmente termina aí; quanto maior a confiança envolvida, maior a fraude, maior a frustração das expectativas, maior a pena.

Há também, na estrutura organizacional de um ponto de vendas, aqueles que não lidam diretamente com as drogas. Sua função é manter a segurança dos que trabalham na endolação, dos vapores que vendem a droga na própria favela, dos gerentes e do chefe. Os que estão mais abaixo na hierarquia do “setor de segurança” são os “olheiros”. Essa atividade pode ser desempenhada por qualquer pessoa, mas em geral é realizada

por crianças e adolescentes, que costumam ganhar em média o equivalente a um salário mínimo semanal. Os olheiros são responsáveis pelo aviso de acontecimentos suspeitos nas imediações da boca de fumo; por exemplo, a chegada de policiais e a entrada de inimigos ou rivais dos traficantes locais. Para isso, os olheiros sinalizam no céu, fazendo manobras com pipas ou estourando foguetes. Usam também telefones celulares ou rádios de transmissão. Ao seu sinal, entra em ação o “pessoal da contenção”: os “soldados”.

Dispondo de armamento muito sofisticado, os soldados podem ser vistos em qualquer favela dominada por traficantes. Suas armas são fornecidas pelo chefe, mas alguns dos soldados procuram adquiri-las por seus próprios meios, através dos “matutos”, que podem traficar tanto drogas quanto armas. Os aviões podem cobiçar o cargo de soldado, pois ele tem uma aura especial: lida de perto com o assassinato, algo entendido como o estágio ritual mais significativo para marcar a entrada definitiva do bandido na carreira: ao matar alguém, o traficante adquire o respeito de seus pares. A disposição para matar é a prova, diante da comunidade e seus pares, de que o bandido tem fortes ambições de continuar fazendo negócios no ramo — mesmo que isso implique um maior risco de sua própria morte.

Entre os soldados também há aqueles que comporão o “bonde do mal”. Este atua em momentos de tensão na boca de fumo, quando é pressentido o ataque por uma quadrilha rival que alimente, às vezes até manifestamente, o desejo de se assenhorear da área alheia; ou quando um chefe tem a necessidade de mandar um “reforço” para uma área amiga, do mesmo comando, que tenha solicitado ajuda. São tarefas arriscadas e requerem grande habilidade e raciocínio tático, em especial quando a intenção é invadir a área de terceiros. Um bonde do mal faz uma ronda pela favela em grupo de três a cinco pessoas, fortemente armadas. É um acréscimo à vigilância feita pelos soldados do tráfico.

Por fim, há aqueles de total confiança do chefe, seus seguranças pessoais. Soube, por informantes, de casos em que os seguranças do chefe foram capazes de se colocar em situações de extremo perigo com o objetivo de garantir a integridade física dele. Daí seu posto ter também a possibilidade de assumir a sucessão, em caso de morte do chefe. Mas, se o segurança pessoal do chefe vacilar, seu recuo será tomado como traição. Nesse caso, o próprio chefe pode se encarregar de matá-lo, mesmo durante um tiroteio com a polícia ou inimigos, caso seu segurança apresente comportamento duvidoso.

Em todos esses cargos destinados à “segurança da área”, o “valor confiança” tem um papel fundamental na escolha do pessoal. Se um “olheiro” ou “fogueteiro” falhar, todo o esquema de segurança poderá ser prejudicado. Mas sua pena pode não ser a pior se sobre o fato não pairar a suspeita de que ele facilitou a entrada de “alemães”. Da mesma forma, os soldados não podem demonstrar covardia em situações de embate. “Se vacilar é o cerol”, comentou alguém sobre essa função, querendo dizer que a pena é a morte. Não há prisões ou instituições correcionais para fraudadores do comércio ilícito. As execuções sumárias são frequentes.

Já vimos que o parentesco e a amizade, como valores que implicam certo grau de confiança, têm um papel importante na manutenção das redes informais e também das ilícitas — daí a expressão condensada da professora Lomnitz, “valor confiança”. Mas no sistema de comércio ilícito não se pode negociar apenas com parentes e amigos. Logo, o “valor confiança” que perpassa a reciprocidade nos grupos de parentesco e amizade não é suficiente para explicar o porquê das transações comerciais de todo o sistema ilícito. Estas atravessam fronteiras sociais e nacionais através de redes nas quais os laços de natureza afetiva não abarcam todos os seus integrantes. É preciso, então, recorrer aos elementos mais frequentemente associados ao narcotráfico —

um deles, conforme penso ter demonstrado etnograficamente ao longo desta seção, ao descrever a organização e as funções em uma boca de fumo, é a violência.

Em um levantamento bibliográfico que realizei na época de minha pesquisa sobre a economia ilícita relacionada ao tráfico de drogas no Rio de Janeiro, encontrei uma série de trabalhos que tentavam explicar a marginalidade e a violência através da mesma variável residual: a pobreza. Conceitos como “privação relativa”, “anomia” ou “desorganização social” abundavam na bibliografia sobre o tema, conforme apontei em um artigo sobre as motivações de jovens que ingressavam no que chamei de “carreira do bandido” (Sousa, 2006). Claro que muitos desses trabalhos estavam interessados em compreender o fenômeno da violência urbana, não o funcionamento de redes de transações ilegais, como era o meu caso. Não obstante, o foco de minha investigação no funcionamento das redes ilícitas foi importante para minha compreensão alternativa do próprio fenômeno da violência associada a elas. Ao invés de pensar a violência relacionada ao tráfico de drogas como consequência de uma socialização problemática, ou como uma forma de protesto e revolta de camadas social e economicamente desfavorecidas, identifiquei no uso racionalizado e estratégico da violência um mecanismo funcional para a manutenção das atividades econômicas ilícitas. Em outras palavras, no comércio ilícito de drogas, os operadores das redes ilícitas recorreriam idealmente a um uso racionalizado da violência, na medida em que esse uso fosse funcional para o bom andamento dos negócios ilícitos.

Mas essa explicação da proliferação de ações violentas nas áreas onde ocorrem as disputas por território e pontos de vendas é muito diferente, do ponto de vista de uma antropologia compreensiva, da atribuição da violência a uma suposta revolta, expressa fora dos termos da civilidade política, ou, como também já foi sugerido por vários autores, a dificuldades de integração

a normas vigentes no meio urbano por parte de um amplo segmento populacional desfavorecido economicamente. Ao invés de ingressar no que chamei de “carreira de bandido”, para dar vazão violentamente a um sentimento de inveja dos abastados, o jovem ligado ao tráfico de drogas usaria da violência porque esta é uma componente estrutural das atividades econômicas ilícitas.

Uma vez que o controle estatal — representado por um corpo de leis e autoridades que intervêm e regulam processos econômicos — está logicamente ausente nas transações econômicas ilícitas, resta a seus agentes recorrer ao uso ou à ameaça do uso da violência como último recurso para o cumprimento dos acordos comerciais. Na economia ilícita, esse tipo de ação social, que chamei de “violência racionalizada”, é instrumental. Casos de uso indiscriminado, não racionalizado, da violência por parte dos soldados do tráfico contra membros da própria comunidade são recriminados por seus superiores hierárquicos, pois representam uma quebra de um acordo tácito entre o “chefe da boca” e os demais moradores para manter uma convivência minimamente conflituosa nas favelas. Alvito (1998, 2001) mostrou que os traficantes da favela de Acari atuam como mantenedores de um tipo específico de ordenação das relações sociais locais, baseados não apenas na intimidação, mas também em estratégias de cooptação clientelista dos moradores. O uso estratégico da violência ou a intimidação através da ostentação da possibilidade de seu uso visa forçar o cumprimento dos acordos comerciais, mas seu uso indiscriminado criaria um ambiente indesejável para o bom funcionamento dos pontos de venda de drogas.

Apesar de uma similaridade entre o tráfico de drogas e o comércio informal — ambos podem se valer das redes de amizade e confiança —, há importantes diferenças práticas que trato de apresentar a seguir de forma conceitual recorrendo ao debate sobre informalidade.

## DISTINÇÕES FUNDAMENTAIS ENTRE O ILÍCITO E O INFORMAL

O ramo que estamos chamando de economia ilícita difere daquele da economia informal — aqui equiparado, em termos de redes comerciais, aos fluxos de bens que alimentam a globalização popular. Na economia informal, o uso ou a ameaça da violência não é característica predominante de suas transações comerciais. Entretanto, as duas têm sido repetidamente confundidas.

Da forma como foi definida por Simone Ghezzi & Enzo Mingione (1990), a “economia criminal” ou ilícita, como prefiro, aparece conceitualmente como apenas um ramo da economia informal. Mas é difícil aceitar que o mercado informal e o mercado ilícito apresentem de fato uma estrutura tão semelhante a ponto de se poder considerar, sem muitas restrições, o último apenas como um ramo do primeiro. Tal proposta recebeu maior sistematização com os trabalhos de Manuel Castels e Alejandro Portes (1991) e Portes (1999), segundo os quais o que conta para a distinção entre ilícito e informal é apenas o *status* do produto final. Se este é lícito, mesmo sendo seu processo de distribuição ilícito, então a atividade econômica é informal, mas se, pelo contrário, o produto final é ilícito, então a atividade econômica é ilícita. Esse raciocínio, ao separar a esfera do comércio da esfera da produção e do consumo, não dá conta de situações em que produtos lícitos, como carros ou armas, são comercializados por quadrilhas do crime organizado de maneira ilícita; nem de situações em que o produto final é declarado ilícito, mas a sua forma de produção e comércio *não* é organizada por meio de uma privatização da violência, como no caso do cultivo de coca nas áreas dominadas pelos sindicatos *cocaleros* na Bolívia, como veremos etnograficamente abaixo.

A classificação da folha de coca como legal ou ilegal independe de suas propriedades concretas, mas sim de processos sociais historicamente determinados que levem em consideração

situações, regiões e quantidades em que aquele produto será considerado lícito ou ilícito (*cf.* conceito de *coca Iter criminis*, Ley 1.008, artigo 3º). Deve-se notar que as classificações da folha de coca estão sujeitas a oscilações que dependem do diferencial de poder entre os grupos sociais no país, e também podem modificar-se de acordo com o equilíbrio de forças entre os países interessados na erradicação desses cultivos e aqueles responsáveis por sua produção. O *status* jurídico de qualquer produto reflete, sobretudo, uma relação de poder.

Conforme vejo a questão, seria mais produtivo observar as relações sociais envolvidas na transação comercial para chegar a uma definição substantiva da economia informal e da economia ilícita, e não apenas no bem comercializado. O marco legal que garante a legitimidade ou não da transação comercial influencia — mas não determina — o *tipo de relação social* estabelecida entre os agentes no mercado. Uma vez que instâncias poderosas, como o Estado ou legislações internacionais legitimadas pelos Estados nacionais, tornam ilegais certas modalidades de produção e comércio de bens regulados, a forma das relações sociais estabelecidas no mercado declarado clandestino carecerá, por definição, do marco legal para regulamentá-lo. Seus agentes estarão sujeitos seja a violência, seja a normas jurídicas primárias, baseadas em relações sociais primárias, como as regulações advindas de normas morais do parentesco e da dádiva.

Em estratos muito mais extensos das redes de transações, em que o fluxo de bens necessariamente atravessa as fronteiras dos círculos de parentesco e amizade, a violência ou a ameaça de seu uso, assim como a corrupção, serão os principais meios de fazer cumprir os acordos em um mercado impedido de recorrer às instituições jurídicas formais. Não seria correto extrapolar nosso senso lógico e concluir que o Estado cria, no sentido real, as redes do crime organizado. Ele gera logicamente a oportunidade para seu surgimento, mas é necessária a existência de um grupo de



empreendedores dispostos a ir além das regulamentações sociais primárias, e implementar a privatização da violência como meio de cumprir os acordos comerciais. Um segundo ramo engendrado pelas restrições estatais seria aquele da informalidade, onde prevalece o “valor confiança” (Lomnitz, 1994) como recurso social para obter êxito nas transações.

O problema que enfrentamos para diferenciar as atividades informais, características da chamada globalização popular, e o crime organizado global não pode ser falseado pela ambiguidade das definições de lícito e ilícito, ou submetido simplesmente ao relativismo moral advindo da perspectiva tomada pelo observador. Um caso mais sutil do que o das drogas ilícitas é o da produção e comércio de produtos falsificados, conhecido como pirataria. Apesar de livros de grande influência, como os de Moises Naim (2006), relacionarem essa prática à lavagem de dinheiro e ao tráfico de armas e drogas, as questões da fronteira obscura entre essas atividades não são elucidadas numa perspectiva estadocêntrica e conservadora. Por outro lado, não avançaremos na compreensão se optarmos por levar em conta apenas as representações sociais dos agentes que se beneficiam diretamente do comércio de produtos piratas, seja como produtores, consumidores ou comerciantes. Mesmo utilizando uma terminologia menos equívoca, como legal e ilegal, as discordâncias podem persistir ao se questionar os fundamentos e interesses por trás da proibição legal da (re)produção e comércio de determinado bem.

De um ponto de vista analítico, as duas dimensões da globalização não hegemônica — a globalização popular e o crime organizado global — podem ser separadas pela *predominância* do tipo de relação social que impele seus agentes a cumprir seus contratos. Nas redes informais, da globalização popular, há os vínculos jurídicos baseados em valores morais e no temor das sanções decorrentes das violações ao “valor confiança” presente nos

vínculos sociais primários: exclusão temporária ou permanente do infrator dos circuitos de trocas econômicas. Nas redes do crime organizado global, temos, de um lado, a corrupção como um dos meios de efetuar certas transações ilegais e, de outro, o uso ou a ameaça de uso da violência contra os que não cumprem acordos ou se opõem a essas atividades. Essa seria uma forma substantiva de diferenciação, dado que baseada em observação etnográfica das relações sociais características de cada segmento, e não apenas uma elaboração conceitual que incorre inadvertidamente em uma naturalização da norma jurídica que atribui o *status* do produto. Penso que, seguindo essa definição, escapamos também do relativismo tautológico da noção de (i)lícito (Abraham; Schendel, 2005), que apenas aponta o problema de toda imposição de regras comerciais a segmentos sociais orientados por diferentes sensibilidades jurídicas e interesses.

Seria bastante limitado o valor de uma definição da legalidade ou ilegalidade de uma troca econômica com base unicamente na aceitação acrítica do *status* jurídico formal atribuído a ela; igualmente limitado seria nos orientarmos pura e simplesmente pela percepção valorativa dos agentes sociais sobre sua licitude ou ilicitude, dada a variabilidade desta última nos diversos segmentos de uma sociedade. O Estado pode declarar ilícitos produtos e formas de comércio, mas não pode transformar trabalhadores informais em agentes do crime organizado. Uma vez que não estejam dispostos a se insurgir contra o monopólio do uso legítimo da força física detido pelo Estado, não importa o *status* do produto ou a percepção diferenciada dos atores sociais — variáveis de acordo com sua posição no campo de poder da sociedade —, a transação econômica será apenas informal.

Quando se trata de diferenciar as atividades de redes informais das redes ilícitas, o problema torna-se não apenas conceitual, mas, segundo penso, também moral. As definições de trabalhadores informais, clandestinos, ilegais possuem

consequências reais evidentes na vida das pessoas envolvidas em tais atividades. Um caso exemplar do poder das classificações hegemônicas acompanhada da imposição de normas contrárias às sensibilidades jurídicas locais é aquele dos cultivadores de coca nos países andinos, onde todo um modo de vida fica ameaçado de extinção segundo a forma de rotular o produto e as pessoas envolvidas na produção e no comércio de um bem altamente significativo do ponto de vista cultural.

### **O CULTIVO DE COCA NA BOLÍVIA: ENTRE ECONOMIA ILÍCITA E INFORMAL**

O cultivo de coca e a fabricação de cocaína na Bolívia foram considerados parte da “economia informal” por vários analistas bolivianos (Casanovas, 1986; Medina, 1986; Udape, 1985). Em todos esses trabalhos, no entanto, a classificação de informal atribuída ao cultivo de coca devia-se simplesmente à ausência de dados oficiais sobre a dimensão e importância dessa e de diversas outras atividades econômicas. Nesse caso, tanto narcotraficantes quanto cultivadores de coca, os chamados *cocaleros*, eram classificados como informais. Não é difícil perceber a implicação política de tal classificação conjunta, notadamente se levarmos em conta o protagonismo político dos *cocaleros chapareños*, principal força de esquerda na Bolívia, desde a década de 1980. Tanto é assim que um presidente boliviano, Evo Morales, fez sua carreira política como o líder dos *cocaleros* do Chapare, ele mesmo um dos imigrantes do altiplano boliviano que se deslocaram para a selva subtropical para o cultivo dessa planta.

Definir economia informal como atividades econômicas não reguladas pelo Estado, em contraposição à economia formal (De Soto, 1989, 1991; Hart, 1973; Prealc, 1981; Tokmam, 1991; Tokman; Souza, 1991), não é suficiente, na medida em que as atividades ilícitas podem ser objeto da mesma definição.

Na Bolívia, o termo “informal” inclui tanto o cultivo de coca quanto as atividades de produção e tráfico de cocaína, e tal imprecisão pode ser manipulada segundo diversos interesses políticos. Seriam os *cocaleros* e seu partido político, o *Movimiento al Socialismo* (MAS), um segmento do tráfico internacional de drogas? Acusação nada incomum durante o período de surgimento do partido na cena política institucional.

Uma das perspectivas menos economicistas a respeito da informalidade na Bolívia definiu a grande participação da população indígena e camponesa na economia informal como uma adaptação contemporânea das formas tradicionais de reprodução social autônoma, por meio dos laços étnicos (Dandler, 1985; Ildis, 1986; Larrazábal, 1991; Toranzo Roca, 1991). Segundo essa percepção, os agentes desse tipo de informalidade não buscariam integração à economia de mercado por meio da fuga aos obstáculos impostos por um Estado mercantilista (De Soto, 1989); procurariam simplesmente sua reprodução social, sem importar-se com noções modernas como formalidade ou informalidade.

No entanto, essa perspectiva conserva a dificuldade para definir e diferenciar os agentes econômicos entre informais e ilícitos. De acordo com Mansilla, “apesar de a economia informal estar vinculada a formas arcaicas de organização social”, na Bolívia ela “está intimamente vinculada ao negócio de cocaína e do narcotráfico” (1991, p. 12-13). Quando se refere aos cultivadores de coca, o autor novamente ressalta que, por estar a economia informal relacionada “[...] a inúmeras formas de produção agrária e artesanal tradicionais, [...] é fatualmente impossível estabelecer uma fronteira clara entre o clandestino e ilícito da economia informal, por um lado, e o consuetudinário e legalmente tolerado da economia tradicional, por outro” (Mansilla, 1991, p. 14).

A confusão conceitual no debate latino-americano sobre economia informal e economia ilícita tem sua origem nos primeiros trabalhos sobre as atividades de subsistência dos economicamente marginalizados, citados no início deste capítulo. A noção de informalidade esteve diretamente relacionada ao problema do desemprego e da pobreza urbana (Carboneto; 1987; De Soto, 1989; Hart, 1973; Lomnitz, 1977; Medina, 1986; Nun, 1977). A relação construída entre pobreza e informalidade só foi desfeita quando se percebeu que havia uma interdependência entre formalidade e informalidade, em vez de oposição (Ghezzi; Mingione, 1990; Leonard, 1998; Lomnitz, 1994; Sassen, 1998).

Apesar disso, nunca se tentou superar a indistinção conceitual entre o informal e o ilícito com uma definição substantiva, baseada nas relações sociais predominantes nesses dois ramos econômicos. Como resultado, atividades como cultivo de coca e produção de cocaína foram caracterizadas como sinônimas na literatura especializada. No caso boliviano, tal indistinção deixou de lado, por exemplo, as relações ancestrais dos nativos com a folha de coca, e o alto valor econômico de uma mercadoria milenarmente consumida em todos os cantos do país e tradicionalmente responsável pela subsistência econômica de milhares de famílias camponesas. O cultivo de coca em certas áreas do país e o narcotráfico, apesar das enormes diferenças sociais e históricas entre cultivadores e traficantes, foram iguados como práticas criminosas.

A produção de coca foi declarada ilícita na região boliviana subtropical do *Chapare* a partir do final dos anos 1980. No entanto, a inserção de alguns camponeses bolivianos na produção de coca nessa região não os levou a desenvolver o uso sistemático e estratégico da violência em suas transações econômicas, ainda quando sua produção se destinava à fabricação de drogas. Ao analisar as relações sociais que os *cocaleros* dessa zona mantêm no plano econômico, torna-se possível caracterizá-los mais

como agentes da economia informal do que como agentes da economia ilícita. Quando ligados à produção de drogas, como fornecedores de matéria-prima, sua inserção deveu-se a uma desorganização de suas condições de reprodução social e a uma agressiva demanda por seu produto. Essa demanda agravou ainda mais a desorganização social na região produtora, por meio da especulação que incidiu violentamente sobre o mercado de terras e sobre os preços de bens de primeira necessidade. Todavia, os *cocaleros* não manifestaram acentuada expectativa de ascensão social e disposição para atuar na esfera pública por meio do uso racionalizado da violência, tal como fazem os operadores do sistema ilícito. Um fator importante para explicar essa ausência de disposição para o ingresso na economia ilícita está na própria estrutura produtiva e na organização social tradicional dos cultivadores de coca nos Andes. Para compreender como funciona esse sistema econômico, será preciso apresentar as condições em que ocorre o cultivo de coca nas áreas em que pesquisei.

O cultivo de coca envolve uma forma específica de organização social, em que a cooperação entre as unidades domésticas é crucial. A remuneração em dinheiro da força de trabalho agrícola tende a ser inviabilizada tanto pela insuficiente circulação de moeda entre os camponeses quanto pela sazonalidade daquele cultivo e pela intensidade da mão de obra. De acordo com os indícios arqueológicos do período pré-incaico e incaico, a produção de coca esteve tradicionalmente restrita a pequenos bosques cultivados por mão de obra familiar (Murra, 2002). Apenas durante o período colonial, até os anos anteriores à Revolução Nacional de 1952, esse cultivo foi realizado nas *haciendas*, em terras dominadas por um grande fazendeiro (*terrateniente*). Ou seja, com exceção do período colonial, em que a coca era produzida por mão de obra servil, seu cultivo sempre foi realizado a partir de pequenas unidades produtivas, as quais se valiam da troca equivalente de sua força de trabalho.

A exploração em larga escala desse produto tornou-se possível, na Colônia, graças à mão de obra servil. Dessa forma, o trabalho intensivo, requerido nas lavouras de coca, inviabilizou quase sempre o emprego regular do trabalho assalariado, sob pena de rebaixar demasiadamente sua rentabilidade e lucratividade para as pequenas unidades domésticas envolvidas em seu cultivo. A qualidade do trabalho necessário para plantar um *cocal* e para sua colheita torna a mecanização inviável, pelo menos até o momento. A colheita, uma a uma, das folhas de um arbusto, sem que seus ramos sejam destruídos, exige tanto habilidade quanto tempo para que se consiga obter uma quantidade economicamente significativa do produto. O curto espaço de tempo entre a maturação da folha e sua deterioração nos arbustos demanda a concentração de força de trabalho para a colheita, gerando a necessidade do intercâmbio de trabalho (*ayni*) entre as unidades domésticas. E isso ocorre também durante a limpeza e preparação do terreno (*desmonte*) para o cultivo.

Os quéchua, representantes do maior grupo linguístico nativo da Bolívia, costumam traduzir *ayni* por *ayuda*, em *castellano*. O *ayni* é uma relação recíproca e requer que a quantidade de trabalho diária trocada entre as unidades produtivas seja igual. A equivalência na rentabilidade obtida pelos que trocam sua força de trabalho, assim como no trabalho despendido, é fundamental para a continuidade do *ayni*. É claro que a equalização do esforço físico entre camponeses é facilitada pela dedicação a um mesmo tipo de cultivo.

Por outro lado, a necessidade de ganhos equivalentes entre os *campesinos* é funcional para a manutenção de sua forte ideologia igualitária, pois não pode existir *ayni* quando há grandes diferenças no nível econômico e de prestígio social das unidades produtivas. O valor do trabalho de um camponês depende de sua condição econômica e social. Um camponês que possua maior extensão de coca cultivada, uma família mais extensa e/ou uma

propriedade com melhores terrenos deve esforçar-se por manter a aparência de igualdade com aqueles menos aquinhoados. Se a disparidade em riqueza entre ele e seus vizinhos for muito evidente, ficará difícil conseguir a troca equivalente de *ayni* na comunidade. Para evitar a diferenciação excessiva, um *cocalero* que se destaque economicamente poderá ser escolhido para desempenhar um cargo diretivo no sindicato rural de que faz parte. A eleição não se deve a um suposto prestígio do escolhido, mas sim ao fato de esses cargos requererem certo ônus capaz de amenizar as diferenças econômicas ao longo do tempo. Ao contrário, se optarem por diferenciar-se demasiadamente de sua classe em termos de riqueza, o camponês e seus familiares serão evitados, enquanto prestadores e recebedores de *ayni*, pelas demais famílias.

Como essa organização produtiva, baseada na reciprocidade entre iguais, reagiu ao ingresso de ingentes quantidades de dinheiro recebidas durante o apogeu da demanda ilícita na década de 1970? Segundo Spedding (1994, 2004), a maioria dos *cocaleros* da zona tradicional dos *Yungas* de La Paz teria gastado grande parte do excedente econômico adquirido no “auge da coca” em festas oferecidas à comunidade — além da compra de alguns bens de produção e investimento no seu próprio *cocal*, o excedente teria sido redistribuído através da oferta generosa de comida e bebida aos membros da comunidade, por ocasião daqueles festejos.

Na região do Chapare, a demanda ilícita ocasionou um enorme crescimento populacional, resultante da imigração de pessoas oriundas de áreas rurais e urbanas do país. Como mencionei, a oportunidade de ganhos econômicos rápidos e generosos no cultivo da coca, ou em atividades ilícitas geradas pela fabricação de drogas, atraiu, além de camponeses de áreas mais empobrecidas, indivíduos já inseridos em processos de proletarianização nas áreas urbanas (Aguiló, 1988). Essas pessoas, migrantes que não persistiram no cultivo de coca após a



erradicação forçosa dos anos 1990, tiveram dois destinos: ou se tornaram comerciantes locais, donos de hospedagens e taxistas, ou retornaram às áreas de origem. Os demais migrantes, que sempre haviam sido camponeses, permaneceram dedicados ao trabalho agrícola desde o início da colonização na zona tropical, embora cultivando pequenas quantidades de coca sujeitas à erradicação forçosa. Segundo alguns pesquisadores, o dinheiro proveniente do apogeu da demanda ilícita pela coca não alterou significativamente as condições de vida nas comunidades camponesas (Spedding, 1994; Weil; Weil, 1993). Alguns bens foram adquiridos, grandes *fiestas* foram promovidas. O nível econômico das comunidades mantém-se tal como antes do crescimento dos cultivos, tanto em La Paz quanto em Cochabamba, onde se situam as duas principais zonas de cultivo de coca na Bolívia.

Conforme vimos, o *ayni* é o recurso estratégico da produção agrícola andina, em grande parte baseada na troca de força de trabalho entre as unidades de produção familiar. São as unidades domésticas, ou “grupo doméstico” (Chayanov, 1966), que trocam *ayni*, e não os indivíduos. Como se sabe, a oferta de um bem, baseada na expectativa de retribuição, é uma dimensão importante das relações humanas (Lévi-Strauss, 1982; Mauss, 1988). Em alguns sistemas sociais, a reciprocidade é o meio de troca predominante, embora possa conviver com outras formas de produção de riquezas (Polanyi, 2000). No caso das sociedades andinas, Wolf (1966) já assinalou a importância das feiras de *trueque* para a economia camponesa, onde os produtos são trocados sem consideração por seu valor de mercado. Quanto à produção de bens, a ausência relativa de trocas baseadas no trabalho assalariado é atestada pelo *ayni*. Essa instituição representa o sistema de troca fundamental para camponeses andinos, na medida em que é responsável por grande parte da produção dos recursos materiais (Alberti; Mayer, 1974; Mayer, 1974).

Como assinalai, a reciprocidade requer uma forte ideologia igualitária, de forma que o rápido enriquecimento de famílias camponesas, proporcionado pela economia ilícita, contrariaria o princípio igualitário da organização produtiva. O igualitarismo funciona como um limite à penetração de agentes desordenadores dessa forma de organização social. A rusticidade e a ideologia igualitária presentes no modo de vida do camponês andino podem ser interpretadas como requisitos para sua própria forma de produção, que seria inviabilizada por um alto nível de diferenciação social e econômica, introduzido pela economia ilícita. As restrições à economia ilícita são, portanto, impostas pela própria forma de produção tradicional dos camponeses *quéchuas* e *aymaras*. Essa é uma das chaves para compreender a baixa permeabilidade do sistema produtivo tradicional baseado em unidades domésticas *cocaleras* ao sistema social requerido pela economia ilícita. A adesão de um *campesino* à produção de pasta base ocasionaria um desequilíbrio entre ele e sua comunidade. Ele se distanciaria das atividades comunitárias e se diferenciaria social e economicamente de seus vizinhos. Nesse caso, tornar-se-ia difícil para ele manter um modo de vida estritamente camponês.

## CONCLUSÃO

Há razões sociológicas e culturais que tornam o modo de vida tradicional rural boliviano um obstáculo para o tipo de organização produtiva característica da economia ilícita. As relações econômicas não são uma variável independente da vida social. As relações sociais preexistentes — a estrutura de poder local, a organização produtiva e as relações de parentesco — são elementos substantivos que facilitam ou dificultam o estabelecimento de relações econômicas baseadas na violência e corrupção, predominantes na economia ilícita. Em artigo sobre a organização política camponesa *cocalera* boliviana (Sousa, 2010),

demonstrei como a estrutura política ancestral dos *ayllus* das terras altas bolivianas, ou seja, a estrutura de poder do chamado “mundo andino”, é importante para a compreensão do cenário político contemporâneo naquele país. Algumas dessas estruturas de longa duração, tais como o sistema de trabalho cooperativo, a ideologia igualitária baseada na reciprocidade, a organização social e a cosmologia, conformam um conjunto de fatores históricos, sociológicos e culturais que podem, ou não, ser congruentes com o sistema de produção e comércio ilícito.

No contexto do comércio de drogas no Rio de Janeiro, por exemplo, demonstrei que o ingresso de um indivíduo em atividades relacionadas ao tráfico de drogas é favorecido tanto por fatores biográficos como estruturais (Sousa, 2006). Ao analisar a estrutura e o funcionamento do comércio ilícito de drogas naquela cidade (Sousa, 2002, 2004), constatei que as relações de poder preexistentes nas favelas cariocas, baseadas na privatização da violência por parte de empreendedores locais, foram apropriadas como suporte para a organização da atividade ilícita. O oposto ocorreu nas áreas rurais bolivianas, onde a estrutura política sindical e certa ideologia igualitária, fundamental à cooperação no sistema produtivo, impediam a acumulação de riquezas por parte de um membro da comunidade; da mesma forma, as estruturas de mando baseadas em preceitos advindos do parentesco e do prestígio social impediam o estabelecimento de estruturas de poder próprias da economia ilícita, apoiada preponderantemente no uso da violência na esfera pública como meio para obter cooperação.

Se concordarmos com minha definição de economia ilícita, em que a corrupção e o uso estratégico da violência é o critério pelo qual ela se distingue da economia informal, então será possível constatar que os *cocaleros* são mais facilmente classificáveis como informais do que como operadores do sistema de comércio ilícito. Utilizando uma definição mais substantiva das economias

informal e ilícita, ancorada na observação etnográfica das relações sociais, podemos esclarecer importantes definições que distanciam aquelas duas dimensões da globalização não hegemônica: o crime organizado global e a globalização popular. Ambas demonstram ter fronteiras suficientemente nítidas para justificar um tratamento diferenciado para seus agentes, assim como possibilitar novas demandas de legitimidade de setores econômicos constantemente vítimas de discriminação ou mesmo perseguição.

**UM DEDO DE PROSA SOBRE A ANTROPOLOGIA  
DOS FLUXOS GLOBAIS: APRESENTANDO  
A GLOBALIZAÇÃO DO (((AMOR))) E  
A COSMOPOLÍTICA DE UMA NOVA ERA**

*Sandro Martins de Almeida Santos*

Quando eu era criança pequena, lá em Barbacena (MG), queria ser piloto de avião, mas acabei virando antropólogo. Antes de me envolver com o estudo da antropologia, fiz graduação e mestrado na área de relações internacionais. Em minha trajetória acadêmica, até aqui, fui provocado por diferentes temas de pesquisa envolvendo a chamada globalização. Escrevi uma monografia sobre globalização financeira e uma dissertação sobre hegemonia linguística do inglês. Desde os tempos da graduação em Belo Horizonte, já tivera contato com o trabalho do professor Gustavo Lins Ribeiro. Destaco a coletânea *Cultura e política no mundo contemporâneo*, que é uma publicação com penetração em outras áreas para além da antropologia (Ribeiro, 2000b). O trabalho de Ribeiro é referência no Brasil quando o assunto envolve transnacionalidade e/ou os grandes projetos de desenvolvimento.

Quando decidi me dedicar à antropologia, recebi o incentivo de meu primeiro professor da área, Manoel de Almeida Neto, da época da graduação, que recomendou a Universidade de Brasília (UnB) e o até então distante Gustavo Lins Ribeiro. Descobri seu e-mail e entrei em contato, sondando sobre uma possível parceria. Ele respondeu rapidamente demonstrando interesse, esclarecendo as condições de ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da UnB, e desejando sorte durante o concorrido processo seletivo. Iniciei o doutorado em 2009. Pretendia seguir estudando a globalização, mas meus interesses de pesquisa não passavam mais pela grande cena da relação entre Estados-nação e bancos ou pela diplomacia cultural dos Estados Unidos. Das conversas com o agora orientador Gustavo, recebi a motivação para estudar uma “outra globalização”, nem de cima pra baixo, nem de baixo pra cima, porém *fora dos trilhos*.

A tese, defendida em novembro de 2013, foi realizada com uma rede de migrantes transnacionais composta por pessoas nascidas em 36 países, com variadas heranças culturais, radicadas em Alto Paraíso de Goiás sob um propósito de convivência cosmopolita autodenominada “alternativa”.<sup>1</sup> Desde os anos 1980, Alto Paraíso é palco para experiências de comunidades alternativas e vivências espirituais. Remanescentes dessas comunidades que, via de regra, têm vida curta, hoje se encontram distribuídos pela cidade e arredores, fazendo com que Alto Paraíso seja o lugar de existência de uma vida com ares comunitários, dividindo espaço com a população “nativa”, de origem rural. Mantém-se viva a utopia contracultural de uma *nova civilização*, ainda que sejam reproduzidas relações de patrão-empregado com os trabalhadores locais. Os viajantes chegam a Alto Paraíso por inúmeras razões e circunstâncias, com muito ou pouco dinheiro, mas carregam

---

<sup>1</sup> Alto Paraíso está localizado 240 km ao norte de Brasília. De acordo com o Censo 2010, contava com 6.885 habitantes. No município de Alto Paraíso de Goiás está localizado o Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, atrativo turístico e ecológico da região.

em comum a busca por um estilo de vida envolvido com a espiritualidade, as amizades e a natureza. Em seus próprios termos, eles buscam uma vida *fora dos trilhos* em relação ao sistema “ocidental” e à cultura materialista ou utilitarista.

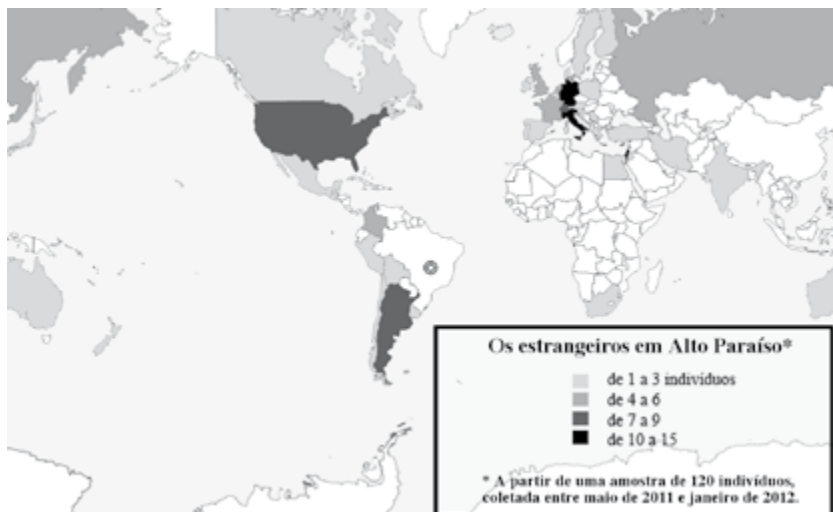
Os sujeitos da pesquisa podem ser pensados a partir da chamada Nova Era e da contracultura que emergiu nos anos 1960 nos Estados Unidos, uma ampla temática abordada nas ciências sociais majoritariamente sob o prisma dos estudos da religião (Amaral, 1999; Heelas, 1996; Magnani, 1999, 2000; St John, 2004). Sem perder de vista a contribuição desses estudos, este capítulo aborda o campo da Nova Era sob a ótica dos estudos de globalização e cosmopolíticas. O objetivo é apresentar um movimento transnacional ainda pouco observado em sua causa global por uma *nova civilização planetária*. A influência de Gustavo, como orientador e parceiro intelectual, pode ser notada logo na escolha dos conceitos e das ferramentas de análise.

Desde as muitas questões levantadas e discutidas na tese, trago para nossa conversa aquela que está mais diretamente ligada à trajetória de pesquisa recente do homenageado desta publicação: seria possível falar em uma “outra globalização” (Ribeiro, 2006b) pautada pelos movimentos de contracultura e pela busca de uma Nova Era? Para responder a essa indagação, trago o relato etnográfico de uma celebração de casamento no contexto dessa “outra globalização” e faço uma breve discussão teórica sobre as muitas globalizações e suas cosmopolíticas. Sugiro, tendo em vista a afirmação de um cosmopolitismo regido por uma moralidade que aposta na “semelhança” entre os seres humanos, que os fluxos de pessoas e conhecimentos no âmbito da Nova Era podem ser entendidos como uma “outra globalização” — a globalização da Nova Era ou, como prefiro, a globalização do (((amor))).

Os triplos parênteses designam o amor-vibração, um padrão de vibração de energia que, segundo a cosmologia da Nova Era, permeia todo o universo e constitui a fonte mesma da vida. O (((amor))) não pode ser simplificado por amor romântico, cognático ou conjugal; ele engloba todos e não se limita a nenhum deles. Está mais próximo de conceitos como *mana*, *hau* ou *prana*. Além de seu aspecto místico, a ser tratado em outra ocasião, a noção de (((amor))) está imbuída de uma moralidade em processo de difusão global, daí seu interesse para nosso “dedo de prosa”.

O texto é segmentado em três partes: na primeira, apresento o fenômeno global e híbrido da Nova Era a partir de uma celebração de casamento; na segunda, discuto a pertinência do conceito de outras globalizações e sua interface com o conceito de cosmopolítica (derivado do pensamento de Kant, 1995); e, ao final, teço considerações sobre algumas peculiaridades dessa “globalização do (((amor)))” e seu cosmopolitismo alternativo.

**Figura 1 – Origem dos estrangeiros de Alto Paraíso de Goiás, Brasil**



Fonte: elaboração própria.



## UMA DECLARAÇÃO DE (((AMOR))) NA ERA DE AQUÁRIO

O sentido original da expressão Nova Era provém da astrologia. A cada ciclo de cerca de dois mil anos gregorianos, o sistema solar modifica sua trajetória em relação às doze constelações do zodíaco. De acordo com os místicos, a Era de Peixes fechou seu ciclo elevando ao ápice os valores de um modo de vida utilitarista. A Nova Era é a Era de Aquário, um período de “profundas alterações para os homens em sua maneira de pensar, sentir, agir e relacionar-se uns com os outros, com a natureza e com o sobrenatural” (Magnani, 2000, p. 10).

O cotidiano de Alto Paraíso é marcado pelo contato entre o urbano e o rural; entre a riqueza e a pobreza; entre Ocidente e Oriente; entre europeus e quilombolas goianos; entre judeus e persas etc. Os encontros e desencontros entre esses contextos compõem um ambiente de experimentações e hibridações interculturais (Canclini, 1998). Numa frase bem colocada por um interlocutor, “Alto Paraíso é uma encruzilhada cósmica”. É dizer, uma encruzilhada de vidas (energia cósmica) e cosmologias em constante modificação e *transição* rumo à Era de Aquário.

A condição de ser um *buscador* da Nova Era é o próprio impulso pela transição pessoal, uma transformação que acontece no *modus operandi* do indivíduo no mundo (Maluf, 2005). Em Alto Paraíso, encontram-se indivíduos de origem urbana, educados em colégios respeitados, acostumados com viagens internacionais, alta gastronomia, belas artes, não raro herdeiros de alguma elite econômica, política ou intelectual em seus países de origem. De maneira generalizada, eles não gostam de expor seu passado e preferem falar sobre sua condição presente (sempre transitória). Fazendo a opção por viver *fora dos trilhos*, os *buscadores* vão pouco a pouco desenvolvendo técnicas de socialização aprendidas no meio alternativo, sem que os condicionamentos da educação de berço desapareçam por completo. A transição é ao mesmo tempo

uma esperança (uma busca) e uma realização continuada — está sempre aberta a possibilidade de uma nova mudança de rumos e/ou de incorporação de uma nova influência (Amaral, 1999; D’Andrea, 2000; Maluf, 2005).

O guru indiano Osho, conhecido como o “guru dos ricos”, dizia, nos anos 1970, que seus discípulos “ocidentais” possuíam tudo o que o mundo material podia oferecer, mas não possuíam a si mesmos, e era isso o que eles buscavam nos centros de meditação na Índia.

Se não fosse pelo seu dinheiro, vocês não estariam aqui. Vocês estão aqui porque se sentem frustrados com o dinheiro. [...] Suas mãos continuam vazias, mais vazias do que jamais estiveram. A música e a poesia já não são suficientes. Surge o desejo de meditar, o desejo de rezar, uma fome de Deus, uma fome da Verdade (Osho, 2000, p. 159).

Leila Amaral qualificou a espiritualidade da Nova Era como um “sincretismo em movimento”, em virtude da abertura à “apropriação de técnicas espirituais e modelos religiosos os mais diversos” (1999, p. 71). A noção de sincretismo permite pensar na construção de modelos de entendimento simplificados que realizam uma mediação entre sistemas ou modelos religiosos. Para um *buscador* da Nova Era, é possível cultivar e atualizar sua espiritualidade por meio do contato com pessoas de qualquer filiação religiosa. Esse processo é facilitado por uma moralidade peculiar que atribui a todos os corpos e à diversidade de práticas espirituais uma mesma qualidade de manifestação do sagrado, que chamo aqui de (((amor))).

De acordo com Amaral, os *buscadores* realizam um esforço para incorporar em sua convivência diária uma “moralidade da semelhança”, que diz respeito ao desejo de afirmar a fraternidade e afinidade entre os seres humanos de diferentes origens (1999, p. 72). A “semelhança”, no tocante ao sagrado, pode ser pensada como uma variante do “juízo mágico”, nos termos de Henri Hubert e Marcel Mauss (2003, p. 150-170). Não importa a

diferença de propósito e interditos sociais referentes ao uso de uma técnica espiritual ameríndia, hindu ou celta, não importa a diferença nos condicionamentos dos indivíduos que se submetem à técnica; basta que ela exerça algum efeito (raramente considerado inválido) sobre o *buscador* para ser incluída no repertório da Nova Era. Vale beber *ayahuasca* e ouvir os ensinamentos do Torá, sem qualquer controvérsia. Partindo da condição necessária de que todas as formas de vida e todas as modalidades de exercício da espiritualidade são “semelhantes” em sua essência cósmica, é admissível que os *buscadores* encontrem o (((amor))), o termo heterogêneo e irreduzível à análise lógica, o princípio da “magia”, em todas elas e em todos os corpos, não importando a sua origem. Operando sob essa moralidade, o polêmico psicólogo Timothy Leary (1990) associou a experiência extática produzida pelo LSD à experiência de iluminação do Buda.<sup>2</sup>

## O CASAMENTO “JUDAICO”

No âmbito da Nova Era, são diluídas várias fronteiras. A *comunidade alternativa* ganha vida no agregar de indivíduos *fora dos trilhos* oriundos de diferentes contextos sociais e culturais. Nas festas e nos jantares em Alto Paraíso, por exemplo, não existem segmentações por nacionalidade, língua ou credo de origem. As ocasiões festivas apresentam a comunhão e a generosidade buscadas nessa Nova Era. São oferecidos comida, música, dança, abraços. Vínculos de afeto e de lealdade duráveis são reafirmados nessas ocasiões. Como diz Victor Turner (1982), a comunidade celebra a si mesma nas festividades. Os rituais festivos marcam momentos de renovação na vida coletiva. São exercícios de criação de uma comunidade de iguais e promovem a sensação de pertencimento a uma *communitas*, com a suspensão das hierarquias e das diferenças (Turner, 1982).

<sup>2</sup> Para uma discussão aprofundada sobre a relação entre o (((amor))) e a “magia”, ver Santos (2013).

Tive a oportunidade de testemunhar um “casamento judaico” (um homem e uma mulher criados em Israel) à moda da Nova Era e da contracultura — realizado a contragosto da família da noiva. O noivo, que é músico profissional e viajante, ofereceu suas economias para promover uma grande festa e reunir amigos e familiares dispersos globalmente. Ele pagou as passagens de avião (Jerusalém–Brasília–Jerusalém) para o dirigente da cerimônia, sua mulher e seus filhos; pagou a pintura, a decoração e pequenos reparos na casa onde foi realizada a festa; e ofereceu um banquete aos convidados, pessoas de diferentes nacionalidades e credos de origem. As celebrações do casamento ocorreram na casa onde eu me hospedava. Por isso, tive participação privilegiada em todos os momentos, desde a organização do espaço, os testes de som, as dificuldades com o gerador de energia (a casa não é conectada à rede elétrica), a agitação dos cozinheiros, até a dispersão do último convidado no último dia.

O casamento de Noah (41 anos) e Rahel (35) foi dividido em dois atos, ou melhor, dois dias.<sup>3</sup> No planejamento original do noivo, de novembro de 2011, seriam três dias de festa na casa de seu amigo alemão Lukas (48), localizada fora da cidade, no topo de uma colina, desde onde se avistam vales e montanhas.

No primeiro dia será um ritual *Jew-Ayahuasca*, com músicos judeus; no dia seguinte, o casamento, um casamento judaico; e no terceiro dia será a festa de lua cheia. Eu quero que o casamento seja aqui, com esta vista fantástica, mas eu temo que a festa não seja aqui, porque estou esperando umas duzentas pessoas.<sup>4</sup>

O resultado, em janeiro de 2012, foi muito próximo disso. Numa sexta-feira, foi realizado o ritual com *ayahuasca* para cinquenta pessoas com idades entre 30 e 60 anos, marcado por cantorias de hinários do Santo Daime e de outras vertentes

<sup>3</sup> Os sujeitos da pesquisa são apresentados com nomes fictícios.

<sup>4</sup> A língua mais falada entre estrangeiros que residem e/ou fazem turismo em Alto Paraíso é o inglês. Aqui, tendo em vista a fluidez do texto para leitores de língua portuguesa, as falas foram traduzidas livremente.

neoxamânicas e pela celebração espiritual do elo de casamento. O sábado foi dia de descanso. No domingo, houve o “casamento judaico”, seguido de uma celebração pagã à lua cheia no mesmo dia. Foi uma festa para pouco mais de oitenta pessoas de onze nacionalidades, que reuniu *hippies velhos* e jovens (alguns já nascidos em berço contracultural), com direito a jantar e café da manhã no dia seguinte.

Grande parte do trabalho de decoração e produção da festa foi realizado voluntariamente por amigos e amigas que vivem em Alto Paraíso. Nas palavras da estadunidense Gitka, “está todo mundo ajudando um pouco. É bom, né? É festa para nós”. São “trabalhadores boêmios”, como propõe D’Andrea (2007): pessoas que levam a vida dedicadas ao trabalho nos meios de entretenimento e turismo. Muitos vivem como nômades, viajam de cidade em cidade, de país em país. Com o dinheiro que ganham, têm vidas simples e costumam economizar para seguir a viagem. Em Alto Paraíso, vivem e transitam muitos *chefs* de cozinha, músicos (como os próprios noivos), artistas plásticos, dançarinos e tudo aquilo de que uma boa festa precisa.

No primeiro dia, ao cair da noite, os convidados chegaram à casa levando almofadas e colchonetes. As pessoas se distribuíram pelo chão da sala, formando círculos concêntricos ao redor de um núcleo onde ficariam os nubentes, o dirigente da cerimônia, os músicos e os amigos mais íntimos do casal. Às crianças foi reservado um quarto para brincar e dormir sem desconcentrar os pais e as mães.

Na composição do círculo central, ficou evidente a força de uma identidade muito antiga, que mistura religião e nação. Os dez israelenses presentes (além dos noivos) chegaram cedo, posicionaram-se na roda central e conduziram o ritual. Ser judeu implica obediência às leis e aos livros sagrados. Ser israelense, por outro lado, é uma condição derivada do nascimento no país.

Na superfície, uma coisa não tem nada a ver com a outra, mas a história do Estado de Israel também é a história do assentamento de famílias de migrantes judeus. Por isso, símbolos religiosos se confundem com símbolos nacionais. Os cientistas sociais Marianna Ruah-Midbar e Adam Oron sustentam que, em Israel, algumas práticas da lei judaica são tão entrelaçadas com a construção do Estado e da nova sociedade a partir de 1948 que costumam ser confundidas com uma espécie de folclore nacional. Os chamados israelenses seculares celebram as datas judaicas como se fossem festas nacionais e empregam em suas festas privadas, sem compromisso com a religião, os rituais judaicos como parte de sua “identidade nacional” (Ruah-Midbar; Oron, 2009). Assim foi o casamento em Alto Paraíso.

O ritual religioso foi conduzido pelo israelense Solomon, que dirige um centro ayahuasqueiro nos arredores de Jerusalém. A seu modo, ele conduziu a cerimônia conforme aprendeu com lideranças espirituais brasileiras. Houve cantorias e orações em hebraico moderno, português e inglês. O ritual praticado no casamento foi aquele chamado o Caminho do Coração (*Way of the Heart*), que, de acordo com Beatriz Labate (2004), introduz orientalismos no uso religioso da *ayahuasca*, promovendo um sincretismo entre a doutrina do Santo Daime e a influência libertária do guru Osho. Essa modalidade é chamada de Osho-Daime.<sup>5</sup>

Após duas rodadas de *ayahuasca* e música, Solomon se levantou e começou a discursar. Com um pequeno copo da bebida amazônica na mão, ele fez uma oração em hebraico e abençoou o casal. Simbolizando a união, Noah e Rahel beberam do mesmo

---

<sup>5</sup> O movimento ayahuasqueiro contemporâneo comporta uma grande diversidade de manifestações espirituais, agregando difusos elementos indígenas a outros de diferentes contextos religiosos: cristianismo, umbanda, candomblé, espiritismo etc. (MacRae, 2002). Tendo em vista suas muitas propriedades medicinais (em termos espirituais e físicos), a bebida ritual ameríndia vem sendo incorporada progressivamente nos últimos vinte anos nas redes da Nova Era, encontrando difusão em escala global.

copo, que, ato contínuo, foi distribuído entre todos os presentes (sendo reabastecido sempre que necessário). Solomon abriu seu livro de orações e, depois de ler algumas preces, convocou os participantes a fazerem declarações públicas de amor e boa sorte ao casal. Os convidados mais íntimos se colocaram de pé e, um a um, se manifestaram. Algumas pessoas falaram em hebraico, outras em inglês, todos inspirados pela *ayahuasca*. Em seguida, os convidados fizeram filas para abraçar os noivos e trocar palavras de afeto. Primeiro, os homens abraçaram o noivo enquanto as mulheres abraçavam a noiva. Depois, os abraços foram liberados. Os *buscadores* gostam muito de abraços.

A celebração, com cantorias, dança e *ayahuasca*, continuou até a manhã. Com o raiar do sol, a equipe de cozinha chegou e preparou o desjejum: frutas, pães integrais, sucos, água de coco, café turco. Com o término formal da cerimônia, os participantes foram comer. No meio da manhã, chegaram amigos que não puderam participar do evento noturno. A música recomeçou. Sem a seriedade que marcou o ritual com *ayahuasca*, por todos os cantos da sala havia pessoas dançando, cantando e brincando com as crianças que já estavam acordadas. A roda de música durou até as duas da tarde de sábado.

No segundo dia de festas, domingo, o ritual de enlace matrimonial fez constantes referências ao que seria um “casamento judaico”, com símbolos e performances descritas pelos judeus presentes (entre eles, um brasileiro que foi me explicando o que acontecia) como tradicionais. Um dos israelenses que vive em Alto Paraíso falou entusiasmado sobre a celebração: “será como um casamento judaico tradicional: primeiro os petiscos, depois a cerimônia, jantar e festa, e as pessoas comem e dançam a noite toda”.

O casamento tradicional, contudo, foi realizado com grande flexibilidade e uma peculiaridade: a maioria dos

convidados não tinha qualquer ligação com o judaísmo ou com o moderno Estado de Israel. Os atos da celebração tradicional foram permeados pela diversidade de formas de manifestação de afeto por parte dos convidados “estrangeiros”. A celebração do amor entre os israelenses Noah e Rahel foi também a celebração do (((amor))) entre eles e seus amigos alternativos — a celebração de um estilo de vida compartilhado.

O altar para o casamento foi construído na varanda, com a vista para as montanhas, como o noivo desejou. Ao cair da noite, com os convidados reunidos, Solomon iniciou a cerimônia. Ele falava em hebraico e suas palavras eram traduzidas para o inglês. Solomon proferiu algumas orações e convidou quatro amigos do noivo para conduzir o *chupah* (lê-se rupá) até o altar.

O *chupah* é uma cobertura erguida sobre quatro pilares que simboliza a futura casa dos noivos. Cada amigo segurou uma haste, representando um dos anjos (Gabriel, Rafael, Oriel e Efael) a proteger as quatro direções — leste, oeste, norte e sul — e abençoando a união. Os postes do *chupah* são uma posição de distinção dentro do ritual judaico, liturgicamente ocupada por homens judeus. Algumas das chamadas *tradições* judaicas foram cumpridas com improviso e criatividade. Para o *chupah*, que alguém lembrou no último momento, encontraram barras de ferro e um tecido branco, que as mulheres decoraram com flores. Os amigos encarregados de segurar os pilares e representar os anjos foram aqueles que se ofereceram: três israelenses seculares e um russo de ascendência cristã ortodoxa. No contexto da Nova Era, a condição de “não judeu” não foi um problema.

Os noivos, então, foram conduzidos ao altar. Sob a cobertura, a noiva caminhou sete vezes em torno do noivo e,



ato contínuo, eles trocaram as alianças.<sup>6</sup> Em seguida, Solomon falou ao microfone: *Mazal tov!* Os israelenses repetiram. Então ele perguntou: “como se diz em português?” Alguém gritou: “Parabéns!” E todos os presentes começaram a gritar, com seus sotaques: “parabéns, ‘parrabéns’, ‘parwabéns’”.

Solomon leu mais algumas orações e passou a palavra aos convidados. Houve uma sessão de felicitações aos noivos, em muitas línguas e formatos (houve discurso, música e dança). Um ato digno de nota para nossa presente discussão foi praticado por uma convidada em especial. A iraniana Shahana (30), moradora de Alto Paraíso, fechou as congratulações proporcionando um momento de emoção. Assim ela abriu o seu discurso: “*Mobârake* (parabéns), como eu digo na minha língua. Olá, irmão e irmã de Israel, é uma honra para mim estar aqui como persa e irmã neste lugar pacífico com vocês”. Ao longo de sua fala, ela enfatizou sua condição de “estrangeira” na festa e celebrou uma paz possível entre “semelhantes” nascidos em grupos rivais. Esta é a utopia da Nova Era: a criação de *lugares pacíficos* nos quais seja possível suspender as rivalidades e conviver com a diferença.

A união matrimonial foi finalmente declarada com um ato tradicional. Solomon explicou, em inglês, que o gesto ritual de quebrar um copo de vidro simboliza a destruição do passado e o começo de uma nova vida de casal. O copo desse casamento, contudo, não foi de vidro, pois as pessoas andavam descalças pela casa.<sup>7</sup> Quando a taça de papel tocou o chão, a música judaica começou! Pouco depois, foram iniciadas movimentações para o jantar. Os convidados se dirigiram às mesas, que estavam distribuídas pela sala e parte da varanda. A música “do Oriente

---

<sup>6</sup> Entre os judeus de Alto Paraíso, ninguém soube explicar sobre as sete voltas, apenas lembraram que fazia parte do ritual. De acordo com a entidade judaica Beit Chabad do Brasil, as sete voltas encontram diferentes explicações: os sete dias da criação, as sete consagrações do noivado entre Deus e Israel etc. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/ciclodavida/casamento/casamento.html>>. Acesso em: 12 maio 2015.

<sup>7</sup> A sujeira e as energias negativas da rua devem ficar do lado de fora da casa, por isso se anda descalço.

Médio” foi substituída pelo estilo *chill out* (música ambiente para relaxar). Após as entradas e o prato principal (risoto vegetariano), foi servida a sobremesa, que fez os convidados suspirarem: um bolo elaborado com ingredientes crus (cacau, leite de nozes, frutas e cereais).<sup>8</sup>

Após o jantar, as mesas e cadeiras utilizadas para comer foram retiradas, as crianças foram levadas ao quarto para dormir e a música *chill out* foi substituída por outras modalidades mais dançantes e psicodélicas da música eletrônica de pista. A última parte do casamento foi a festa para a lua cheia. A lua cheia é uma ocasião celebrada mensalmente em Alto Paraíso — uma “tradição” dos alternativos que faz referência às festas *hippies* dos anos 1970, cultuando seu estilo de vida nas praias de Goa, na Índia (D’Andrea, 2007; St John, 2004).

O palco foi montado sobre o altar. O sistema de som fora instalado durante a tarde, posicionado atrás do palco/altar. Músicos da cidade (alguns profissionais com carreira internacional) fizeram revezamento. O espaço dedicado à pista de dança, a varanda da casa com vista para as montanhas, ficou cheio a noite toda, com adultos pulando feito crianças — a dança é considerada uma forma privilegiada de contato com o sagrado, é um momento de desprendimento pessoal e êxtase (St John, 2006).

Com o sol, o café da manhã foi servido. As crianças despertaram e se juntaram à festa. Os recém-casados se foram. Os casais com filhos se foram. A festa continuou. Os últimos convidados saíram da casa à tarde, para um banho de cachoeira, mas somente depois de ajudar os residentes com a limpeza e reorganização do espaço. A casa, que foi igreja e salão de festas durante os últimos dias, era uma casa novamente.

---

<sup>8</sup> Note-se que o ato de não comer carne está diretamente ligado ao reconhecimento de uma qualidade divina nos animais. São ressonâncias da Índia.

Além da participação ativa dos convidados na construção do evento, a liberdade e a mescla de influências caracterizaram a celebração. Noah e Rahel não negam sua ascendência judaica, mas não gostam de ficar confinados aos condicionamentos de seu povo. O noivo enfatizou o caráter híbrido da celebração que ele sonhou: “eu trouxe meu irmão Solomon aqui porque ele faz este encontro de mundos”. De fato, o ritual do primeiro dia reuniu influências ameríndias, judaico-cristãs e orientais. No segundo dia, durante o casamento, os judeus presentes reproduziram aquilo que se recordavam caracterizar um casamento tradicional em seu país, mas, com criatividade, improvisado e abertura ao “estrangeiro”, as pessoas celebraram sua versão alternativa de um “casamento judaico”.

Considero necessário levarmos a sério a qualidade de relações sociais que têm lugar em refúgios como Alto Paraíso. O casamento foi um momento de festividade que marca uma renovação no projeto de convivência cosmopolita entre indivíduos oriundos de diferentes organizações sociais e que carregam culturas e conhecimentos discrepantes. Encontrar a “semelhança” no diferente é desejável. Por meio dessa moralidade peculiar, elas e eles constroem *lugares pacíficos* e vislumbram o surgimento de uma *nova civilização planetária*, conectada pelo (((amor))) — como energia e como causa global.

## AS MUITAS GLOBALIZAÇÕES E SUAS COSMOPOLÍTICAS

Compreendo que a noção de globalização emerge do processo histórico de longa duração iniciado com as grandes navegações e a expansão da economia-política europeia pelos cinco continentes (Arrighi, 1996). Tal fenômeno ocorre concomitantemente a um movimento, capitaneado pelos europeus, em direção a formas de conhecimento abstratas e desvinculadas de contextos locais (horário, temperatura, moeda,

sistema métrico etc.). Nas palavras de Thomas Eriksen, “para a globalização integrar pessoas ao redor do mundo em um sistema compartilhado de comunicação, produção e trocas, são necessários alguns denominadores comuns desenraizados” (2014, p. 19).

Com o aprimoramento das tecnologias de comunicação e transporte durante o século XX (Harvey, 1989) e, significativamente, após a II Guerra Mundial, com a formalização de instituições políticas e financeiras de caráter propriamente global (Sassen, 2010), acelerou-se o processo de interconexão das relações políticas, econômicas, sociais e culturais, passando a permear com maior contundência as imaginadas soberanas fronteiras dos Estados-nação. Sob a liderança de bancos e empresas multinacionais (muitas nacionalidades) com interesses transnacionais (que atravessam as nacionalidades), “a uniformização do mundo num mercado planetário [foi] consagrada como o único modo de pensar” (Canclini, 2003, p. 8).

No entanto, como diz Canclini, “as migrações, as fronteiras permeáveis e as viagens falam, em seus estranhamentos, daquilo que a globalização tem de fratura e segregação” (2003, p. 9). Os agentes de globalizações alternativas, ou de “outras globalizações”, como chama Ribeiro (2006b), vêm ganhando espaço no interesse da antropologia, em análises que privilegiam os movimentos “de baixo para cima” (Ribeiro, 2006b, p. 3). Se os estudos sociais concentrados nos movimentos de “cima para baixo” apresentam o protagonismo de Estados e grandes empreendimentos, revelando tendências homogeneizantes da globalização, os estudos de fluxos não hegemônicos revelam outra face da economia política global: “aquela na qual os papéis normativo e repressivo dos Estados-nação são intensamente ultrapassados tanto na esfera política como na econômica” (Ribeiro, 2006b, p. 3).

É bom salientar uma coisa: quando falamos em estudar os fluxos não hegemônicos, não estamos falando de estudos exclusivos sobre movimentos contestadores (do tipo “antiglobalização”) que confrontam diretamente as instituições de caráter global, mas também daqueles fluxos que ocorrem rebocados pelo movimento mais visível ou que se posicionam em uma condição marginal e ficam invisíveis em virtude de uma aparente uniformidade. Considero como “outra globalização” cada emaranhado social que possa ser isolado metodologicamente em relação aos fluxos predominantes e que seja capaz de manifestar uma experiência de globalidade peculiar.

Na minha pesquisa, os interlocutores reivindicam ocupar uma condição marginal em relação ao *sistema* — conceito que remete a um mundo supostamente controlado pelos Estados nacionais, pelas grandes religiões e pelas grandes corporações. A globalização do (((amor))) não acontece nem de cima para baixo, nem de baixo para cima, porém *fora dos trilhos*. Trata-se de um movimento que abrange majoritariamente indivíduos de origem urbana em busca de alternativas de vida e da promoção de uma convivência globalizada pacífica, inspirada por propósitos cosmopolíticos como a “moralidade da semelhança” e a utopia de uma *nova civilização planetária*.

Segundo Immanuel Kant (1995), a política se torna cosmopolítica quando se reconhece moralmente como uma prática que transcende os limites da pólis. O homem cosmopolita e cosmopolítico imaginado por Kant é habitante do planeta Terra e, como ser social, deveria fazer parte de uma unidade política mundial, uma confederação de Estados liberais que abrigaria cidadãos mundiais. Passados alguns séculos, os fluxos culturais, políticos e econômicos internacionais ainda não conduziram a humanidade à constituição de uma confederação de Estados unidos sob um propósito cosmopolita, como gostaria Kant. Não existe sequer um consenso sobre o que é

humanidade. Já no início do século XX, a cosmopolítica liberal que experimentou seu auge durante o século XIX foi acusada de “imperialismo” pelos críticos (Cheah, 1998, p. 298-299). Por outro lado, é sabido que a expansão do capitalismo possibilitou flexibilidade às negociações de identidades e afiliações nacionais, sobretudo para grupos economicamente privilegiados, como demonstram os trabalhos de Aihwa Ong (1999), Gustavo Lins Ribeiro (2000c) e James Clifford (1997).

Colocando em perspectiva, o conceito de cosmopolitismo em Kant deriva de um cosmo iluminista eurocêntrico. Quando ele escreveu contra o Estado absolutista e em defesa de uma confederação de Estados liberais, seus contemporâneos intensificavam a expansão da economia política capitalista vinculada a uma cosmovisão racional-utilitarista. Marshall Sahlins e James Clifford sugerem, em crítica à ideia de um cosmopolitismo único, que diferentes concepções de mundo e de cosmo produzem diferentes cosmopolitismos, que estariam vinculados a uma cosmologia determinada. Sahlins chama atenção para as “cosmologias do capitalismo”, ou seja, os modos de incorporação da realidade capitalista pelos sistemas cosmológicos (Lanna, 2001; Sahlins, 2007), enquanto Clifford sublinha a existência de “cosmopolitismos discrepantes” (1997, p. 36).

Ampliando o conceito de cosmopolítica para além da atividade política *strictu sensu*, Bruce Robbins (1998) argumenta que ele é pertinente para pensar a lealdade a propósitos e ideologias cosmopolitas nos casos em que essa lealdade possibilita a existência de vínculos transnacionais duradouros entre pessoas engajadas com projetos que mobilizam agências dispersas em escala global. Por sua vez, Gustavo Lins Ribeiro defende que a noção de cosmopolítica “procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais” e “abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais” (2005a, p. 3).

Nesse sentido, uma cosmopolítica pode ser tomada como princípio moral e prático pretendido para uma aldeia global.<sup>9</sup> Seja “de cima para baixo”, seja “de baixo para cima” ou voluntariamente *fora dos trilhos*, proponho consideramos que as diferentes “cosmologias do capitalismo” produzem diferentes cosmopolíticas e que diferentes cosmopolíticas produzem diferentes globalizações concorrentes — concorrentes em termos não de enfrentamento, mas de uma diversidade de caminhos que existem simultaneamente.

A noção de cosmopolítica associada à de “outras globalizações” nos permite ampliar as possibilidades de compreender as expectativas e ações das pessoas em suas variadas percepções de pertencimento a uma sociedade potencialmente planetária. Entendo que os fluxos globais, com pretensões hegemônicas ou não, carregam diferentes leituras sobre o que é o globo, quem são seus habitantes, e o que é a globalização. Sugiro considerarmos metodologicamente que, em cada fragmento desse grande movimento global, em cada “outra globalização” concorrente ao fluxo dos grandes negócios e das tratativas supragovernamentais, residem “outras cosmopolíticas”, de ordem moral e prática, que podem ou não ser variações das próprias cosmopolíticas predominantes.

Para os *buscadores* da Nova Era, um aspecto fundamental da globalização é a possibilidade de trocar afeto com pessoas nascidas em qualquer lugar do planeta e reconhecer-se como semelhante, independente do país de origem ou da educação religiosa. “Faça amor, não faça guerra”: assim brandem as bandeiras cosmopolíticas dos *hippies* e afins desde os idos dos anos 1960 em defesa de uma “outra globalização”.

---

<sup>9</sup> Está em voga outra discussão sobre cosmopolítica, iniciada pela filósofa Isabelle Stengers (1998). Sua proposta se distancia das preocupações imediatas deste texto. Em lugar de pensar as relações entre humanos cosmopolitas, ela trata do envolvimento do cosmo na política.

Figura 2 – Adesivo na janela da casa onde fiquei hospedado



Foto: Autoria própria.

### A GLOBALIZAÇÃO DO (((AMOR))) E SEU COSMOPOLITISMO

O mapa no início deste capítulo ilustra a diversidade de países representados na pequena cidade de Alto Paraíso de Goiás. O mapa abaixo, por sua vez, apresenta a distribuição de algumas localidades que abrigam *alternativos*. Generalizando, os *buscadores* se agrupam onde for possível vivenciar seu estilo de vida *fora dos trilhos*. Teoricamente, isso pode acontecer em qualquer espaço urbano ou rural do planeta, mas, por pesquisa, esse fenômeno pode ser mais bem observado em localidades afastadas dos grandes meios urbanos, comumente abastecidas de atrativos ecológicos e/ou esotéricos e preferencialmente pouco monitoradas pelos controles burocráticos (Santos, 2013). A popularidade de cidades e regiões depende de um complexo arranjo de variáveis, como as buscas espirituais, a liberdade percebida para viver um estilo de vida *alternativo*, as condições ambientais ou a modalidade de turismo predominante no lugar (Santos, 2013). Os mapas demonstram, por um lado, que a circulação de pessoas nas redes da Nova Era é um evento multi e transnacional e, por outro, que essa circulação não está restrita a poucas fronteiras nacionais. Trata-se de um fenômeno global, dotado de uma visão de mundo e uma moralidade peculiar.



Figura 3 – Cidades e regiões de interesse contracultural ou alternativo



Fonte: elaboração própria.

Após duas décadas de dedicação ao estudo da “globalização e desenvolvimento”, o professor e amigo Gustavo Lins Ribeiro (2006b), coerentemente inspirado nos passos de seu orientador Eric Wolf (1982), trouxe novos ares para o campo de estudo: propôs que os pesquisadores voltassem sua atenção também para a simultaneidade de interligadas globalizações invisibilizadas pela predominância dos “grandes projetos”. A História de um povo acaba deixando alguns sem história. Levando a proposta de “outras globalizações” a limites até então não testados, a pesquisa com *hippies* e afins em Alto Paraíso de Goiás revelou mais uma alternativa, autorreconhecida como contracultural. Como conclusão desse nosso “dedo de prosa”, julgo pertinente abordar algumas características do cosmopolitismo que anima essa “outra globalização” *fora dos trilhos*.

Desde o alquimista Christian Rosenkretz (1378–1484) até o arauto da contracultura estadunidense Allan Watts (1915–1973), passando pelo transcendentalista Henry Thoreau (1817–1862), até os dias de hoje, parece existir entre os místicos uma preocupação com os desenvolvimentos atrelados a uma

cosmopolítica utilitarista e imperialista. Rosenkreutz defendia, entre os cristãos da Idade Média, tolerância com judeus e muçulmanos e valorizava os intercâmbios culturais (Blumenthal, 2006); Thoreau (2010), no século XIX, foi crítico da autoridade estatal e do sistema de produção capitalista em ascensão nos Estados Unidos e fez elogios à espiritualidade dos nativos americanos e dos povos “orientais”; e, na mesma linha, os *hippies*, nos anos 1960 e 1970, criticaram a guerra do Vietnã e o *American way of life* e viajaram à Índia para estudar com os *gurus* (Leary, 1990; Watts, 2002). Hoje em dia, os *alternativos*, entre outras coisas, criticam o distanciamento das relações sociais, bem como a destruição das florestas, e viajam para aprender xamanismo na América do Sul.

A globalização do (((amor))) envolve o processo de afirmação de um cosmopolitismo aberto às hibridações interculturais, desviante, *fora dos trilhos* do cosmopolitismo racional-capitalista. Pode-se dizer que essa “outra globalização” *fora dos trilhos* é também uma “forma de resistência cotidiana” (Scott, 1985, p. 16), uma estratégia de distanciamento (não completamente realizado) em relação ao chamado *sistema*, baseada na busca por uma nova forma de engajamento cosmopolítico e na reorientação na maneira como são promovidos os fluxos de coisas, pessoas e ideias em escala global.

Existem numerosas tendências autovinculadas à proposta de uma Nova Era, desde alas mais propensas ao isolamento e radicalmente anticapitalistas até outras inseridas com sucesso no mundo corporativo, oferecendo palestras de motivação e terapias em grupo (Hellas, 1996). Enquanto uns preferem o maior distanciamento possível em relação ao mundo urbano e industrial, outros procuram harmonizar sua realização espiritual com a prosperidade material e a vida agitada, “meditando no mercado” ou “convivendo com o caos sem fazer parte dele” (Maluf, 2007, p. 20). Em linhas gerais, a Nova Era enseja um

projeto de “outra globalização” que não parece visar a um declínio no processo de interconexões permitido pelo crescimento das trocas inter e transnacionais, mas sim transformar seu ímpeto dominador e hierarquizante. O que almejam os *buscadores* parece ser uma nova maneira de conduzir os rumos desse processo globalizante, estabelecendo, para si e entre seus convivas, os princípios norteadores de outra agenda global.

Gilberto Velho, refletindo sobre os movimentos contraculturais das décadas de 1960 e 1970, sugeria que o “modelo alternativo, [...] em oposição à tônica individualista do modelo dominante de suas famílias, valoriza a vida grupal, comunitária. Seria a procura de *communitas* e a rejeição ideológica da *estrutura*, nos termos de Victor Turner” (2013, p. 60). Essa busca pela *communitas* (pela relação com semelhantes) posiciona o desviante em constante situação de liminaridade e negociação entre visões de mundo.

A noção de “moralidade da semelhança”, trabalhada pela antropóloga Leila Amaral (1999), nos permite pensar no processo de formação de laços sociais a partir do reconhecimento recíproco, na condição de participantes de uma *communitas* planetária. O reconhecimento da “semelhança” entre os seres humanos, a despeito de sua variedade, permite a existência de uma rede transnacional de afinidades e lealdades em torno dessa causa global. A *nova civilização* é habitada por uma fraternidade potencialmente planetária que constrói *lugares pacíficos* onde é possível conviver e encontrar a “semelhança” no outro. Uma vez imersos nessa realidade *alter-nativa*, os *buscadores* compreendem que o (((amor))) ultrapassa as fronteiras estabelecidas pelas autoridades exteriores ao indivíduo (Estados, igrejas, famílias biológicas etc.). Nesse sentido, o (((amor))) é capaz de reunir as diferenças sob um mesmo teto acolhedor.

A expressão de afeto de Shahana em relação ao casal Rahel e Noah estimula a reflexão. O discurso da iraniana no casamento dos israelenses não foi planejado, mas sua fala não é desprovida de significado. Todos os adultos presentes na cerimônia estavam conscientes da rivalidade que ameaça de destruição tanto Israel como o Irã. Animosidades entre as populações e entre as lideranças políticas dessas nações são transmitidas de forma persistente na mídia internacional. As relações violentas, contudo, não se replicam em Alto Paraíso. Os *buscadores* tratam de se distanciar das memórias mais nacionalistas quando estas se referem à violência oficial.

As guerras e a intolerância político-religiosa fabricam multidões de migrantes forçados pelo planeta. Aqui, estou tratando de um fenômeno distinto: uma rede migratória multiétnica reunida com um propósito de convivência pacífica e afetiva. Os indivíduos *fora dos trilhos* de seus “sistemas culturais” criam sua realidade *alternativa*. O que desagrada ao *buscador* em seu contexto de origem reflete naquilo que ele procura reinventar.

No caso dos viajantes israelenses, existe um peso enorme que os jovens nascidos e crescidos em Israel devem carregar: o serviço militar obrigatório. Noah, Rahel e seus compatriotas não gostam de falar sobre isso; alguns, inclusive, são desertores. Os israelenses com quem convivi fogem de seu Estado policial em constante mobilização de guerra. Em sua *busca*, cruzam com outros indivíduos *fora dos trilhos* de seus *sistemas*, como a iraniana Shahana, o alemão Lukas e muitos outros. Nesse encontro, existe um histórico comum: a influência da contracultura dos anos 1960, dos *gurus* indianos, e da sabedoria dos magos e bruxos que anseiam por uma Nova Era de paz e amor. As rivalidades entre nações e/ou entre etnias perdem força nesse contexto. O pertencimento a um grupo ou outro é acionado não para atacar o estrangeiro, mas como um artifício para enfatizar a liberdade de poder fazer novos amigos, não importa onde eles nasceram ou como foram educados.

O cosmopolitismo praticado pelos *buscadores* de uma Nova Era, ainda que derivado daquele propósito cosmopolita kantiano eurocêntrico, diferencia-se em virtude do reconhecimento de uma “semelhança” que conecta idealmente as partes a uma totalidade cósmica. O indivíduo na Nova Era se sente parte de uma *communitas* que ultrapassa as demarcações legais. Em seu horizonte estão os *lugares pacíficos*, criados em qualquer ponto da Terra, e neles não existem Estados nem federações. Essa cosmopolítica *alternativa* torna possível o fenômeno que chamo de “globalização do (((amor)))”, um nome derivado do conceito de “outras globalizações”, cunhado por Gustavo Ribeiro, a quem agradeço a confiança e a colaboração, desejando muita saúde, alegria e perseverança na derrubada de fronteiras.

## REFERÊNCIAS

Abraham, Itty; Schendel, Willem Van. Introduction: the making of illicitness. In: Schendel, Willem Van; Abraham, Itty (orgs.). *Illicit flows and criminal things*. Bloomington: Indiana University Press, 2005. p. 1-37.

Acosta, Alberto. Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. In: Lang, Miriam; Mokrani, Dunia (comp.). *Más allá del desarrollo*. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburgo; Abya Yala, 2011. p. 83-118.

Aguiló, Frederico. Movilidad espacial y movilidad social generada por el narcotráfico. In: *Efectos del narcotráfico: temas de política social*. La Paz: Ildis, 1988.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. La polémica indigenista en México en los años setenta. *Anuario Indigenista*, v. XLIV, p. 7-28, 1984.

Alberti, Giorgia; Mayer, Enrique (orgs.). *Reciprocidad y intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974.

Albó, Xavier. Del desarrollo rural al Vivir Bien. In: Seminario Internacional Desarrollo Rural y Economía Campesina Indígena, La Paz y Santa Cruz, CIPCA, 2011a.

\_\_\_\_\_. Suma qamaña = convivir bien. In: Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano (comp.). *Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, 2011b. p. 133-144.

Albó, Xavier; Romero, Carlos. *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; GTZ/Padep, 2009.

Alderton, Tony et al. *The global seafarer*. Geneva: International Labour Office, 2004.

Almeida, Rubem F. T. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

Alvarez, Robert. *Mangos, Chiles and truckers: the business of transnationalism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2005.

Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo. *Cultures of politics: politics of cultures. Re-visioning Latin American social movements*. Boulder Colorado: West View Press, 1998.

Alvim, Rosilene. Notas sobre a família num grupo de operárias têxteis. In: \_\_\_\_\_ et al. *A reprodução da subordinação: mudança social no nordeste. Estudos sobre trabalhadores urbanos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 99-124.

Alvito, Marcos. *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getulio Vargas, 2001.

\_\_\_\_\_. Um bicho-de-sete-cabeças. In: Alvito, Marcos; Zaluar, Alba (orgs.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998. p. 81-208.

Amaral, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado. In: Carozzi, Maria Julia (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 47-79.

Amorim, Carlos. *Comando Vermelho: a história secreta do crime organizado*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

Andrade, Everaldo de Oliveira. *A revolução boliviana*. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

Antonaz, Diana. *Na escola dos grandes projetos: formação dos trabalhadores industriais na Amazônia*. Dissertação (Mestrado) — Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

Antunes, Ricardo. *Adeus ao trabalho: ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1995.

Appadurai, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: Featherstone, Mike (org.). *Global culture*. London: Sage, 1990. p. 295-310.

Arrighi, Giovanni. *O longo século XX*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

Artières, Philippe. Arquivar a própria vida. *Estudos Históricos*, v. 11, n. 21, p. 9-34, 1998.

Ataíde, José Nazareno. *Acesita: passo a passo*. Timóteo, 1986. Mimeo.

Banco Mundial. *Empoderamentar a los pobres y promover la rendición de cuentas em LAC*. Buenos Aires, 2002.

Bandeira, Luís Alberto Moniz. *O expansionismo brasileiro e a formação dos Estados na Bacia do Prata: da colonização à guerra da Tríplice Aliança*. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan; Brasília: UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. *Presença dos Estados Unidos no Brasil: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. (Coleção Retratos do Brasil, v. 87).

Baraúna, Gláucia Maria Quintino; Marin, Rosa Elizabeth Acevedo. O “fator participativo” nas audiências públicas das hidrelétricas de Jirau, Santo Antônio e Belo Monte. In: Zhouri, Andréa. *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. p. 93-125.

Barnes, John A. Redes sociais e processo político. In: Feldman-Bianco, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. p. 159-193.

Barragán, Rossana. Riqueza, industria y desarrollo: exploraciones a través de la historia. In: Wanderley, Fernanda (Coord.). *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: Cides/UMSA; Plural, 2011.



Barretto Filho, Henyo Trindade. Tabepas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. *Série Antropologia*, p. 1-30, 1994.

Barthes, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI /INI, 1997.

Basch, Linda; Schiller, Nina; Blanc, Cristina. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. New York: Routledge, 2003.

Bebbington, Anthony; Guggenheim, Scott; Olson, Elisabeth; Woolcock, Michael. Exploring social capital debates at the World Bank. *Journal of Development Studies*, v. 40, n. 5, p. 33-64, 2004.

Becker, Bertha. *Geopolítica da Amazônia: a nova fronteira de recursos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Bergson, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Berman, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Bernardo, João. Auto-gestão da sociedade prepara-se na autogestão das lutas. Pensamento heterodoxo I, estudos da América insurgente e de resistência global. *Caderno de Provocações*, Módulo Denso I – CGA, p. 42-44, 2008. Mimeo.

Blumenthal, Maurice (org.). *Antigos textos maçônicos e rosacruzes*. São Paulo: Isis, 2006.

Boixadós, Roxana. Fundaciones de ciudades como rituales: análisis de três casos en el contexto de la conquista del Tucumán colonial. *Anuário Antropológico*, v. 92, p. 145-178, 1994.

Bolivia. *Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia digna, soberana, productiva y democrática para vivir bien 2006–2011*. La Paz, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Constituição Política del Estado*. La Paz, 2009.
- Bookchin, Murray. *Grupos de afinidades*. [s.l.: s.n.], 1974. Disponível em: <<http://www.cedap.assis.unesp.br/cantolibertario/textos/0021.html>>.
- Bourdieu, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papiros, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 9. ed. Campinas: Papyrus, 2008.
- Bretón, Victor. *Capital social e etnodesenvolvimento en los Andes*. Quito, Equador: Centro Andino de Acción Popular (CAAP), 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito, Ecuador: Lleida; España: Flacso; Ediciones de la Universitat de Lleida, Giedem, 2001.
- \_\_\_\_\_. Del reparto agrario a la modernización excluyente: los límites del desarrollo rural en América Latina. In: Bretón, Victor et al. *Los límites del desarrollo: modelos “rotos” y modelos “por construir” en América Latina y África*. Barcelona: Icaria, Institut Catala D’Antropologia, 1999. p. 269-338.
- Cabreira, Márcia Maria. *Vargas e o rearranjo espacial do Brasil: a Amazônia Brasileira — um estudo de caso*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- Caldeira, Tereza. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, p. 133-157, 1988.
- Canclini, Nestor Garcia. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1998. Publicado originalmente em 1989.

Carbonetto, Daniel. Notas sobre la heterogeneidad y el crecimiento económico en la región. In: Carbonetto, Daniel *et al.* (orgs.). *El sector informal urbano en los países andinos*. Guayaquil: Ildis/Cepesiu, 1987. p. 13-24.

Cardoso de Oliveira, Roberto. A antropologia e a crise dos modelos explicativos. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 25, p. 213-228, 1995.

\_\_\_\_\_. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília: Editora UnB, 1978.

Casanova, Pablo González. Colonialismo interno (uma redefinição). In: Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2007. p. 431-458.

Casanovas, Roberto. El sector informal urbano en Bolivia: apuntes para un diagnóstico. In: Sainz, Leticia (org.). *El sector informal en Bolivia*. La Paz: Cedla; Flacso; Ildis, 1986. p. 147-178.

Castells, Manuel. *Networks of outrage and hope: social movements in the internet*. Cambridge: Polity Press, 2012.

Castells, Manuel; Portes, Alejandro. El mundo debajo: orígenes, dinámica y efectos de la economía informal. In: Tokman, Víctor (org.). *El sector informal en América Latina*. México: Conaculta, 1991. p. 233-272.

Castro, Luiza Carnicero. O desenvolvimento guiado por um elemento estrangeiro: as relações entre o Banco Mundial e os países periféricos. In: Seraine, Ana Beatriz dos Santos; Junior, Raimundo Batista dos Santos; Miyamoto, Shiguenoli (org.). *Estado, desenvolvimento e políticas públicas*. Teresina: Ed. Universitária da UFPI, 2008. p. 363-406.

Catullo, Maria Rosa. *Poder e participação en proyectos de gran escala: análisis comparativo de los procesos de relocalización por la construcción de la Represa Hidroeléctrica Binacional Argentino-Uruguay de Salto Grande*. Tese (Doutorado) — Flacso/Ceppac/Universidade de Brasília, Brasília, 1996.

Ceará. Assembleia Legislativa. *Pacto pelo Pecém: iniciando o diálogo*. Fortaleza: Imprensa da Assembleia Legislativa, 2012.

Chabod, Federico. *La idea de nación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Publicado originalmente em 1961.

Chayanov, A. V. *The theory of peasant economy*. Illinois: American Economic Association, 1966.

Cheah, Pheng. Given culture: rethinking cosmopolitical freedom in transnationalism. In: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. p. 290-328.

Chiavenato, Júlio José. *O negro no Brasil*. São Paulo: Brasil, 1981.

Choquehuanca, David. *Bolivia: hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Servindi, 23 mar. 2011. Disponível em: <<http://servindi.org/actualidad/41823>>. Acesso em: 09/05/2016.

Clifford, James. Notes on field(notes). In: Sanjek, Roger (org.). *Fieldnotes: the making of anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. p. 47-70.

\_\_\_\_\_. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.

\_\_\_\_\_. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. p. 17-58.

Cole, John W.; Wolf, Eric R. *The hidden frontier: ecology and ethnicity in an Alpine Valley*. New York: Academic Press, 1974.

Crapanzano, Vincent. Diálogo. *Anuário Antropológico*, v. 88, p. 59-80, 1991.

DaMatta, Roberto. Relativizando o interpretativismo. In: Corrêa, Mariza; Laraia, Roque. (Orgs.) *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: Unicamp, 1992. p. 49-77.

Dandler, Jorge. *Apuntes generales sobre la “economía informal” y su importancia en Bolivia*. La Paz: Ceres, 1985.

D’Andrea, Anthony. *Global nomads: techno and New Age as transnational countercultures in Ibiza and Goa*. London: Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. *O self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.

Davis, Shelton H.; Partridge, William. A promoção do desenvolvimento das populações indígenas da América Latina. *Finanças & Desenvolvimento*, v. 14, n. 1, p. 38-40, mar. 1994.

Davis, Shelton H.; Patrinos, Harry. *Investing in Latin America’s indigenous peoples: the human and social capital dimensions*. Washington, D.C.: World Bank, 1996.

Davis, Shelton H.; Soeftestad, Lars. Participation and indigenous peoples. *Social Development Papers*, n. 9, 1995.

Day, Richard. *Gramsci is dead: anarchist currents in the newest social movements*. London: Pluto Press, 2005.

De Soto, Hernando. *El otro sendero*. México: Diana, 1989.

\_\_\_\_\_. ¿Por qué importa la economía informal? In: Tokman, Víctor (org.). *El sector informal en América Latina*. México: Conacuta, 1991. cap. VI.

Dias, Eurípedes C. *Fraternidade eclética, espiritualista universal: tentativa de interpretação de um movimento messiânico*. Dissertação (Mestrado) — Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1975. Datilografado.

Díaz Crovetto, Gonzalo. *Antropologías de las antropologías: algunas reflexiones*. Alemania: EAE, 2012.

\_\_\_\_\_. Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda – Revista de Antropología y Arqueología*, n. 12, p. 191-210, 2011.

\_\_\_\_\_. Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates. *E-Journal WAN RAM*, v. 5, n. 3, p. 131-155, 2008.

\_\_\_\_\_. *Disruptions and continuities in rethinking Volta Redonda, CSN and its workers in time*. Routledge. No prelo.

\_\_\_\_\_. *El trabajo de los tripulantes de Corral, Chile: colocando lo local en lo global*. Tesis (Doctorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

\_\_\_\_\_. Entre lugares y documentos: problematizando el desplazamiento y las condiciones transnacionales del viaje y del trabajo de tripulantes corraleños. *Antipoda – Revista de Antropología y Arqueología*, n. 23, p. 23-44, 2015.

Díaz Crovetto, Gonzalo; García, Analía. Entrevista con Gustavo Lins Ribeiro. *Cuadernos de Antropología Luján*, v. 13, p. 95-107, 2015.

Díaz Crovetto, Gonzalo; Lasevitz, Rafael; Giraldin, Raoni. *Situando trajetórias: formação, acesso e trabalho entre diferentes gerações de trabalhadores da Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) em Volta Redonda*. Final Report: WP 9 and WP 10. Brasília, 2012. Mimeo.

Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno, 1991.

Didi-Huberman, Georges. Mouvements de bords. *Trafic*, n. 45, p. 128-135, 2003.

Donn, Clifford B. Introduction. In: Chapman, Paul K. *Trouble on board*. New York: ILR Press, 1992. p. xix-xxxi.

Douglas, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp, 1998.

Dubois, Phillipe. *O ato fotográfico*. Campinas: Papirus, 2001.

Duby, Catherine. Archives ethnographiques. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, n. 25, p. 112-114, 1999.

Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Publicado originalmente em 1912.

Eckert, Cornelia. Memória e identidade. In: Freitas, Carmelita (org.). *Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG*. Goiânia: Editora UCG, 1998.

Eriksen, Thomas Hylland. *Globalization: the key concepts*. 2. ed. London: Bloomsbury, 2014.

Escobar, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios de la Realidad Colombiana (Cerec); Instituto Colombiano de Antropología (Ican), 1999.

\_\_\_\_\_. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santa Fé de Bogotá, Colombia: Norma, 1998. Publicado originalmente em 1996.

\_\_\_\_\_. Planejamento. In: Sachs, Wolfgang (ed.). *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 211-228.

Evans-Pritchard, Edward E. Anthropology and history. In: \_\_\_\_\_. *Essays in social anthropology*. London: Faber and Faber, 1962. p. 45-65.

Farage, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Anpocs, 1991.

Farah, Ivonne; Vasapollo, Luciano. Introducción. In: \_\_\_\_\_. (comp.) *Vivir Bien ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Cides-UMSA, 2011. p. 11-35.

Fausto, Carlos. A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia. *Anuário Antropológico*, v. 86, p. 183-198, 1988.

Favre, Henri. *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. Publicado originalmente em 1996.

Feldman-Bianco, Bela. Re-inventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 31, p. 19-50, 2009.

Ferguson, James. *The anti-politics machine*: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990.

Firmo, Fernando. *Transformações do trabalho e dos trabalhadores do aço na Acesita*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

Firth, Raymond W. Social organization and social change. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 84, p. 1-20, 1954.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996. Publicado originalmente em 1971.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU, 2003. Publicado originalmente em 1973.

Frank, André Gunder. The development of underdevelopment. *Monthly Review*, v. 18, n. 4, p. 4-17, 1966.

García Linera, Álvaro. *A potência plebeia*: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia. São Paulo: Boitempo, 2010.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

George, Susan; Sabelli, Fabrizio. *La religión del crédito*: el Banco Mundial y su imperio secular. Barcelona: Colección Intermon, 1994.

Ghezzi, Simone; Mingione, Enzo. *Beyond the informal economy*: new trends in post-fordist transition. 1990. Mimeo.

Giraud, Laura; Martín-Sánchez, Juan. *La ambivalente historia del indigenismo*: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940–1970. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

Gluckman, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*: métodos. São Paulo: Global, 1987. p. 227-344.



Godolphim, Nuno. A fotografia como recurso narrativo. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 2, p. 161-185, 1995.

Goffman, Erving. *Asylums*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961.

Gomes, Olivia Maria. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias. *Revista Estudos Históricos*, v. 1, n. 36, p. 7-32, 2005.

\_\_\_\_\_. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Revista Mana*, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

Goodland, Robert. *Poblaciones indígenas y desarrollo económico: consideraciones ecológicas-humanas*. Washington, D.C.: Banco Mundial, 1984.

Grossi, Miriam. A dor da tese. *Ilha*, v. 6, n. 1-2, p. 221-232, 2004.

Grupo de Barbados. *Indianidad y descolonización en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1979.

Hart, Keith. Informal income opportunities and urban employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies*, n. 11, p. 61-89, 1973.

Harvey, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2009. Publicado originalmente em 1989.

\_\_\_\_\_. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

\_\_\_\_\_. O trabalho, o capital e o conflito de classes em torno do ambiente construído nas sociedades capitalistas avançadas. *Espaço e Debates*, v. 6, p. 6-35, 1982.

\_\_\_\_\_. *The condition of post-modernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Hellas, Paul. *The New Age movement*. Oxford: Blackwell, 1996.

Hirschman, Albert O. *O progresso em coletividade: experiências de base na América Latina*. São Paulo: Fundação Interamericana, 1989.

Hubert, Henri; Mauss, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Mauss, Marcel. *Antropologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181. Publicado originalmente em 1904.

Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2006. Publicado originalmente em 1934.

Instituto Indigenista Interamericano (III). Editorial. *Boletín Indigenista*, v. 3, n. IX, p. 214-218, 1949.

Isla, Alejandro; Colmegna, Paula (eds.). *Política y poder en los procesos de desarrollo*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias; Flacso, 2005.

Jakobson, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1971.

Kant, Immanuel. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: \_\_\_\_\_. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 21-36. Publicado originalmente em 1784.

Katsiaficas, George. *The subversion of politics: European autonomous social movement and the decolonization of every life*. Oakland, CA: AK Press, 2006. Publicado originalmente em 1997.

Kearney, Michael. *Reconceptualizing the peasantry*. Boulder, Westview Press, 1996.

Kohlhepp, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, p. 37-61, 2002.

Kossoy, Boris. Fotografia e memória: a reconstituição por meio da fotografia. In: Semain, Etienne (org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 41-49.

Ildis. *La economía informal*. La Paz, 1986. (Cuaderno n. 14 del Foro Economico).

Labate, Beatriz Cauby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2004.

Lanna, Marcos. Ensaio bibliográfico sobre Marshall Sahlins e as ‘cosmologias do capitalismo’. *Mana*, v. 7, n. 1, p. 117-131, 2001.

Larrazábal, Hernando. Sector informal urbano: revisión a los enfoques teóricos precedentes al estado de la discusión. In: Marshall, Adriana; Blanes, José (orgs.). *Crisis fiscal, Estado y mercado de trabajo*. La Paz: Cebem, 1991.

Lask, Tomk. *Ordem e progresso: a estrutura de poder na “cidade operária” da Companhia Siderúrgica Nacional em Volta Redonda (1941–1964)*. Dissertação (Mestrado) — Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

Latour, Bruno. *The pasteurization of France*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984. Título original: Les Microbes.

Leary, Timothy. *The politics of ecstasy*. Berkeley, California: Ronin, 1990. Publicado originalmente em 1968.

Leeds, Anthony. Poder local em relação com instituições do poder supra local. In: Leeds, Elizabeth; Leeds, Anthony (orgs.). *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 26-54.

Leeds, Anthony; Leeds, Elizabeth. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Leeds, Elizabeth. Cocaine and parallel politics in the Brazilian urban periphery: constrains on the local-level democratization. *Latin American Research Review*, v. 31, n. 3, p. 47-83, 1996.

Leite Lopes, José Sergio. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. Brasília: Editora UnB; Rio de Janeiro: Marco Zero, 1988.

\_\_\_\_\_. Fábrica e vila-operária: considerações sobre uma forma de servidão burguesa. In: Leite Lopes, José Sergio et al. *Mudança social no Nordeste: estudos sobre trabalhadores urbanos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 41-95.

\_\_\_\_\_. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Lemos, Júlio; Pires, Maurício. *Acesita, uma empresa especial: avaliação econômico-financeira*. Timóteo: Prefeitura Municipal de Timóteo/ Cedeplar, 1992.

Leonard, Madeleine. *Invisible work, invisible workers: the informal economy in Europe and the USA*. Belfast: Queens University, 1998.

Lévi-Strauss, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

Lewis, Oscar. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán restudied*. Cidade: University of Illinois Press, 1951.

Lima, William da Silva. *Quatrocentos contra um: uma história do Comando Vermelho*. Rio de Janeiro: Iser; Vozes, 1991.

Little, Paul E. *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Superimposed cosmographies, fractal territories: territorial disputes on Amazonian Regional Frontiers*. Tese (Doutorado) — Flacso/ Universidade de Brasília, Brasília, 1996.

\_\_\_\_\_. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, v. 322, p. 1-32, 2002.

Lobo, Andrea. Negociando pelo mundo: as rabidantes cabo-verdianas e suas rotas comerciais. In: Trajano, Wilson (ed.). *Travessias antropológicas*. Brasília ABA, 2012. p. 317-338.

\_\_\_\_\_. “É do produto brasileiro que os clientes gostam”: as rabidantes e a rota comercial entre Brasil e Cabo Verde. *Revista Cuadernos de Lujan*, v. 13, p. 15-31, 2015.

Lomnitz, Larissa Adler. *Networks and marginality: life in a Mexican shantytown*. San Francisco: Academy Press, 1977.

\_\_\_\_\_. Redes informales de intercambio en sistemas formales. In: \_\_\_\_\_. *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. Cidade do México: Flacso, 1994. p. 152-166.

Machado, Maria Clara Tomaz; Lopes, Valéria Queiroz C. (Orgs.). *Caminho das pedras: inventário temático de fontes documentais*. Uberlândia — 1900/1980. Uberlândia: EDUFU, 2008.

MacRae, Edward. Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhagens ayahuasqueiras. In: Labate, Beatriz; Araújo, Wladimir (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 493-505.

Magnani, José Guilherme C. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. Xamanismo urbano e religiosidades contemporâneas. *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

Maia, Lígio de Oliveira. A implantação do diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759–1762). In: Pacheco de Oliveira, João (org.). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. p. 21-47.

Małinowski, Bronislaw. O problema do significado em linguagens primitivas. In: Ogden, Charles K.; Richards, Ivor A. *O significado de significado: um estudo sobre a influência da linguagem sobre o pensamento e a ciência do simbolismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 295-330.

Maluf, Sônia. Criação de si e reinvenção do mundo: pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 81, p. 4-34, 2005.

\_\_\_\_\_. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, p. 5-29, 2007.

Mansilla, H. C. F. Teorías sociológicas y actores sociales frente a la economía informal. In: Toranzo Roca, Carlos F.; Mansilla, H. C. F. (orgs.). *Economía informal y narcotráfico*. La Paz: Ildis, 1991. p. 7-9.

Marcus, George. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: Clifford, James; Marcus, George. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 165-193.

\_\_\_\_\_. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. In: \_\_\_\_\_. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998. p. 79-104.

\_\_\_\_\_. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, v. 34, p. 197-221, 1991.

Marcus, George E.; Fischer, Michael M. J. *Anthropology as a cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. London: University of Chicago Press, 1986.

Martins, José de Souza. *A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário*. São Paulo: Editora 34, 2008.

Massey, Doreen. *Pelo espaço (for space): uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. Publicado originalmente em 2005.

Mathews, Gordon; Ribeiro, Gustavo Lins; Vega, Carlos Alba (eds.). *Globalization from below: the world's other economy*. London: Routledge, 2012.

Mauss, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.

Mayer, Adrian C. A importância dos 'quase-grupos' no estudo das sociedades complexas. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 139-170.

Mayer, Enrique. Vicos como modelo: una retrospectiva. In: Bolton, Ralph; Greaves, Tom; Zapata, Florencia (eds.). *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p. 237-275.

Mayer, Henrique. Las reglas del juego en la reciprocidad andina. In: Alberti, Giorgio; Mayer, Henrique (orgs.). *Reciprocidad y intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974. p. 37-45.

Mead, Margaret. Visual anthropology in a discipline of words. In: Hockings, Paul (ed.). *Principles of visual anthropology*. Paris: Mouton, 1975. p. 3-10.

Medeiros, Rodrigo Augusto Lima. *Construção de significados no evento-situacional Usina Hidrelétrica Corumbá IV: desapropriações, ordenamentos e formação de uma ordem moral*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. *Decodificando a internacionalização da Amazônia em narrativas e práticas institucionais: governos da natureza no Brasil e nos EUA*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

Medina, Samuel Doria. *La economía informal en Bolivia*. La Paz: Edobol, 1986.

Melucci, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 17, p. 49-66, 1989.

México. Instituto Indigenista Interamericano. *Anuario Indigenista*, v. XXII, 1962.

México. Secretaria de Relaciones Exteriores. *Conferencias Internacionales Americanas*. Primer suplemento 1938-1942, 1990. Disponível em: <[http://biblio2.colmex.mx/coinam/coinam\\_1\\_suplemento\\_1938\\_1942/base2.htm](http://biblio2.colmex.mx/coinam/coinam_1_suplemento_1938_1942/base2.htm)>. Acesso em 17 jun. 2016.

Minayo, Maria Cecília de Souza. *Os homens de ferro: estudo etnográfico sobre os trabalhadores da Vale do Rio Doce em Itabira*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.

Misse, Michel. *Malandros, marginais e vagabundos e a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) — IUPERJ, Rio de Janeiro, 1999.

Moraes, Reginaldo Carmello Corrêa de. Estado e desenvolvimento capitalista: a decolagem do Brasil no século 20. In: Seraine, Ana Beatriz dos Santos; Junior, Raimundo Batista dos Santos; Miyamoto, Shiguenoli (org.). *Estado, desenvolvimento e políticas públicas*. Teresina: Ed. Universitária da UFPI, 2008. p. 291-317.

Moraes, Renata Albuquerque de. *Desenvolvimento e Vivir Bien: o caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (Bolívia)*. Dissertação (Mestrado) — CEPPAC/UnB, Brasília, 2014.

Morel, Regina Lúcia. *A ferro e fogo: construção e crise da “família siderúrgica”: o caso de Volta Redonda (1941–1968)*. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

Naim, Moises. *Ilícito: o ataque da pirataria, da lavagem de dinheiro e do tráfico de drogas à economia global*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Nava, Elena. La Carta de Tututepec y la Ley Federal de Telecomunicaciones. *ICHAN Tecolotl: Órgano informativo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*, n. 289, p. 11-12, sept. 2014.

Nery, Paulo Roberto Albieri. *Idiotas metodológicos: a antropologia da construção etnográfica*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 1990.

Nordstrom, Carolyn. *Global outlaws: crime, money, and power in the contemporary world*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Novaes, Silvia Caiuby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.

Nun, José. *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*. México: Abiis, 1977.

Oliveira Filho, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: Souza Lima, Antonio Carlos de; Barroso-Hoffmann, Maria (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 105-119.

Ong, Aihwa. *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.

Osho. *Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto*. São Paulo: Cultrix, 2000.

Pantoja, Leila Saraiva. *Nem vítima, nem algoz: mulheres de bicicleta em Brasília*. Monografia (Graduação) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.



Pareschi, Ana Carolina C. *Desenvolvimento sustentável e pequenos projetos: entre o projetismo e as dinâmicas sociais*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

Partridge, William; Uquillas, Jorge. Including the excluded: ethnodevelopment in Latin America. In: ANNUAL WORLD BANK CONFERENCE ON DEVELOPMENT IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN, Bogotá, Colombia, 30 June–2 July, 1996.

Patzi, Félix. Etnofagia estatal: modernas formas de violência simbólica: una aproximación al análisis de la reforma educativa. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, v. 28, n. 3, p. 535-559, 1999.

Pedro, Felipe Corrêa. *A ação direta como forma de combate à globalização neoliberal: o movimento de resistência global e as manifestações de Seattle*. Monografia (Especialização) — Escola Pós-Graduada em Ciências Sociais da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 2004.

Peirano, Mariza. A favor da etnografia. *Anuário Antropológico*, v. 92, p. 197-223, 1994.

\_\_\_\_\_. A análise antropológica de rituais. In: \_\_\_\_\_. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. p. 17-42.

\_\_\_\_\_. A teoria vivida: reflexões sobre a orientação em antropologia. *Ilha*, v. 6, n. 1-2, p. 209-218, 2004.

\_\_\_\_\_. Com que direito? Um depoimento sobre estudantes, temas e orientadores na antropologia. In: *CONVERSAS DA KATA*, 1., 2 abr. 2013. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2013.

\_\_\_\_\_. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

\_\_\_\_\_. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. *Anuário Antropológico*, v. 85, p. 249-264, 1987.

\_\_\_\_\_. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Coleção Passo a Passo).

- Peirce, Charles S. *Philosophical writings of Peirce*. New York: Dover, 1955.
- Perlman, Janice. *O mito da marginalidade urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- Pimenta, Demerval. *Implantação da grande siderurgia em Minas Gerais*. Belo Horizonte: UFMG, 1976.
- Pinney, Christopher. A história paralela da antropologia e da fotografia. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 2, p. 29-52, 1995.
- Polanyi, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 2000.
- Polar, Antonio Cornejo. O indigenismo andino. In: \_\_\_\_\_. *O condor voa: literatura e cultura latino-americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 193-215.
- Portes, Alejandro. La economía informal y sus paradojas. In: Carpio, Jorge; Klein, Emilio; Novacovsky, Irene. *Informalidad y exclusión social*. Buenos Aires: FCE-Siempro-OIT, 1999. p. 26-49.
- Pratt, Mary Louise. New social movements: where to? What next? In: Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo. *Cultures of politics: politics of cultures*. Re-visioning Latin American social movements. Boulder Colorado: West View Press, 1998. p. 430-436.
- Pribilsky, Jason. El desarrollo y el “problema indígena” en los Andes durante a Guerra Fria: indigenismo, ciencia y modernización en el Proyecto Perú-Cornell en Vicos. In: Bolton, Ralph; Greaves, Tom; Zapata, Florencia (eds.). *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p. 153-192.
- Programa Regional de Empleo para América Latina y el Caribe (Prealc). *Dinámica del subempleo en América Latina*. Santiago de Chile: International Labor Office, 1981.
- Putnam, Robert. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. Publicado originalmente em 1993.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 122-151.

\_\_\_\_\_. *Pólo marginal de la economía y mano de obra marginada*. Lima: Universidad Católica, 1971.

Ramos, Alcida Rita. O papel político das epidemias: o caso Yanomami. *Série Antropológica*, v. 153, p. 1-21, 1993.

Reygadas, Luis. *La apropiación: destejendo las redes de la desigualdad*. Rubi (Barcelona): Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2008.

Ribeiro, Darcy. Os protagonistas do drama indígena. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, n. 6, p. 445-460, 1977.

Ribeiro, Gustavo Lins. A condição da transnacionalidade. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora UnB, 2000a. p. 93-129.

\_\_\_\_\_. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. *RBCS*, v. 25, n. 74, p. 21-38, 2010.

\_\_\_\_\_. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: ideologia e utopia no final do século XX. *Ciência da Informação*, v. 21, n. 1, p. 23-31, jan.-abr. 1992a.

\_\_\_\_\_. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova ideologia/ utopia do desenvolvimento. *Série Antropologia*, v. 123, p. 2-36, 1992b. Republicado em 2000.

\_\_\_\_\_. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: nova utopia/ ideologia do desenvolvimento. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 59-101, 1991a.

\_\_\_\_\_. Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf. *Etnográfica*, v. VII, n. 2, p. 245-281, 2003a.

- \_\_\_\_\_. Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em Antropologia. *Série Antropologia*, n. 379, 2005a.
- \_\_\_\_\_. Arqueologia de uma cidade. *Espaço e Debates*, n. 5, p. 113-124, 1982.
- \_\_\_\_\_. Bichos-de-obra: fragmentação e reconstrução de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, p. 30-40, 1992c.
- \_\_\_\_\_. Brasília não é uma cidade artificial. In CONGRESSO BRASILEIRO DE ARQUITETOS, 10., 1979.
- \_\_\_\_\_. Cuanto más grande mejor? Proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos. *Desarrollo Económico*, v. 27, n. 105, p. 3-27, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e política no mundo contemporâneo: paisagens e passagens*. Brasília: Editora da UnB, 2000b.
- \_\_\_\_\_. Cultural diversity as a global discourse. *Série Antropologia*, v. 412, p. 5-34, 2007a.
- \_\_\_\_\_. Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*, v. 2, n. 1, p. 65-69, 1989.
- \_\_\_\_\_. Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Série Antropologia*, v. 70, p. 70, 1988a.
- \_\_\_\_\_. Desenvolvimento e ciências humanas. *Valor Econômico*, São Paulo, 28 jun. 2013.
- \_\_\_\_\_. Developing the moonland: the Yacyreta hydroelectric dam. Tese (Doutorado) — City University of New York, New York, 1988b.
- \_\_\_\_\_. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Avá*, n. 15, p. 9-39, 2009.
- \_\_\_\_\_. Do nacional ao global: uma trajetória. *Série Antropologia*, v. 422, p. 1-53, 2008a.

Ribeiro, Gustavo Lins. *El capital de la esperanza*. Buenos Aires: Antropofagia, 2006a.

\_\_\_\_\_. El sistema mundial no-hegemônico y la globalización popular. *Série Antropológica*, n. 410, p. 1-25, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Empresas transnacionais: um grande projeto por dentro*. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro: Anpocs, 1991b.

\_\_\_\_\_. Latin America and the development debate. *Série Antropologia*, v. 85, 1990a.

\_\_\_\_\_. Militares, antropologia e desenvolvimento. In: Oliveira, João Pacheco de. *Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990b. p. 87-96. (Série Antropologia e Indigenismo).

\_\_\_\_\_. *O capital da esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008b.

\_\_\_\_\_. Os bichos-de-obra: fragmentação e reconstrução de identidades no sistema mundial. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000c. p. 35-55.

\_\_\_\_\_. Other globalizations: alter-native transnational processes and agents. *Série Antropologia*, v. 389, p. 1-47, 2006b.

\_\_\_\_\_. Otras globalizaciones: procesos y agentes alter-nativos transnacionales. *Alteridades*, v. 18, n. 36, p. 173-198, 2008c.

\_\_\_\_\_. *Outras globalizações: cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2014.

\_\_\_\_\_. Planeta banco: diversidad étnica en el Banco Mundial. In: Mato, Daniel (Org.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires: Clacso, 2001. p. 103-118.

\_\_\_\_\_. Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos*, n. 80, p. 109-125, 2008d.

\_\_\_\_\_. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Série Antropologia*, v. 383, p. 1-18, 2005b. Republicado em 2014.

\_\_\_\_\_. *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa, 2003b.

\_\_\_\_\_. Proyectos de gran escala: hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria. In: Bartolomé, Leopoldo (comp.). *Relocalizados: antropología social de las poblaciones desplazadas*. Buenos Aires: Ediciones del Ides, 1985. p. 23-47.

\_\_\_\_\_. Uma introdução para pensar o setor ambiental. In: Ros Filho, Luiz Carlos. *Financiamento para o meio ambiente*. Brasília: IEA, 1994.

Ribeiro, Gustavo Lins; Díaz Crovetto, Gonzalo. O cenário Antártida e seus desdobramentos: considerações voltadas aos estudos da globalização e do transnacionalismo. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 4, n. 1, p. 11-17, 2011.

Ribeiro, Larissa Brito. *Desenvolvimento urbano econômico e sustentável: a constituição de uma nova cosmografia urbana em Uberlândia/MG*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

Rist, Gilbert. La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del “desarrollo”? In: Kliksberg, Bernardo; Tomassini, Luciano (comp.). *Capital social y cultural: claves estratégicas para el desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica; Banco Interamericano de Desarrollo; Fundación Felipe Herrera; Universidad de Maryland, 2000. p. 129-150.

\_\_\_\_\_. *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Sciences Po, 1996.

Robbins, Bruce. Actually existing cosmopolitanism. In: Cheah, Pheng; Robbins, Bruce (eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1998. p. 1-19.

Ross, Eric B. Reflexiones sobre Vicos: la antropología, la Guerra Fria y la idea del conservadurismo campesino. In: Bolton, Ralph; Greaves, Tom; Zapata, Florencia (eds.). *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima, Peru: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p. 193-236.

Rotman, Mónica; Radovich, Juan; Balazote, Alejandro (eds.). *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichís, Qom/Tobas y Mocovís*. Córdoba: Universidad Nacional de Cordoba, 2007.

Ruah-Midbar, Marianna; Oron, Adam. Jew Age: Jewish praxis in Israeli New Age discourse. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, v. 5, 2009.

Sahlins, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico do sistema mundial. In: \_\_\_\_\_. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 443-499. Publicado originalmente em 1988.

\_\_\_\_\_. Que é iluminismo antropológico? Algumas lições do século XX. In: \_\_\_\_\_. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 535-562.

Saldívar Tanaka, Emiko. *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.

Samain, Etienne. As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: entre antropologia, imagem e arte. *Revista Poiésis*, n. 17, p. 29-51, 2011.

\_\_\_\_\_. As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo. *Revista Visualidades*, v. 10, n. 1, p. 151-164, 2012.

\_\_\_\_\_. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, ano 1, n. 2, p. 19-49, 1995.

Santos, Sandro Martins de Almeida. *A família transnacional da Nova Era e a globalização do ((amor)) em Alto Paraíso de Goiás*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

Saraiva, Adriana. *Movimentos em movimento: uma visão comparativa entre dois movimentos sociais no Brasil e Estados Unidos*. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

Sassen, Saskia. *Globalization and its discontents: essays on the new mobility of people and money*. New York: New Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sociologia da globalização*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

\_\_\_\_\_. *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Updated edition. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Schaeffer, Jean-Marie. *A imagem precária*. Campinas: Papirus, 1996.

Schavelzon, Salvador. *Assembleia Constituinte da Bolívia: etnografia do nascimento de um Estado Plurinacional*. Tese (Doutorado) — Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

Schröder, Peter. *Economia indígena: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal*. Recife: Editora da UFPE, 2003.

Schwarcz, Lília Moritz. Repertório do tempo. *Revista da USP*, n. 81, p. 18-39, mar.-maio 2009.

Scott, James C. *Weapons of the weak: forms of everyday peasant resistance*. Yale University Press: New Haven and London, 1985.

Sena, Custódia Selma. Em favor da tradição, ou falar é fácil, fazer é que são elas. *Série Antropologia*, v. 63, p. 1-16, 1987.

Sennet, Richard. *La corrosión del trabajo: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2000.

Servicio Hidrográfico y Oceanográfico de la Armada de Chile (SHOA). *El maremoto del 22 de mayo de 1960 en las Costas de Chile*. Valparaíso, 2000.



Sigaud, Lygia. A nação dos homens: uma análise regional de ideologia. *Anuário Antropológico*, p. 13-114, 1978.

\_\_\_\_\_. Other globalizations: alternative transnational processes and agents. *Série Antropologia*, n. 389, p. 1-47, 2006.

Simson, Olga Rodrigues de Moraes. Imagem e memória. In: Semain, Etienne (org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 19-32.

Sontag, Susan. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Sousa, Rosinaldo Silva de. *Impactos locais do crime organizado global: observações a partir das favelas do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

\_\_\_\_\_. Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro. *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVI, n. 1, p. 141-192, ene.-mar. 2004.

\_\_\_\_\_. Organização política e cultivos ilícitos de coca na Bolívia: uma abordagem etnográfica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 73, p. 27-40, jun. 2010.

\_\_\_\_\_. Trayectorias de *bandidos*, mitos y ritos del trafico ilícito de drogas en Río de Janeiro. *Revista Etnografías Contemporáneas*. Buenos Aires, año I, n. 1, p. 101-129, 2006.

Souza Lima, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Spedding, Alison. *Wachu Wachu: cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz: Hisbol-cocayapu-cipca, 1994.

Spedding, Alison et al. *Kawsachun coca, economia campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: PIEB, 2004.

Spink, Peter. Análise de documentos de domínio público. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2013. p. 100-126. Disponível em: <<http://www.bvce.org/LivrosBrasileirosDetalhes.asp?IdRegistro=261>>. Acesso em: 9 dez. 2014.

Sprandel, Márcia Anita. Breve genealogia sobre os estudos e fronteiras e limites no Brasil. In: Cardoso de Oliveira, Roberto; Baines, Stephen G. (orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora da UnB, 2005. p. 153-203.

Stavenhagen, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/84*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. *La cuestión étnica*. México: El Colégio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.

Stefanoni, Pablo. E quem não gostaria de “viver bem”? *Cadernos do Pensamento Crítico Latino Americano*, CLACSO, p. 28-30, 2012.

Stein, William. *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicus*. Lima, Peru: Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

Stengers, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: Starhawk. *Truth or dare: encounters with power, authority and mystery*. San Francisco: Harper, 1998. p. 994-1003.

St John, Graham. Electronic dance music culture and religion: an overview. *Culture and Religion*, v. 7, n. 1, p. 1-25, 2006.

\_\_\_\_\_. (ed.). *Rave culture and religion*. London: Routledge, 2004.

Stopford, Martin. *Maritime economics*. London: Routledge, 2006.

Svabó, Henriette E. *Diccionario de la antropología boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: Aguaragüe, 2008.

Tapia, Luis. El tempo histórico del desarrollo. In: Wanderley, Fernanda (Coord.). *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: Cides/UMSA; Plural, 2011. p. 19-36.

Tibúrcio, Luciana. Uberlândia é uma mistura de culturas. *Jornal Correio de Uberlândia*, Uberlândia, 4 fev. 2007. Caderno Cidade, p. B1.

- Tokman, Víctor. *El sector informal en América Latina*. México: Conaculta, 1991.
- Tokman, Víctor; Souza, Paulo Renato. El sector informal y la pobreza urbana en América Latina. In: Tokman, Víctor (org.). *El sector informal en América Latina*. México: Conaculta, 1991.
- Toranzo Roca, Carlos. Economía informal, economía ilícita: el rol del narcotráfico. In: Toranzo Roca, Carlos; Mansilla, H. C. F. (orgs.). *Economía informal y narcotráfico*. La Paz: Ildis, 1991.
- Touraine, Alain. *¿Cómo salir del liberalismo?* Barcelona: Paidós, 1999.
- Trajano Filho, Wilson. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, v. 86, p. 133-151, 1988.
- Turner, Victor. Introduction. In: Turner, Edith; Turner, Victor (eds.). *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1982. p. 11-30.
- \_\_\_\_\_. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- Unidad de Análisis de Políticas Económicas (Udape). *La economía informal: una visión macroeconómica*. La Paz: Udape; INE, 1985.
- Ulloa, Astrid. *La construcción del "nativo ecológico"*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- Uquillas, Jorge E.; Aparicio Gabara, Teresa. Strengthening indigenous organizations: the World Bank's Indigenous Capacity-Building Program in Latin America. *LCR Sustainable Development Working Paper*, n. 10, 2000.
- Uquillas, Jorge E.; Rivera, Jean-Carlo (eds.). *Pueblos indígenas y desarrollo en América Latina*. Washington: Banco Mundial, 1993. (Nota de Divulgação, 8).
- Thoreau, Henry David. *Walden ou a vida nos bosques*. Porto Alegre: L&PM, 2010. Publicado originalmente em 1854.

Tilly, Charles. War making and state making as organized crime. In: Evans, Peter; Rueschmeyer, Dietrich; Skocpol, Theda (orgs.). *Bringing the state back in*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 169-191.

Vainer, Carlos. O conceito de “atingido”: uma revisão do debate. In: Rothman, Franklin Daniel (org.). *Vidas alagadas: conflitos socioambientais, licenciamento e barragens*. Viçosa: UFV, 2008. p. 39-63.

Valladares, Lícia. A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 44, n. 15, p. 5-34, 2000.

Velho, Gilberto. Acusações: projeto familiar e comportamento desviante. In: \_\_\_\_\_. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 52-61.

\_\_\_\_\_. Orientação e parceria intelectual: dilemas e perspectivas. *Ilha*, v. 6, n. 1-2, p. 135-143, 2004.

Velho, Otávio G. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

Velsen, J. Van. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Feldman-Bianco, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 345-374.

Verdum, Ricardo. A cooperação internacional e a expansão do indigenismo integracionista: o caso Missão Andina. *Interethnic@-Revista de Estudos em Relação Interétnicas*, v. 10, n. 1, p. 1-37, 2006a.

\_\_\_\_\_. Desenvolvimento, etnodesenvolvimento e integração latino-americana. In: Silva, Cristhian Teófilo da; Souza Lima, Antonio Carlos de; Baines, Stephen Grant. (Org.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume, 2009. p. 13-25.

Verdum, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: Souza Lima, Antonio Carlos de; Barroso-Hoffmann, Maria (orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002. p. 87-105.

\_\_\_\_\_. *Etnodesenvolvimento: velha/nova utopia do indigenismo*. Tese (Doutoramento) — Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília, Universidade de Brasília, Brasília, 2006b.

\_\_\_\_\_. ¿Una ciudadanía multicultural? Etnodesarrollo y límites del indigenismo brasileño. *Interethnic@-Revista de Estudos em Relação Interétnicas*, v. 11, n. 2, p. 112-132, 2007.

Wallerstein, Immanuel. ¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico? *Observatorio Social de América Latina*, n. 9, p. 179-184, ene. 2003.

Watts, Allan. *A cultura da contracultura*. Rio de Janeiro: Fissus, 2002.

Weber, Max. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de L. Hegenberg e O. S. da Mota. São Paulo: Cultrix, 1970.

Weil, Jim; Weil, Connie. *Verde es la esperanza: colonización y coca en la Amazonia*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1993.

Wolf, Eric. *Envisioning power: ideologies of dominance and crisis*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Peasants*. Prentice Hall: Englewoods Cliffs, 1966.

World Bank. *The World Bank participation sourcebook*. Washington, D.C., 1996.

*Referências*

Zavaleta Mercado, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural, 2008. Publicado originalmente em 1986.

Zhourri, Andréa; Oliveira, Raquel. Desenvolvimento, conflitos sociais e violência no Brasil rural: o caso das usinas hidrelétricas. *Ambiente e Sociedade*, v. 10, p. 119-135, 2007.

## AUTORAS E AUTORES

### ADRIANA COELHO SARAIVA

Cursou doutorado no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (Ceppac), sob a orientação do professor Gustavo Lins Ribeiro, entre 2006 e 2010. Seu tema de pesquisa foca na abordagem dos movimentos sociais autônomos. Atualmente, trabalha no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e continua acompanhando os desdobramentos das lutas autônomas no país.

*adrianacsaraiva@gmail.com*

### ELENA NAVA

Doutorou-se em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB) em 2013. Foi orientanda do professor Gustavo Lins Ribeiro durante o mestrado, com o tema de políticas de inclusão digital e povos indígenas. Atualmente está em estágio pós-doutoral no Instituto de Investigaciones Sociales da Universidad Nacional Autónoma de México, desenvolvendo uma pesquisa sobre as rádios comunitárias indígenas e a nova lei de telecomunicações do governo federal mexicano. Suas linhas de interesse são antropologia política, relações entre Estado e povos indígenas, processos de resistência dos povos indígenas e metodologias da antropologia.

*elena\_val@yahoo.com.mx*

### **FERNANDO FIRMO**

Doutorou-se em antropologia pela UnB em 2013. Atualmente é professor adjunto do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Entre 2009 e 2013, trabalhou sob a orientação do professor Gustavo Lins Ribeiro, primeiro no Projeto Medea e depois em sua tese de doutorado sobre trabalhadores da indústria do aço. Em 2014, recebeu o prêmio de melhor fotografia no Festival Théo Brandão de Filme e Fotografia Etnográfica com o filme *Marujo olho vivo*. Suas principais áreas de interesse são etnografia, imagens e trabalho.

*ffirmo.mg@gmail.com*

### **GONZALO DÍAZ CROVETTO**

É professor do Departamento de Antropologia da Universidade Católica de Temuco, Chile, e recentemente assumiu o cargo de primeiro coordenador do Curso do Mestrado em Antropologia. Participa, como pesquisador associado, do Núcleo de Estudos Interétnicos e Interculturais (NEII). Sua tese, *O trabalho dos tripulantes de Corral, Chile: colocando o local no global*, foi orientada pelo professor Gustavo Lins Ribeiro e defendida em 2010 no PPGAS/UnB. Suas linhas de pesquisa são epistemologia e teoria antropológica, antropologia da globalização, antropologia das catástrofes, interculturalidade crítica e antropologia rural.

*gdiazcrovetto@uct.cl*



### **JOSÉ SERGIO LEITE LOPES**

É professor titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e atualmente diretor do Colégio Brasileiro de Altos Estudos da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É autor de *O vapor do diabo, o trabalho dos operários do açúcar* (1976) e *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés* (1988). Mais recentemente, co-organizou *A ambientalização dos conflitos sociais* (2004) e *Movimentos sociais e esfera pública: o mundo da participação* (2014).

*jsergiolopes@gmail.com*

### **LARISSA BRITO RIBEIRO**

É mestra em antropologia social pela UnB. Foi orientanda do professor Gustavo Lins Ribeiro entre 2008 e 2010. Dessa parceria, resultou a dissertação *Desenvolvimento urbano econômico e sustentável: a constituição de uma nova cosmografia urbana em Uberlândia (MG)*. Desde 2011, é professora assistente na Universidade Federal do Triângulo Mineiro e atualmente desenvolve pesquisas sobre os diálogos entre a antropologia e o pragmatismo e sobre o uso de fontes documentais nas análises antropológicas.

*lara\_britto@yahoo.com.br*

### **POTYGUARA ALENCAR**

É doutorando e mestre em antropologia social pela Universidade de Brasília (PPGAS/UnB) e bacharel em ciências sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Desenvolve estudos e pesquisas etnográficas em antropologia da política, etnologia política e antropologia da África norte-saariana. Interessa-se especificamente no Egito urbano e rural contemporâneo, acompanhando rapsódias narrativas do tempo do *Ba'd al-Taūra* (após-Revolução), bem como projetos de juventude e seus modos de textualização e gestualização da vida religiosa e política. É pesquisador do Laboratório de Estudos da Globalização e do Desenvolvimento (LEG – DAN/UnB), do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (Lageri – DAN/UnB) e do Grupo de Estudos sobre Trabalho e Transformações Capitalistas (GET – UFC).

*potyguara.alencar@gmail.com*

### **RENATA ALBUQUERQUE DE MORAES**

Concluiu seu mestrado em ciências sociais no Ceppac em 2014, com orientação de Gustavo Lins Ribeiro. A dissertação tratou do modelo de desenvolvimento da Bolívia Plurinacional e dos limites e potenciais da proposta de *Vivir Bien*, tendo como base pesquisa realizada no Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis). Atualmente, Renata é doutoranda no PPGAS/UnB, ainda orientada por Gustavo Lins Ribeiro, e conduz pesquisa sobre processos de globalização não hegemônicos protagonizados pelo movimento indígena que representa a mesma região do Isiboro-Sécure.

*re.a.moraes@gmail.com*

**RICARDO VERDUM**

Doutorou-se em antropologia social da América Latina e Caribe pelo Ceppac em 2006. Intitulada *Etnodesenvolvimento: velha nova utopia do indigenismo*, a tese teve por orientador o professor Gustavo Lins Ribeiro. Atualmente, Ricardo está em estágio pós-doutoral no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

*rverdum@gmail.com*

**RODRIGO AUGUSTO LIMA DE MEDEIROS**

É bacharel, mestre e doutor em ciências sociais pela UnB. Realizou parcialmente seu mestrado na Universidade de Helsinque, Finlândia. Fez estágio bolsa-sanduíche, como *visiting scholar*, na Universidade da Carolina do Norte, nos Estados Unidos. Atualmente, é professor do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB) e analista ambiental do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Pesquisa nas áreas de antropologia da administração e do Estado, antropologia do direito, geopolítica ambiental, ecologia política, história das Américas e Amazônia.

*medeirosrodrigo@yahoo.com*

### **ROSINALDO SILVA DE SOUSA**

Começou sua relação com a antropologia formalmente quando se candidatou a uma vaga de aluno especial no PPGAS em 1999, recém-chegado de Belém (PA). O próprio Gustavo Lins Ribeiro muito generosamente lhe abriu as portas do departamento, já que foi o responsável pela entrevista de admissão e foi também seu professor de Clássicos I, no primeiro semestre do curso. Além disso, examinou sua dissertação de mestrado (2001) e o orientou no doutorado (2002–2006). Rosinaldo foi aluno do professor Gustavo também em seu famoso curso sobre Globalização e Mercados Informais, dessa vez ministrado com Larissa Lomnitz (Unam/México). Suas pesquisas na Universidade Federal do Amapá (Unifap), onde trabalha atualmente, têm sido um desdobramento daquelas discussões seminais.

*rosinaldossousa@yahoo.com.br*

### **SANDRO ALMEIDA SANTOS**

É doutor em antropologia social pela UnB. Sob a orientação de Gustavo Lins Ribeiro, defendeu, em 2013, a tese *A família transnacional da Nova Era e a globalização do ((amor)) em Alto Paraíso de Goiás, Brasil*. Hoje, é bolsista de Pós-Doutorado no Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), onde estuda transnacionalidade na tríplice fronteira Brasil–Guiana–Venezuela.

*sandro.almeida@gmail.com*

**SORAYA FLEISCHER**

Teve Gustavo Lins Ribeiro como orientador no mestrado em antropologia, na UnB. Em 2000, defendeu sua dissertação e, em 2002, publicou o livro *Passando a América a limpo: o trabalho de housecleaners brasileiras em Boston, Massachussets* (Annablume Editora). Doutorou-se em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é professora do Departamento de Antropologia na UnB e vem pesquisando sobre envelhecimento, cronicidade e saúde pública entre moradores da Ceilândia (DF).

*soraya@unb.br*

Se você me perguntar, diria que sou um migrante, mas, no fundo, um brasileiro pronto para experimentar outras cidades e lugares.

A diferença, a diversidade, a desigualdade, o que é o humano, e o cosmopolitismo continuarão sendo questões centrais que demandarão interpretações sólidas e sofisticadas baseadas em pesquisa.

Sou um defensor do envolvimento político dos antropólogos nos temas em que trabalham. Vejo isso como uma forma de devolver ao público os nossos conhecimentos fundamentados em pesquisa e reflexão.

*Gustavo Lins Ribeiro*

*Festschrift* — Este é um livro de celebração da vida e da obra do antropólogo, professor, pesquisador e ativista Gustavo Lins Ribeiro. Onze capítulos produzidos por ex-orientandas e ex-orientandos, com base em suas pesquisas de campo etnográficas, foram aqui reunidos para agradecer e homenagear a parceria intelectual com o mestre. Desenvolvimento, transnacionalismo, movimentos sociais, políticas indigenistas e ambientalistas são alguns dos temas discutidos no intuito de compreender as faces mais contemporâneas do capitalismo global.



ISBN 978-85-98070-41-4



9 788598 070414