

SÉRIE ANTROPOLOGIA

283

ANÁLISES DE RITUAIS

Mariza G.S. Peirano (org. e intro.)

Textos de:

Antonádia M. Borges, Cinthia M.R. Oliveira,
Cristhian Teófilo da Silva, Francisco C. O. Reis,
Kelly Cristiane da Silva e Lea Tomass

**Brasília
2000**

ÍNDICE

Introdução

A análise de rituais e eventos3

Textos de análise

Os signos de uma invasão: espaço e política no Distrito Federal 11
Antonádia Monteiro Borges

Tornar-se gerente na administração pública federal: análise de um rito 27
Cinthia M.R. Oliveira

Zé Belino: retratação antropológica de um tapuio43
Cristhian Teófilo da Silva

Os rituais de nomeação xerente e o contexto de contato63
Francisco C. O. Reis

Que venha uma nova mulher: notas sobre um ritual feminista81
Kelly Cristiane da Silva

A cerimônia de formatura da Turma João Cabral de Melo Neto101
Lea Tomass

Programa do curso

Análise Antropológica de Rituais:
Etnografia, Linguagem e Teoria117

A análise de rituais e eventos

Mariza G.S. Peirano

Esse número da *Série Antropologia* reúne seis ensaios elaborados como trabalhos finais do curso “A Análise Antropológica de Ritos: Etnografia, Linguagem e Teoria”, que ofereci no primeiro semestre do ano 2000. O curso teve como objetivo central oferecer instrumental analítico para o trabalho de pesquisa dos alunos, focalizando, da perspectiva de ritos e eventos, a relação entre etnografia, linguagem e teoria antropológica. Ênfase especial foi dada ao aspecto comunicativo dos rituais e sua dimensão performativa, partindo da tradição maussiana e durkheimiana que os concebe como *atos de sociedade eficazes*.

Outra orientação básica do curso foi a de que o estudo de rituais, tema clássico da antropologia, assume um especial significado teórico e, menos óbvio, político, quando transplantado dos estudos clássicos para o mundo moderno. Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia *eventos comunicativos* que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios.¹ Como se pode constatar nos trabalhos que se seguem, na análise de eventos mantém-se o instrumental básico da abordagem de rituais, mas implicações são direcionadas e expandidas. Nesse sentido, o ritual se torna menos um “tipo de comportamento”, mas verdadeira forma elementar da vida social. Permite e favorece, assim, uma fusão na qual etnografia & teoria se complementam.²

¹ Utilizo a expressão “eventos comunicativos” como em Daniel (1996).

² Ver Peirano (2000a, 2000b) para o desenvolvimento dessas idéias que, em termos de pesquisa, estão presentes no projeto “Rituais da Política”, parte do projeto maior “Uma Antropologia da Política: Rituais, Representações e Violência”, NuAP (Núcleo de Antropologia da Política).

A opção pela análise de eventos, no contexto atual do desenvolvimento da antropologia, contrasta com a construção de narrativas que hoje domina grande parte da disciplina que se faz nos centros da “antropologia internacional” (para usar expressão de Gerholm & Hannerz 1982), como é o caso dos Estados Unidos.¹ Lá, narrativas e estórias são alternativas epistemológicas e políticas em um universo pós-moderno, no qual o exotismo — traço que teria dominado a disciplina por um século — provoca intenso mal-estar no mundo que se quer igualitário. Quando passam a condenar a etnografia realista como ultrapassada, a questionar a autoridade do antropólogo como autor, e a denunciar a validade dos “fatos” no projeto de uma disciplina não-colonial, especialistas vêm como novas possibilidades de construção do texto etnográfico desde notas de campo, biografias, entrevistas, ficção, até manifestos e comentários (cf. Peirano 1997, 1998, 1999). Em contraste com esta posição — que naturalmente não deixa de afetar a antropologia que se desenvolve nos “arquipélagos” —, a proposta de se analisar eventos pretende definir um lugar de fala alternativo: um lugar onde a construção do objeto se pauta, como nos precursores franceses, mais pela *diferença* entre pesquisador/ pesquisado, além do comprometimento entre os dois (quer mais, quer menos explícito), do que pelo puro exotismo.

É preciso ressaltar que o exotismo *não* foi a única a dimensão dominante na antropologia internacional ao longo do século XX. Mas grande parcela de especialistas contemporâneos assim (mal) representa a disciplina.² Nesse contexto ideológico, a análise de eventos tem um objetivo explícito: eventos marcam mudanças, não são antecipados, apontam para processos sociológicos e históricos, indicam procedimentos, mecanismos de rotinização e de movimento, co-ocorrência e pulsação (cf. Peirano 2000). Eventos *mudam* os atores envolvidos: não é possível falar de um mesmo conjunto de atores antes e depois dos eventos — todos se transformaram na temporalidade que vai do antes ao depois. Em outras palavras, um evento traz como consequência o fato de que os participantes *foram alterados por ele*.³ Não se trata, portanto, de examinar causas nem efeitos, mas processos — isto é,

¹ Gerholm e Hannerz (1982) denominam “antropologia internacional” aquela que se desenvolve nos centros europeus e norte-americanos. Os autores usam como metáfora a idéia de um continente, onde se faz a antropologia internacional, ao redor do qual existem vários arquipélagos, maiores e menores.

² Ver Poovey (1998) para o papel das más leituras [(*mis*)readings] na transformação das configurações das áreas de conhecimento no ocidente ao longo dos últimos quatro séculos: “[A reconsideration] often takes the form of a misreading that, when read retrospectively and in relation to the earlier text, looks like a solution to a problem that was never posed in the terms in which a solution is being offered” (Poovey 1998:21-22).

³ Ver Latour (1999), especialmente páginas 122-127, para a análise de experimentos científicos como *eventos* — e não como *descobertas*. Usando a relação entre Pasteur e o ácido láctico, como exemplo, diz Latour: “... there is always *more* in the experiment than was put into it. Explaining the outcome of the experiment by using a list of stable factors and actors will therefore always show a *deficit*” (1999: 125). Para a idéia do desenvolvimento regular de uma disciplina na base de leituras que são mal feitas, ver nota 3 acima.

ação —, quer sejam eles, no sentido proposto por J.L. Austin (1962), locucionários, ilocucionários e/ou perlocucionários. É nesse quadro específico de opção da abordagem e de concepção do objeto que a dimensão política da teoria se evidencia.

O curso

Ministrado no primeiro semestre de 2000, o curso que precipitou a redação dos trabalhos aqui apresentados desenvolveu-se seguindo o seguinte formato: após uma introdução temática que vinculou a análise de rituais à eficácia social — tema inicialmente delineado por Marcel Mauss em “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” (Mauss [1902] 1974) e retomado e desenvolvido por Stanley Tambiah como uma abordagem performativa ao ritual (Tambiah 1985) —, os seminários dividiram-se em quatro partes. Em cada uma delas, examinou-se um modelo de explicação. Essa investigação foi feita de dois ângulos: i) por meio da leitura de autores clássicos da teoria da linguagem (quer de autores considerados linguistas ou filósofos) e, logo a seguir, ii) pelo exame da utilização que antropólogos fizeram com base na inspiração que obtiveram dessa teoria (ver Programa em anexo).

Os quatro autores de referência foram Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Roman Jakobson e J.L. Austin, e os antropólogos cujos trabalhos foram lidos incluíram, além de Stanley Tambiah, Edmund Leach, Victor Turner, Marshall Sahlins, Mary Douglas, Michael Silverstein, Vincent Crapanzano, E. Valentine Daniel, James Fox, Wilson Trajano Filho, Dorinne Kondo, nessa ordem. A maioria dos autores sobre teoria da linguagem publicou seus trabalhos do início à metade do século. Já a literatura antropológica correspondeu ao período que vai do estruturalismo a desdobramentos recentes. A leitura de autores clássicos da antropologia também foi contemplada, especialmente de monografias de Malinowski e Evans-Pritchard, além de reanálises de suas obras. (Reanálises, nesse contexto, supõem dois fatores: primeiro, que os textos originais foram mal lidos pelos autores que os sucederam imediatamente; segundo, indicam que as obras podem ser recuperadas em diálogo com novas abordagens.)¹

Uma palavra rápida sobre a reação dos alunos às leituras: talvez porque as teorias em voga exigem pouca concentração analítica, o curso não se mostrou fácil ou leve no seu início.

¹ Poovey (1998: 16-26) elabora essa proposta de recuperação: “... it focuses on the author’s intentions and on the political, philosophical, and semantic contexts in which the text was produced ... [and] identify the debates a text originally participated in, the semantic connotations and range of references available at the time it was written, and the terms in which particular words and arguments would have made sense to the person who wrote them and to the text’s immediate audience” (:21).

Mas o desconforto, embora intenso, durou pouco. À medida que o pêndulo das leituras oscilava entre teóricos da linguagem e etnografia, os alunos concederam que autores aparentemente áridos, quando examinados em profundidade, “rendiam” em termos analíticos. Outra transformação ou (re)descoberta ocorreu quando a experiência de leitura e discussão indicou o que todos já sabíamos, isto é, que o conhecimento não é dado, não é imediato, não é palpável, não pode ser ensinado, mas resulta, sim, de um processo lento que exige reflexão, repetição, redundância, revisitação e, portanto, tempo. O conhecimento duradouro não se adquire, se alcança — e, entre várias possibilidades, também por meio de *rituais*.¹ É quase desnecessário dizer que Peirce foi o autor mais temido e que provocou mais angústias. No entanto, assimilado Peirce, foi a partir dele que excelentes *insights*, etnográficos e analíticos, se produziram.

Os trabalhos aqui apresentados usam de forma diferente a inspiração analítica desenvolvida no curso. Três ensaios se inspiram diretamente em Peirce: o de Antonádia Borges relata um dia de pesquisa de campo no Recanto das Emas (Distrito Federal) e o ritual de terror que assentados vivem com a chegada da polícia. Além de Peirce, é com E. Valentine Daniel que o diálogo amadurece, descortinando uma concepção de política que se faz via carisma, religião e doação (de lotes). O ensaio de Cristhian Teófilo da Silva também se inspira em Peirce, mas conversa com Vincent Crapanzano e explora a questão da fluidez do *self* e sua caracterização. Cristhian revisita dados de campo colhidos anteriormente entre os tapuios do Carretão (Goiás) e indica como Zé Belino, seu personagem central, se retrata em uma ação que antes o autor considerava um mero relato de viagem. Já Francisco C. O. Reis analisa os rituais de nomeação xerente e o contexto de contato com a sociedade brasileira, procurando esclarecer como se conciliam as características formais do ritual em geral nesse contexto particular, o papel do ‘índice’ peirceano, e as implicações sociais de se atribuir um nome próprio para a organização social e a cosmologia xerente.

A ênfase na performance do ritual é utilizada nos três outros trabalhos para vincular ação à cosmologia: Cinthia Oliveira encontrou na administração pública federal seu evento ritual no contexto em que, para promover a transformação do Estado, cria-se a figura do “Gerente”. Cinthia indica como se faz um gerente empreendedor na administração pública e aponta para a magia do *power point* nos rituais/convenções que têm como modelo a iniciativa privada. Kelly Cristiane da Silva focaliza o ritual de atendimento de uma instituição feminista, o SOS Ação Mulher Família, buscando mapear alguns aspectos por meio dos quais se constrói a eficácia do “socorro” prestrado e o repertório cosmológico que o acompanha. Já Lea Tomass focaliza a carreira diplomática para analisar uma das cerimônias de formatura dos alunos que concluem o Programa de Formação e Aperfeiçoa

¹ Para uma reflexão sobre a “formação” do antropólogo, no contexto do “ensino da antropologia”, ver Duarte 1995. A relação entre ritual e conhecimento foi objeto de estudo de Fredrik Barth (1975) entre os Baktaman da Nova Guiné.

mento do Instituto Rio Branco. Lea dá ênfase a algumas dimensões centrais como a hierarquia da instituição — hierarquia regida pelas normas do Cerimonial Público da República do Brasil e Ordem Geral de Precedência (Decreto n. 70.274/72) —, a formatura como ritual de incorporação à Casa e as possibilidades de introdução de mudanças nesse ritual altamente formalizado.

Ritos Sociais

Desde 1981 venho oferecendo o curso de “Ritos Sociais”, como é denominado oficialmente na lista de oferta, no PPGAS da Universidade de Brasília. (Em 1993, ofereci uma versão do mesmo curso no PPGAS do Museu Nacional.) Durante essas várias encarnações, a estrutura básica do curso foi mantida, mas as leituras, especialmente aquelas referentes à produção dos antropólogos, variaram bastante. Tive a confirmação de que a estrutura do curso se justificava quando observei que, no início, a literatura antropológica que poderia ilustrar ou esclarecer abordagens como as de, por exemplo, Saussure e de Peirce era extremamente escassa. No entanto, ao longo dos anos novos trabalhos preencheram as lacunas com rara felicidade. No caso específico de Saussure e de Peirce, por exemplo, livros e artigos de Sahlins, Crapanzano e Val Daniel, das décadas de 80 e 90, mostravam a rentabilidade analítica daqueles clássicos. Hoje, o quadro é muito diferente e tornou-se difícil reduzir a literatura disponível de modo a não tornar excessivas as leituras. Por outro lado — e esse é um dos aspectos mais gratificantes dessa longa experiência —, ensaios um dia apresentados como trabalhos de fim de curso tornaram-se, eles próprios, leituras de novas versões da disciplina. Essa inclusão renovada e constante se evidencia tanto nos programas mais recentes quanto nas referências bibliográficas utilizadas nos trabalhos aqui reunidos, em um verdadeiro movimento espiralado. É de se esperar, portanto, que os trabalhos aqui divulgados também se tornem futuras referências.¹

Como registro, é preciso mencionar que a idéia mãe das várias versões desse curso proveio de um seminário oferecido por Stanley Tambiah no final da década de 70, e do qual participei como aluna. Na época, Tambiah estava redigindo a conferência em homenagem

¹ Alguns dos ensaios escritos para os cursos oferecidos antes de 2000 estão reunidos em Peirano 2000c e foram objeto de discussão no “Seminário Análise Antropológica de Rituais”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, de 26-28 de junho de 2000, em colaboração com o Núcleo de Antropologia da Política (NuAP). Os ensaios são de autoria de Ana Flávia Moreira Santos, Carla Costa Teixeira, Carlos Alberto Steil, Christine de Alencar Chaves, Jayme Aranha Filho, John Comerford, Paulo de Góes Filho, além de uma contribuição de Moacir Palmeira e outra minha. Outros trabalhos influenciados pela análise performativa do ritual incluem Trajano Filho (1984, 1993), Boixadós (1994), Little (1995), Steil (1996), Teixeira (1998), Chaves (2000).

a Radcliffe-Brown, depois conhecida como “A Performative Approach to Ritual” (Tambiah 1985), e o curso incluía uma série de leituras sobre teoria da informação e sociolinguística, que eliminei na minha versão em favor de uma estrutura que fosse compacta e concisa. Tendo sido introduzida aos trabalhos de Tambiah no mestrado da UnB por Peter Silverwood-Cope — ex-aluno de Leach e Tambiah —, e interessada no tema dos rituais desde a disciplina que cursei como aluna de Alcida Ramos, as coincidências que se seguiram foram felizes.

As implicações propriamente analíticas do curso, no entanto, assim como a transposição e ampliação do âmbito do ritual para eventos, só se tornaram explícitas para mim nos últimos anos. A insistência no dia-a-dia das aulas com que procurei defender uma definição ampla de ritual e, por outro lado, o argumento de que rituais são mais que meros acontecimentos rotinizados parecem ter pavimentado o caminho em direção à análise de eventos.¹ Desnecessário dizer que perguntas demandantes dos alunos, assim como suas perplexidades naturais, muitas vezes me forçaram a transformar o que era implícito em formulações mais precisas. No decorrer desse processo, rituais se revelaram uma subespécie distinta da espécie maior dos eventos, com a consequência de que o que era bom para analisar ritos mostrou-se apto para examinar eventos comunicativos para um grupo.²

Reconhecimento

Finalmente, uma última palavra aos alunos do curso do 1º /2000, cujo esforço foi recompensado nos excelentes resultados que obtiveram. Deles foi solicitado que produzissem uma análise inédita, tarefa que todos realizaram com grande sucesso. Dessas análises, selecionei as que aqui estão pela diversidade e originalidade dos temas, e por já se encontrarem prontas para divulgação. Tenho certeza que a turma como um todo se verá aqui representada por seus colegas, se não mais porque demonstraram ter incorporado de forma criativa novas ferramentas analíticas em seus próprios trabalhos. Revisões poderão, com certeza, produzir um outro número da *Série Antropologia*, o “Análises de Rituais 2”.

¹ Daniel (1996:219) reconhece a influência de Tambiah em seus trabalhos e denomina esses eventos de *communicative events*.

² Nessa mesma época Veena Das desenvolvia a idéia de *critical events* (Das 1995), sobrepondo a dimensão do tempo à de lugar — que, a seu ver, teria predominado na antropologia. Embora Das não reconheça explicitamente o vínculo com a idéia clássica de ritual, ao analisar eventos críticos da história da Índia, ela recorre à noção de “ritos piaculares” de Durkheim para analisar a expressão da dor enquanto força moral.

BIBLIOGRAFIA

Austin JL. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Barth F. 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press

Boixadós R. 1994. Fundaciones de ciudades como rituales. Análisis de tres casos en el contexto de la conquista del Tucumán Colonial. *Anuário Antropológico/92* pp. 145-178

Chaves CA. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra. Um Estudo sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. No prelo

Daniel EV. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*. New Jersey: Princeton University Press

Das V. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press

Duarte LFD. 1995. Formação e ensino na Antropologia Social: os dilemas da universalização romântica. In ABA, *O Ensino da Antropologia no Brasil. Temas para uma Discussão*. Rio de Janeiro: ABA, pp. 10-17

Gerholm T, Hannerz U. 1981. Introduction: The shaping of national anthropologies. *Ethnos* 42 (special issue), pp. 5-35

Little P. 1995. Ritual, power and ethnography at the Rio Earth Summit. *Critique of Anthropology* 15 (3): 297-320

Mauss M. [1902] 1974. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EdUSP, vol. 1 pp. 37-176

Peirano MGS. 1997. Onde está a antropologia? *Mana* 3(2): 67-102

Peirano MGS. 1998. When anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128

Peirano MGS. 1999. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In S. Miceli (ed.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré/ ANPOCS, Brasília: CAPES, vol. 1: 225-266

Peirano MGS. 2000a. A Análise Antropológica de Rituais. *Série Antropologia* 270, 30 pp.

Peirano MGS. 2000b. The Anthropological Analysis of Rituals. *Série Antropologia* 272.

Peirano MGS, org. 2000c. *Antropologia dos Eventos Rituais*. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará. A sair.

Poovey M. 1998. *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: Chicago University Press

Steil CA. 1996. *O Sertão das Romarias. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-BA*. Petrópolis: Vozes

Tambiah SJ. 1985. A performative approach to ritual. In *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Teixeira C. 1998. *A Honra da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará

Trajano Filho W. 1984. *Músicos e música na travessia*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília

Trajano Filho W. Rumores: uma narrativa da nação. *Série Antropologia* 143. Brasília: Universidade de Brasília

**Os signos de uma invasão:
espaço e política no Distrito Federal**

Antonádia Monteiro Borges

Introdução

O universo de minhas atenções neste texto é o Recanto das Emas.¹ Mais precisamente a sede da Administração Regional, onde estavam confinadas, aguardando um desfecho para seus destinos, 20 famílias retiradas de uma invasão pelas forças do Estado.² Neste cenário se descortinou à minha frente, num dos primeiros dias de trabalho de campo, um evento revelador do que chamarei modo nativo de atualização da política.

A análise deste evento lança luz sobre a afinidade eletiva entre “grilagem” de terras e expansão política nesta região. Como veremos adiante, no caso estudado, o lote se constituiu localmente em capital, um capital que pode ser reconvertido *de e em* várias formas. Neste texto pretendo me fixar na reconversão política deste capital ao trazer à tona, a partir de uma situação concreta de pesquisa, um episódio condensador da vivência política dos moradores do Recanto das Emas.

¹ O Distrito Federal é segmentado em capital (Brasília) e “regiões administrativas” (ou, no jargão burocrático, RA’s), outrora chamadas de “cidades satélites”. O Recanto das Emas é uma destas regiões administrativas, criada há menos de uma década, onde vivem aproximadamente 53.440 pessoas (Distrito Federal, 1998). Em 1991 habitavam no Recanto das Emas 2.239 pessoas, segundo dados dos IBGE. Comumente os moradores do Recanto das Emas chamam o lugar onde vivem de “cidade” ou apenas “recanto”.

² O processo de ocupação territorial das margens do Plano Piloto tende a se desenrolar numa série de etapas, marcadas basicamente por: 1) invasão do espaço por pessoas desautorizadas pelo Estado; 2) remoção dos invasores (ou, em termos nativos, “arranca”) pelas forças do Estado; 3a) realocação destas pessoas no mesmo ou em outro lote reservado para este fim e/ou 3b) realização de uma nova invasão (Valladares, 1981).

Alguns dias antes

“For while the relation of the present to the past is a purely temporal, continuous one, the relation of the Then to the Now is dialectical – isn’t development but image ... Only dialectical images are genuine (i.e., not archaic images); and the place one encounter them is language”
(Walter Benjamin *apud* Daniel, 1996:101).

Caminhávamos entre os barracos recém armados de uma “invasão”.¹ Clara e seu marido Benedito em certo momento lembraram sua chegada ao “recanto”, as dificuldades por que passaram. Seu sofrimento fora talvez maior do que o daqueles que ali estavam. Naquele tempo “ninguém os ajudou”.

Quando regressamos à sua casa era como se avançássemos no futuro, como se retrilhássemos o caminho que eles próprios percorreram. “Isto aqui que você está vendo, tudo isso aqui um dia já foi como a invasão”. Clara marcava a diferença que havia entre cada “quadra” (porção de lotes), entre as mais antigas e as mais recentes. Indo em direção ao seu lote, “evoluíamos”. Os estreitos sobrados de alvenaria sem pintura, não mais barracos de madeirite, ou as pequenas árvores ali crescidas eram os signos desse processo ou movimento, quase “evolutivo” por que passaram.² A sua quadra já não era mais uma “invasão”.

“Mas não são todos que ficam com o lote não ... muitos já o vendem por 3 mil reais e voltam pra baixo da ponte, até invadirem num outro lugar”. Benedito se referia à massa que movimenta o fenômeno da *grilagem*: “... estas pessoas que estão aqui hoje ... você vem aqui daqui uns poucos anos ... você vai encontrar só algumas. A maioria delas já vai estar com um outro destes barracos lá na Embrapa ...” (Benedito aponta com o braço para o horizonte perdido.). É chamada “Embrapa” a localidade vizinha ao Recanto das Emas. Entre os dois lugares há uma vasta área de terras “vazias” que, de acordo com a previsão de Benedito, serão totalmente “loteadas”.

Esta conversa com o casal Clara e Benedito me chamou atenção para o espaço (ou lote, nos termos nativos) como um objeto de disputa, de luta no Recanto das Emas. Aqui se luta para conseguir o lote e se luta mais ainda para se manter neste lote. Além disso, há uma luta pela classificação do lote. Clara me perguntava: “Há quanto tempo você acha que esta nossa quadra existe?”. Sinais de diferenciação supostamente lá estão para permitirem

¹ O termo invasão possui múltiplos significados. Neste caso, o local da invasão é uma espécie de assentamento ou, nos termos do governo, um loteamento. Para lá foram deslocadas e assentadas em lotes famílias “invasoras” de áreas proibidas, tanto no próprio Recanto das Emas, como em RA’s vizinhas. Ressalto que tanto as áreas “invadidas”, quanto os loteamentos, são chamados de “invasão” pela população local.

² *Signo* é aqui utilizado no sentido atribuído por Peirce. “Um *signo* é um representâmen do qual algum interpretante é a cognição de um espírito (Peirce, 1977: 51) ... *signo* é tudo aquilo que está relacionado com uma Segunda coisa, seu *objeto*, com respeito a uma qualidade, de modo tal a trazer uma Terceira coisa, seu *interpretante*, para uma relação com o mesmo objeto, e de modo tal a trazer uma Quarta para uma relação com aquele objeto na mesma forma, *ad infinitum* (*idem*: 28) ... um signo pode se denominado icone, índice ou símbolo.” (*ibidem*: 52).

esta ordenação cronológica. A geografia, ou melhor, o espaço do “recanto” deve também ser lido portanto como um índice¹ de tempo, ou de um tempo, o tempo em que se está sobre um lote, seja como proprietário ou “invasor”.

Naquele dia ...

já se prenunciava o início da estiagem. Fazia calor e o vento forte cobria tudo de poeira. No Recanto das Emas, segundo alguns de seus moradores, o vermelho predominante na paisagem local durante metade do ano apenas muda de tonalidade na época das chuvas, quando as ruas transformam-se em verdadeiros lamaçais. Esta é a cor local.

Considero que este tenha sido realmente meu primeiro dia em campo. Embora eu houvesse estado no “recanto” em outras oportunidades, em todas elas as pessoas que conheci me trataram como visita.² Neste dia esta situação começou a mudar. A pesquisa tomou forma, tanto para mim, como para os nativos. Eu já não mais viria ali “de passeio” ou “de passagem”, mas como investigadora, alguém que ali “estudaria”.

Minha entrada no “recanto” foi viabilizada pela ajuda de um casal de amigos, Daniel e Ana. Piauienses, eles vivem, como eu, no Plano Piloto. Eu os conheci na universidade. Atualmente ambos trabalham no GDF (Governo do Distrito Federal), onde Daniel ocupa o cargo de “chefe” da Divisão Regional Cultural (DRC, como é chamada pelos nativos), no Recanto das Emas. Almocei com este colega na casa de Benedito e Clara.

Benedito é funcionário do GDF e trabalha também na DRC. Ele é maranhense e sua esposa nasceu no Piauí. Eles têm três meninos. Vieram para Brasília há 15 anos e moram no “recanto” há seis. A relação comum com Daniel e Ana me encaminhou para um primeiro e agora contumaz contato com esta família.

Benedito não é funcionário público concursado, foi contratado pelo Instituto Candango de Solidariedade³ em abril de 1999, ano em que tomou posse o Governador Joaquim Roriz. Ele trabalhara como cabo eleitoral no “ano da política”, ou seja, 1998.⁴ Fez campanha para um candidato a deputado distrital que, apesar de não eleito, ocupa atualmente o cargo de Administrador Regional de Samambaia, uma Região Administrativa vizinha. Esta derrota tirou as esperanças de Benedito de conseguir um trabalho menos

¹ “Os signos tem dois graus de degenerescência. Um signo degenerado no menor grau é um signo obsistente ou *índice*, que é um signo cuja significação de seu objeto se deve ao fato de ter ele uma relação genuína (metafórica ou metonímica) com aquele objeto, sem levar em consideração o Interpretante ...” (Peirce, 1977: 28).

² Brumen (1998), um antropólogo esloveno, ao realizar sua etnografia numa pequena vila istriana nos Bálcãs, analisa a dificuldade que teve para deixar de ser um *foresti* (forasteiro). Seu maior desafio foi livrar-se da posição de uma “visita num ambiente estranho” (Brumen, 1998: 184).

³ Recentemente sobre a administração deste órgão pesaram acusações de improbidade e despotismo. Ver, por exemplo, *Correio Braziliense*. quinta-feira. 24 de fevereiro de 2000.

⁴ O termo êmico aqui utilizado guarda semelhanças com aquele de “tempo da política” trabalhado por Palmeira (1996) .

penoso do que os obtidos até então na construção civil. Como revela Benedito, “por acaso”, um dia, Daniel o encontrou e, vendo sua “aptidão” como “agitador cultural”, o convidou para ocupar sua atual função. Benedito sente-se por isso em eterna dívida: o trabalho político não remunerado que realizou por mais de um ano lhe foi recompensado deste modo, “indiretamente”.¹ “Trabalhar na política” foi para Benedito uma alternativa legítima ao desemprego. Ele não estava à deriva, mas apostando no futuro.

Durante este almoço, Benedito me retratou algumas das personagens com as quais eu iria cruzar pela tarde, quando fôssemos à Administração Regional, percorrer o seu local de trabalho. Coincidentemente ou não, acabei mesmo por conhecê-las naquele dia.

Quando nos aproximávamos da entrada da chácara² — Benedito, Daniel e eu — paramos para dar carona a uma jovem mãe que vinha caminhando, tendo aos braços seu bebê, coberto por um pano que o protegia do sol e do pó. Assim que chegamos, ambos aguardaram que a moça descesse do carro e me informaram que ela estava “acampada na Administração”. Imediatamente me e lhes perguntei: o que significava estar acampado na Administração?

Benedito me falou, quando almoçávamos em sua casa, de um episódio que se passara na Administração. Um grupo de pessoas, removido de uma área invadida, não fora encaminhado a novas terras (lotes). Isto as revoltou e, em protesto, “invadiram” o gabinete do administrador³. Eu mesma passara noutro dia pela área desocupada.: um cenário desolador onde restos de barracos, revolvidos por retroescavadeiras, deixavam a impressão de se tratarem apenas de montes de lixo. O centro do relato de Benedito fora porém a reação do administrador, que teria “partido pra cima do povo”. Benedito me retratava a truculência de seu superior, colocando mesmo em questão sua “capacidade política” para exercer tal cargo.

Não posso afirmar com certeza se ele não tocou no assunto das famílias confinadas ou se o foco de sua narrativa foi apenas o “descontrole” do administrador. Porém, aquele novo dado reconfigurou minhas perspectivas para a tarde que se iniciava. Eu que pensara em circular por escritórios, me deparava naquele instante com famílias “morando” no interior dos muros da Administração.

¹ Relações pessoais levaram Daniel a ocupar seu atual cargo de “chefe” e também orientaram o modo como este arregimentou seus subordinados. Podemos dizer que foi através da mesma rede que tanto Daniel, quanto Benedito, quanto o candidato a deputado derrotado, se inseriram no quadro administrativo do Governo do Distrito Federal.

² A área do Recanto das Emas foi primeiramente dividida em chácaras, nos anos 70/80, por grileiros de maior poder de barganha. Somente no início da década de 90 algumas destas chácaras foram desapropriadas e transformadas em loteamentos urbanos. A sede da Administração Regional fica numa destas chácara. As construções da antiga “fazenda” (galpões, casa grande, etc.) foram transformadas em prédios públicos.

³ Em seus relatos estas pessoas, “os invasores”, reclamavam também seus parques pertences perdidos na remoção. Eu mesma tive a oportunidade de andar pelo espaço onde fora uma “invasão”. Máquinas revolveram a terra e os restos dos barracos, deixando atrás de si vidas e paisagem devastadas.

Benedito e eu nos separamos de Daniel, que foi cuidar de seus afazeres.

A sinuosa estrada de terra, os altos eucaliptos à entrada da chácara 13, esta natureza contrasta, é certo, com a quase total ausência de verde que há no “recanto”, quando comparado ao “plano” (Plano Piloto). Apesar desta fachada, o ambiente da Administração Regional não pode ser considerado propriamente bucólico. Já no interior da chácara uma montanha de lixo nos indica uma lógica própria: o lixo da cidade é ali reunido, para depois ser levado ao local definitivo. Alguns operários faziam sua sesta encostados em máquinas cobertas de barro, utilizadas nos trabalhos de terraplanagem, de domesticação da paisagem¹. Outros funcionários almoçavam pratos-feitos na carrocinha de sanduíches.

Acompanhei com o olhar o caminho da moça a quem demos carona. Ela seguiu para sua casa. Assim foi que percebi, contrariando a imagem que eu prefigurara (associada, sem dúvida, aos atualmente muito conhecidos acampamentos de sem terra à beira de estradas), o lugar onde estavam vivendo as famílias “baderneiras”. Elas estavam tão próximas, gritando sua presença, com suas barracas de lona preta sobre o chão de cimento de uma quadra de esportes desativada, que apenas um olhar muito indiferente seria capaz de as tornar invisíveis.

Procurei seguir o combinado. Saímos, Benedito e eu, a caminhar pela chácara. Inicialmente ele me advertiu para que eu não indicasse com o dedo em qualquer direção. Ele também não o fazia. Esta atitude poderia “despertar a desconfiança das pessoas”. Mais uma vez me deparava com o signo em sua dimensão indéxica. Benedito me auxiliaria, mas não poderia se comprometer.

Nosso primeiro ponto de parada naquela tarde foi exatamente o local onde as famílias estavam “acampadas” após a remoção. Na verdade não posso dizer que nós realmente por lá paramos. Ficamos constrangidos demais para isso. Benedito foi aos poucos perdendo seus gestos expansivos, ficando cabisbaixo. Quase em sussurros, trocávamos impressões sobre os “invasores”. Depois de vê-los concentrados daquela forma, não pude mais classificá-los como “acampados” ou “invasores” propriamente. Sob barracos de lona, com seus pertences empilhados em pouco mais de um metro quadrado cada qual, a estas famílias não foi dada escolha. Removidas do lugar de “invasão” (nos termos dos agentes do governo), estas pessoas foram confinadas agora no interior da fortaleza estatal, ou seja, aglutinadas entre um alto muro, uma antiga casa, onde funcionam enfileirados alguns órgãos da Administração Regional e uma grande árvore.

Era exatamente sob a sombra desta frondosa seringueira, estirados sobre colchões, mesas e outros inúmeros assentos improvisados, que todos eles descansavam quando por lá chegamos. Razões para repousar não lhes deviam faltar. Como seriam as noites naquele lugar? Frias com certeza. Os sinais de uma fogueira no chão nos remetiam à sua estratégia para sobreviver ao relento. Nesta hora pareciam repor suas energias. A árvore era o raro e

¹ Numa outra ocasião tive a oportunidade de assistir a um pronunciamento público do administrador, onde este declarava que, apesar de não possuir verbas para grandes investimentos em obras de infra-estrutura, tomara a decisão de retirar todas as pipas e tênis enrolados dos fios elétricos, a seu ver, melhorando a aparência da cidade. Reconhecia porém que ninguém percebera seu esforço.

único abrigo naquele lugar tão inóspito.

É importante frisar que este espaço (do “acampamento”/“invasão”) guarda semelhanças com o de um loteamento. Trata-se de um ícone do espaço maior, do espaço que se visa para o futuro.¹ Como qualissigno não se aplica ao espaço da invasão qualquer critério de verdade. Este ícone se estabelece tão somente a partir de uma relação metonímica com o futuro possível. O espaço da “invasão” é portanto conformado a partir deste referencial maior (ou o todo) que é o loteamento. Nas palavras de Peirce, o que ocorre com este espaço é “sua efetiva modificação pelo objeto” (Peirce, 1977: 52), no caso, o lote almejado.

Algumas mulheres lavavam suas roupas, outras davam banho em suas crianças. Uma delas penteava os cabelos da meninada. Os piolhos, também ícones daquelas agruras, não me permitiam compor um quadro idílico de suas experiências. Benedito demonstrava estar sentindo um grande mal-estar em circular de modo tão displicente por entre as “casas” daquelas pessoas. Estávamos sendo agressivos. Nos retiramos, não sabendo ainda que as cenas de violência daquela tarde haviam apenas começado com nossa ronda.

Depois de caminharmos pelo local do “acampamento”, nos dirigimos ao prédio contíguo, onde funcionavam algumas outras “divisões”. De lá as famílias confinadas obtinham a água que as vi usando. Água que, como a terra, é também um objeto de disputa neste lugar. Carros pipa eram abastecidos no açude, que fica mais ao fundo da chácara. Benedito me mostrou o resultado de uma erosão na represa: água barrenta e em menor volume. Segundo ele, este “crime ecológico” fora cometido intencionalmente pelo administrador, que não queria mais “ver o povo, a meninada, tomar banho no açude”. Os carros pipa saíam a molhar as ruas da cidade, com o objetivo de “baixar a poeira”.

Benedito ia me apresentando para as pessoas com as quais cruzávamos, dizendo que eu era uma “mestre” que estava ali para “estudar o recanto”. A maioria dos funcionários não se impressionou muito com minhas insígnias. Diria mesmo que alguns ficaram desconfiados com minha presença. Sem dúvida, o fato de eu estar circulando com Benedito não me colocava numa posição elevada de prestígio, talvez por isso ele não tenha me levado ao gabinete do administrador. Encontramos com Daniel e juntos fomos ter com o administrador.

Logo à entrada do prédio principal, onde fica o gabinete do administrador, chamou-me a atenção um grande mural repleto de propaganda do governo. Havia ali inúmeros cartazes de “utilidade pública”. Mas, o que mais me intrigou foi um folheto onde constavam os pré-requisitos exigidos às pessoas que quisessem se inscrever na “distribuição de lotes”.

Para se tornarem “proprietários”², os demandantes por lotes (“invasores” ou não)

¹ “Qualquer coisa, seja uma qualidade, um existente individual ou uma lei, é ícone de qualquer coisa, na medida em que for semelhante a essa coisa e utilizado como um seu signo ...” (Peirce, 1977:52).

² Vale ressaltar que isto não ocorre no ato do assentamento. Muito embora os termos/verbos empregados habitualmente sejam o *dar* e *receber*: o governo ou o governador *dá* um lote que deve ser **pago** por quem o *recebe*.

devem comprovar seu tempo de residência no Distrito Federal. Esta comprovação só se dá com “papéis”, como por exemplo, um boletim escolar, protocolos hospitalares ou contas de água, ou seja, sinais de que aquela pessoa, ou melhor, família, tenha mantido uma relação com o poder público local e, o que é fundamental, por um período maior ou igual a 5 anos.¹

Esta regra é ainda complexificada pela exigência do título de eleitor, ou seja, o demandante por lote, a pessoa que queira se tornar um morador do Distrito Federal *deve votar* no Distrito Federal². É importante ressaltar que o último item da lista, a saber, o título de eleitor, estava escrito à caneta e, segundo Daniel, aquela era a letra de Dona Yvone.

Dona Yvone é uma senhora negra, corpulenta, secretária do administrador regional. Em sua sala dois outros funcionários aguardavam por uma audiência com o administrador. Dona Yvone sugeriu que deveríamos marcar uma hora mas, mesmo assim, foi bastante simpática conosco. Como a sala era pequena acabei por ficar em pé junto à sua mesa. Pedi a ela algum prospecto do Recanto das Emas. Ela abriu uma das gavetas e vi que ali era guardada uma foto do administrador junto ao governador Roriz, de braços dados, no alto de um palanque, emoldurados por balões brancos e azuis, durante a primeira “distribuição de pães” realizada no Recanto das Emas após sua vitória.

A cor da fotografia me chamou atenção. Ambos, governador e administrador, vestiam camisas azuis, contra um céu cintilante. Nesta epifania bíblica seus sorrisos transmitiam uma sensação mais do que de vitória, de redenção. Fiz este comentário com Dona Yvonne. Ela não parecia uma mera correligionária ou militante de partido. Sua reverência ao governador denotava uma espécie de devoção. Acabei por associar esta sacralidade ao seu próprio modo de trajar. Naquele momento percebi que ela se vestia de azul, ou seja, a cor que, segundo ela, é “a predileta do governador”. Cor esta que tanto simbolizou sua campanha eleitoral, quanto as atuais propagandas do governo distrital e que, por sua vez, identifica a fidelidade de Dona Yvone ao Governador.

Sáímos de lá sem falar com o administrador. Fomos para a sala da Divisão Cultural, onde estavam Benedito e a secretária de Daniel. Benedito tocava violão. O expediente já chegava ao fim. Sentamos para conversar um pouco. Neste dia Benedito se lembrou do início dos anos 70, quando saiu de sua cidade natal, no interior do Maranhão e migrou rumo a Teresina. Em meio a sua boa prosa éramos contemplados com composições de sua autoria. Benedito teria muitas outras histórias para contar, mas todos nós tínhamos outros compromissos. Infelizmente o espetáculo de Benedito ficaria ofuscado pelo evento vindouro.

¹ Até 1994 governava Joaquim Roriz (PMDB). Assim, tamanho tempo de residência no Distrito Federal prova que estas pessoas não viveram apenas sob a égide do partido de oposição (PT) que governou de 95 a 98.

² No trabalho de campo que fiz no Paraná (Borges, 1999) observei uma prática similar: lá os serviços públicos (municipais) de saúde exigiam do enfermo a apresentação do título de eleitor para a realização do atendimento médico. A cada município dizia respeito apenas os seus próprios doentes.

A ferro e fogo: o evento

“toutes ces expressions collectives ... ce sont plus que de simples manifestations, ce sont des signes, des expressions comprises, bref, un langage ... (ces cris) ce sont comme des phrases et des mots. Il faut les dire, mais s’il faut les dire c’est parce que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres, puis qu’il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C’est essentiellement une symbolique” (Mauss, 1985: 278)

Estávamos já de saída quando um *rumor* nos engolfou. Passava das seis horas da tarde e minha expectativa naquele momento era tão somente, depois de oferecer uma carona a Benedito e Daniel, retornar para casa. E é exatamente este caráter a um só tempo inesperado e plausível que sustenta a eficácia do rumor em manifestações de massas. Embora ninguém possa prever absolutamente nada, instala-se repentina e coletivamente uma expectativa, mesmo que tácita, de que algo particular acontecerá e, o que parece fundamental, todos se sentem compelidos a se embrenhar neste universo “desconhecido” (Tambiah, 1996:53).

Aos ouvidos de Benedito, e aos de nenhum outro de nós que juntos estávamos, chegou a notícia de que “a polícia estava vindo”. Antes de nos encaminharmos desabalados ao palco dos acontecimentos, num instante ínfimo, Benedito perguntou-me se eu desejava realmente ir até lá. Não titubeei, mas percebi que este zelo por minha integridade (física ou moral) denunciava minha condição de estranha, de alguém que poderia não estar acostumada àquelas cenas e que por isso certamente levaria um choque.

Saímos em passos rápidos. Sequer cinquenta metros nos afastavam do local do confinamento. Chegamos ladeados pelos carros da polícia. Como previra Benedito, neste momento fiquei aterrorizada. Aquelas famílias pareciam e continuaram a me parecer tão indefesas, que a histriônica e violenta chegada dos carros da polícia me eram inconcebíveis.

Vários camburões desceram a rua de acesso à chácara. A velocidade com que os carros vinham nos encobriu com uma nuvem de poeira. Esta lufada de terra, índice nítido da autoridade estatal de que estavam imbuídos os policiais, marcou triunfal e violentamente o início deste ritual de terror e apreensão. A massa fervorosa, apesar do medo, assistiu impávida àquela abrupta e ao mesmo tempo aguardada aparição. Ao descerem dos carros, engatilhando suas armas, os policiais encontraram a multidão, turvada por um vermelho de pó e crepúsculo, unida pelo burburinho, mas dividida em grupos solidários bem definidos.

Dona Yvone já estava por lá quando chegamos. A secretária do administrador servia como sua porta-voz, cercada por um séquito de funcionários hierarquicamente inferiores, mas igualmente escandalizados, com a ameaça dos “invasores”, que servira de estopim para o chamamento da polícia.

Este grupo se diferenciava dos ameaçadores e ameaçados miseráveis, a tal ponto que chegaram a desafiar jocosamente os policiais. Algum deles falou: “Vocês, chegando assim, até parecem perigosos!”. E, num só fôlego, começaram a justificar a vinda da

polícia: “O administrador não os havia expulsado do interior da administração, mesmo depois de o terem ameaçado. Como então estes ousavam atemorizarem ainda mais os funcionários da administração, dizendo que iriam atear fogo no local?”.

Alguns poucos, como nós, ficaram afastados, curiosos.

Pessoas que diziam já possuir um lote se posicionaram junto aos “invasores”. Eles estavam ali “dando um apoio para os companheiros”. Segundo Dona Yvone, o que eles estavam fazendo ali era *política*: “Aqui não é lugar de fazer política!”.

E, finalmente, os próprios “acampados” ou “invasores” — aproximadamente 20 famílias às quais o Governador Joaquim Roriz prometera “dar uns lotes” e que, “por razões não muito claras”, foram preteridas e jogadas com seus parques pertences no pátio da Administração Regional.

Estas razões não muito claras passaram a ser indexadas lentamente com a crescente tensão que teve lugar nesta ocasião. Os policiais dirigiram-se diretamente a um homem não “acampado”, que, em suas próprias palavras, estava ali “dando uma força”. Este homem trazia junto ao peito uma pequena estrela metálica, vermelha, com a sigla PT (i.e. Partido dos Trabalhadores), ou seja, trazia consigo um símbolo da oposição, daqueles que “fazem política”.

Portar esta estrela, vermelha sobretudo, fazia parte do processo da *self characterization* deste sujeito (Crapanzano, 1992a). Toda sua performance ia no sentido de afrontar os funcionários do governo, do outro partido, da outra cor. De uma e outra parte, através desta estrela, ocorria a satanização do inimigo (Tambiah, 1996). Se, por um lado, este homem insultava os demais ao ostentar sua filiação partidária, por outro este símbolo acabava sendo constantemente ressacralizado pelas ofensas dessacralizadoras de seus inimigos.

Talvez as conclusões de Palmeira (1996) acerca da dinâmica política em pequenos municípios possam iluminar nossa interpretação neste ponto. *Fazer política* não é mau ou poluidor em si. A prática da “invasão” só é considerada política quando realizada pelo Outro, pelo inimigo, num tempo e espaço ilícitos. Percebemos assim que, fazer política fora do tempo da política, ou “ano da política”, desloca esta ação para o espaço da ambigüidade (Douglas, 1972; Leach, 1992).

É importante ressaltar o quanto este evento é completamente marcado por estes paradoxos e ambigüidades. Primeiramente, me questioneei, como é possível ser “invasor” de um prédio ou território que é “público”? Mas, sim, é possível. Ser “invasor” é estar na liminaridade. Invade-se um espaço ao qual não se pertence e, neste momento, já não se está mais no lugar ao qual se pertencia. Como nos fala Leach: “Os marcadores das linhas divisórias caracterizam-se pela ambigüidade implícita e por constituírem uma fonte de conflitos e de ansiedade”. Ainda seguindo Leach, “a permanência em cada um dos status origina um período de tempo social, dotado de duração social, mas a transição é assinalada pelo ritual” (1992: 50 *et passim*).

Depois de pedir explicações ao homem portador da estrela, o policial (usava óculos escuros e uma jaqueta preta onde se lia em amarelo: polícia civil) conduziu-o para longe da massa. Sem poder escutar sobre o que falavam, percebia-se apenas sua exacerbação gestual. Um jovem policial (trajando uma camiseta branca da academia de polícia) tentava polidamente esclarecer junto à multidão de quem afinal havia partido a ameaça. Este policial jovem, em processo de formação, se encarregava de realizar uma espécie de enquete com a multidão, enquanto seu colega, “experiente”, conduzia o outro porta-voz a um improvisado interrogatório.

Segundo o jovem da academia de polícia algum “invasor” ameaçara atear fogo numa Kombi que transportava funcionários da Administração Regional¹. Em poucos minutos este alguém incógnito se transformou em uma mulher invasora. Uma mulher que ameaçara sozinha a vida de vários funcionários do governo algumas horas antes.

Ninguém na multidão se fixava em dar respostas às perguntas dos policiais, às acusações de Dona Yvone. A mulher “terrorista”, que ameaçara a vida dos funcionários, não estava ali, talvez nunca tenha estado. O importante é que através dela se falava de muitas outras coisas. Ela era o terceiro elemento que transformava aquela relação brutal de binariedade em diálogo², que estabilizava as trocas lingüísticas que ali tinham lugar, ao mesmo tempo em que se transmutava em símbolo daquele conflito.

Nesta situação específica, a posição de terceiro peirceano foi ocupada ainda por outros e distintos *performers*. A ameaça de atear fogo investia-se de sentidos distintos dependendo de quem a interpretava, de quem emprestava ao fato cru sua consciência cognitiva e poder prescritivo. No momento em que os policiais inquiriam os “acampados”/“invasores”, os funcionários da administração sustentavam o diálogo, através de uma peculiar tradução dos acontecimentos prévios³ e assim sucessivamente, numa alteração contínua das posições (interrogado, interrogador e acusador/tradutor) deste tripé comunicativo.

¹ Tomo a liberdade de fazer uma analogia deste episódio com os descritos por Tambiah em *Leveling Crowds*, onde uma das armas fundamentais dos *riots* é o fogo: “... these actions, which seem to be at the negative pole of reciprocity between self and other, also imply an extreme cannibalistic form of the fusion of self and other, and the obliteration of the dyad. The obliteration of the body of the victim by fire, cremation, simultaneously removes all evidence of the killed and the killer. A double anonymity is sought.” (Tambiah, 1996: 275)

² Segundo Peirce, “no mundo da experiência há um elemento que é a força bruta”(1977:23), este hábito que nos faz agir sem lançar mão da razão. Esta *força*, em suas palavras, “é quase binariedade pura” (1977:23). Nos casos onde impera a binariedade falta um terceiro elemento que mostre resistência a esta *força*.

³ Não se trata aqui de um intérprete que ilumine, mesmo que ampliando o escopo de reflexão, a conversa (como vemos em Crapanzano, 1985). Também Daniel (1996) traz o caso de um tradutor que deturpava em juízo o que um depoente tamil declarava. Presenciando tal arbitrariedade Daniel se manifestou a favor do homem tamil. O juiz julgou inconveniente tal intervenção, no entanto mais uma pessoa da platéia apontou para os erros cometidos pelo tradutor. De lá em diante este tratou de traduzir as palavras do depoente *ipsis verbis*.

Num lugar como o “recanto”, onde o senso comum apregoa a quase total ausência do Estado, este grupo de pessoas estava naquele momento cercada pelo Estado. Por todos os lados: pisavam sobre o solo da Administração Regional, ouviam, olhavam e falavam com policiais e funcionários públicos. O Estado surgia a suas frentes de modo alegórico, exacerbado, numa intensidade insuportável. Muitas pessoas “se descontrolavam”.

A massa lembrava, neste palco à beira da esquizofrenia (Bateson, 1973), de uma outra mulher que, grávida, foi espancada pela polícia. Os homens desempregados há anos reclamavam de ter de “ficar todo o tempo por ali”, a fim de zelar por suas famílias, porque a polícia “os agredia daquela forma”. Eles falavam isoladamente, “estou desempregado”. Mas a fala de um seguia à fala de todos os outros. Por fim, todos são desempregados.

Este procedimento de self characterization nos é mais revelador que a existência de um texto primitivo (Crapanzano, 1992b), de uma verdade fundadora. O fundamental destas falas se extrai de sua indexicalidade, do contexto em que eram performadas, ou, como estas pessoas se dis-punham naquele jogo¹. O que menos importa neste caso é se estes homens e mulheres já foram empregados ou não. Se votaram no Governador Roriz ou não. Em suas lamentações estava implícito o sentido de uma pessoa “decente”, honrada, mas que não tem emprego porque deve dedicar-se à conquista do lote e vice-versa. Enfim, nenhum deles possui outro capital senão a capacidade de “aperrear”, de fazer barulho, de ameaçar, ameaçar quebrar, colocar fogo e, a pior ameaça, não voltar a votar naqueles políticos ou, mais especificamente, no Governador.²

Esta última ameaça não pode ser compreendida, neste caso, se nos atermos apenas à sua dimensão referencial (Jakobson, s/d). A maioria das pessoas que ali estavam não poderiam voltar a votar porque nunca votaram naqueles políticos. Talvez estivessem ali exatamente por isso, sendo sacrificadas por sua relação com a dimensão profana da política, representada e refletida no Outro, o Outro que *faz* política fora dos espaço e tempo adequados.

Quando falavam de sua luta por lote, o emprego mais freqüente era do termo *gente*: “a gente estava lá ... a gente foi trazido pra cá feito bicho ... a gente não tem água, nem luz aqui ... a gente passa frio ...”. Esta solidariedade chegava ao ápice do distanciamento e revolta quando o sofrimento se abatia sobre as crianças: “os meninos não vão à escolas ... os meninos estão passando fome”.

¹ Crapanzano (1994) lança mão do termo dis-play para tratar desta construção contextual e fragmentada do *self*.

² Este era o caso de um jovem negro, petista, nascido no Distrito Federal, que não votou em Joaquim Roriz, mas cuja família sempre o fizera e por isso jamais “recebera algo em troca”. Seu lote e seu emprego haviam sido obtidos no governo anterior. Por “viver uma situação privilegiada”, ele estava ali ajudando os “companheiros”.

Este caso nos impele mais uma vez a uma reflexão sobre a noção de tempo e sua relação com a política. O que significa “sempre ter votado em Roriz”? No Distrito Federal houve até hoje apenas três pleitos para governador, no primeiro e no terceiro tendo sido eleito Joaquim Roriz, do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) e no segundo, Cristovam Buarque do Partido dos Trabalhadores (PT).

A conversa entre o policial civil e o homem da estrela acabara. Este último disse que o policial o ameaçara, mas ele não iria embora por isso. Os próprios invasores, seus “companheiros”, começaram a lhe dar conselhos. Sugeriram que ele “voltasse para sua casa”, que “sua mulher o esperava”, que ele “tinha família e filhos”, que “todos ali sabiam se virar”. O homem porém não aceitava tais ponderações. Não iria “baixar a cabeça”. O que ele estava fazendo “não era um crime”. Tudo isso “só porque ele era petista”. Ninguém o faria “desistir” de suas convicções. “Nem à força”. Ele fora designado para “auxiliar aqueles companheiros”.

Os insultos que vinham de todos os lados se deram naquele momento. Não podemos inferir que corresponda à cada um destes personagens uma identidade única. É possível afirmarmos apenas que suas enunciações se ancoram num repertório cultural comum. Neste sentido tais acusações verbais possuem um valor saussureano, ou seja, são valores contextuais¹. Estes valores, por não serem essenciais ou morais, encontraram seu significado nesta troca performática específica,² onde todos os envolvidos aderem tanto com sua razão, quanto com seus sentimentos.

O clima de terror começou a perder sua força. Após quase duas horas a poeira já baixara. Os policiais se foram. O jovem da Academia de Polícia visivelmente frustrado com sua impotência diante da massa fervorosa. Todos os emblemas de autoridade que portavam não surtiram efeito por não serem gramaticais naquele contexto. Mesmo não tendo propriamente “perdido a cara” (Goffman, 1996), ninguém se sentiu protegido por regras comuns de comunicação.

Logo em seguida, os funcionários da Administração Regional se afastaram da turba. A noite fria começava a cair. Conteí com a compreensão de Benedito, Clara e Daniel. Eu estava absorta, paralisada e eles não me sugaram abruptamente daquele estado. Apenas se afastaram um pouco, me deixando próxima dos “invasores”. Já não havia mais outros estranhos por ali. Então, aqueles homens e mulheres passaram a se dirigir a mim, me pediam apenas que os escutasse. Até aquele momento creio que, mesmo notada, minha presença não significava muito, pois estava fora de contexto .

Fiquei imóvel no local onde há poucos instantes fervia sangue e ricocheteavam insultos. Ao olhar para cada um daqueles rostos e ouvir fragmentos da história particular de cada família me senti desafiada. Porém, naquele momento, tudo o que pude foi acolher

¹ Lançando mão da linguística saussureana, Sahlins abre sua obra afirmando que a significância de uma forma simbólica depende da co-presença de outras. Mas, mais do que o encontro, o que Sahlins privilegia é a interpretação mútua. Para ele, “circumstances have no existence or effect in culture except as they are interpreted. And interpretation is, after all, classification within a given category” (1981: 6).

² Segundo Stanley Tambiah, a eleição da perspectiva *semiótica* ou *performativa* para a análise de rituais se justifica basicamente porque esta [ilumina] “the extent to which riots and associated contexts of collective violence are routinized, ritualized and draw on the public culture’s repertoire of presentational forms and practices; it also sensitizes us to the dynamic, elaborative, creative, constructive, and invented features of public events, by which participants relate to and address current issues and causes of contextual relevance and contingent and emergent circumstances, and also encounter unexpected open-ended outcomes.” (Tambiah, 1996: 222).

com carinho aqueles lampejos de experiência que o grupo de demandantes por lotes compartilhava comigo. Por explicitarem seus vínculos com o partido de oposição (PT), estas pessoas acreditavam que estavam sendo “sacrificadas”, “desafiadas,” impelidas a “desistir”. Percebi que a grande maioria delas não preenchia os pré-requisitos que eu havia anteriormente visto, arrolados naquele cartaz à entrada da Administração Regional.

Quando demonstrei compreender suas histórias, todos sacaram de seus bolsos papélinhos onde se lia o nome do chefe de família (homens em grande maioria, mas algumas mulheres também) e o “número” de seu “processo” ou “inscrição”. Para aquelas pessoas, estes papéis deveriam ter lhes garantido um lote, após a remoção, e isso não aconteceu. Papéis sem qualquer timbre, escritos à caneta, frutos de um “cadastramento dos invasores”, eram carregados como amuletos, como provas sagradas. Estes papéis, apesar de sua suspeitada ineficácia jurídica, funcionavam como ícones, ícones de uma luta por reconhecimento¹.

Conclusão

“Recognition is, in Peirce’s scheme, an iconic function: literally, cognizing again ... recognizing is not only cognizing something that was but something that might be as well. Such recognitions invoke a past as much as they chart but a future ...” (Daniel, 1996: 102)

É importante salientarmos que o evento aqui analisado constitui-se como tal também para os nativos. Não se trata de algo corriqueiro. Nem de forças habitualmente veladas que explodem paulatinamente. Somente na própria seqüência do ritual as relações de poder se mostram realmente assimétricas. Uma ameaça de prender fogo no carro onde estava uma equipe de funcionários da administração regional, feita por uma mulher “invasora”, desestabiliza uma pretendida “ordem”. A ira de uma das partes despertou a fúria da outra, que recorreu ao aparato repressivo do Estado para restituir o estado das coisas. A chegada da polícia ordenou de tal modo o espaço físico da “invasão” que ali se criou “um contexto metafórico para a ‘dramatização’ ” (Leach, 1992: 60) destas tensões latentes.

Esta experiência de enfrentamento, por sua densidade, nos coloca diante de um encontro evitado a todo custo: o encontro com a fúria das massas (Tambiah, 1996). Diferentes mundos, que cremos separados por abismos intransponíveis, se colocam assim face à face. E nisto incluo o meu próprio mundo. É preciso lembrar que não apenas “assistimos a um ritual” mas, sobretudo, “tomamos parte em rituais porque é a nós mesmos que queremos enviar mensagens coletivas” e, assim, *dizemos coisas a nós próprios* (Leach, 1992: 63 *et passim*).

Nos casos em que não temos acesso à história ou trajetória pregressa de cada participante individual de um ritual, podemos extrair do conjunto de atos uma mensagem

¹ Acerca de uma ética do “reconhecimento” ver Cardoso de Oliveira (1999).

significativa a respeito da sociedade em questão. Se a efervescência ritual nos brinda com signos em profusão, de sua repetição e cadência podemos depreender uma forma estrutural, ou melhor, uma chave metonímica ou metafórica para a cosmologia que orienta o próprio evento, pois nos rituais a sociedade (se) faz e ao (se)fazer,¹ comunica algo (Leach, 1992).

Benedito estava coberto de razão. O impacto deste evento culmina agora com minha própria opção por analisá-lo. Talvez por ter sido traumático, o choque daquelas horas me desafiou. A impressão deixada torna-se agora texto.² A partir daquele momento compreender o estranho tornou-se imperativo. Já não se tratava mais de um mero caso de exotismo, distante. A diferença me interpelava. Como explicar aquele encontro inusitado?

O evento analisado é limitado e, é preciso notar, este limite não é apenas empírico, mas também construído etnograficamente. Não se trata de um “recorte” da realidade, mas de uma aproximação do olhar a um setor mais denso do universo nativo: um tempo/espaço onde há uma intensificação e aceleração de processos sociais (Tambiah, 1996). Nesta aproximação, a subjetividade antropológica é convidada a trabalhar. Tal subjetividade não é propriamente intimista, mas relativa a um sujeito, sensível com certeza, mas fundamentalmente de conhecimento.

Eventos públicos como o aqui descrito condensam a vida ordinária. Mesmo que marcada pelo simulacro (Tambiah, 1996), pelo distanciamento relativo que a encenação de um drama social exige, a concentração de performances nos informa sobre o repertório cultural que está sendo acionado pelo grupo. E, é este repertório a primeira porta de acesso que temos à cosmologia nativa.

Se as terras do cerrado parecem infinitas e as levas de migrantes também, uma associação se impõe, por ora ainda de modo um tanto espontâneo: interesses comuns parecem viabilizar tanto a expansão das massas, quanto a expansão do poder político. Ao que parece, estes fenômenos andam de mãos dadas. A terra pública é “invadida”, ocupada, para depois ser “loteada”. A invasão, esta ocupação “caótica” do espaço, é reprimida violentamente pelos aparatos militares do Estado, ou seja, é ordenada. Algo aparentemente anômico como a *grilagem* é completamente gramatical e mesmo necessário para a expansão do Estado, num momento em que este ainda não pode se fazer presente institucionalmente.

¹ Neste sentido, tomo de empréstimo a idéia orientadora da obra de Austin, ou seja, que toda comunicação se trata de uma ação. Uma ação que somente adquire sentido quando obedece a convenções legítimas, às quais todos os envolvidos num *ato de fala* aderem (Austin, 1962: 15).

² Crapanzano (1994) retoma o conceito freudiano de (Ein-)Druck, ou seja, impressão no sentido tipográfico. Segundo Crapanzano este termo se torna indispensável para a antropologia que queira retomar e interpretar situações traumáticas (seja para o nativo, seja para o antropólogo). Para Freud o trauma causa uma impressão, uma textualização mentada. A repetição ou reprodução contínua de um trauma (reproduzieren) pode portanto gerar uma espécie de deturpação do original, por isso a busca freudiana da ab-reação, da lembrança não mediada pelo controle consciente, ou ainda, da interpretação dos sonhos. Este temor de Freud se ilustra, por exemplo, com as teses dos frankfurtianos sobre o caráter evanescente da cultura de massas. Crapanzano se opõe a Freud ao afirmar que nem toda a repetição (wiederholen) se trata de uma reprodução (reproduzieren), ou seja, nem tudo o que é repetido perde seu valor original.

Uma conjugação praticamente messiânica de *massa* banida e *terra* prometida ampara, portanto, a própria expansão das relações de poder político no Distrito Federal. A força dos políticos deixa de ser exclusivamente temporal, na medida em que estes detêm o poder de *dar* terras e, não qualquer terra, mas uma *terra prometida* em campanha.

Neste universo o terror surge como uma forma de comunicação e mobilização (Tambiah, 1996: 25) que, por seu caráter abjeto (*evilness*) nos desafia à compreensão. Terror que pode ser um modo peculiar de conduzir a política, revelando-nos quiçá uma certa dimensão sacrificial da mesma. Por fim, o lote se revela como a moeda de troca por excelência, movimentando, neste contexto, um círculo de reciprocidade em que as relações políticas (e eleitorais) e a própria cidade se expandem concomitante.

Bibliografia Citada

- AUSTIN, J. L. . 1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- BATESON, G. 1973. Double Bind. In BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. London: Paladin.
- BORGES, A. M. 1999. *A cada passo: um estudo de redes e faccionalismo político num assentamento de atingidos por barragem*. Dissertação de Mestrado. Programa de pós Graduação em Antropologia Social, UFRGS.
- BRUMEN, B. 1998. Grenzen, lokale Identitäten und interkulturelle Kommunikation im istrianischen Dorf Sv. Peter. In: Giordano, Christian *et al.* (ed.) *Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat*. Berlin. Waxmann Verlag.
- CARDOSO de OLIVEIRA, L. R 1999. Lealidade e Eticidade nas Pequenas Causas. *Série Antropologia* 265. Brasília: Universidade de Brasília.
- CRAPANZANO, V. 1992a. On self characterization. In CRAPANZANO, V. *Hermes'dillema & Hamlet's desire: on epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- CRAPANZANO, V. 1992b. Text, Transference, and Indexicality In CRAPANZANO, V. *Hermes'dillema & Hamlet's desire: on epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- CRAPANZANO, V. 1985. *Tuhami: portrait of a moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CRAPANZANO, V.1994. Kevin: on the transfer of emotion. *American Anthropologist*, vol.96, n.4: 866-885.

- DANIEL, E. V. 1996. *Charred Lullabies: chapters in an anthropography of violence*. Princeton: Princeton University Press.
- DISTRITO FEDERAL. 1998. Banco de Dados do DF . Serviço de Estatística.
- DOUGLAS, M. 1972. Pollution. In Lessa, W. & E. Vogt (eds.) *Reader in comparative religion*. New York: Harper& Row.
- GOFFMAN, E. 1996. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- JAKOBSON, R. s/d . *Lingüística e Comunicação*. São Paulo: Editora Cultrix.
- LEACH, E. 1992. *Cultura e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- MAUSS, M. 1985. *Œuvres*. Tome III. Paris: Minuit
- PALMEIRA, M. 1996. Política, facções e voto. In PALMEIRA, M. E GOLDMAN, M. *Antropologia, voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PEIRANO, M. G. S. 2000. A análise antropológica de rituais. *Série Antropologia 270*. Brasília: Universidade de Brasília.
- PEIRCE, C. S. 1977. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- SAHLINS, M. 1981. *Historical metaphors and mythical realities*. Michigan University Press.
- SAUSSURE, F. 1971. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.
- TAMBIAH, S. J. 1985. A performative approach to ritual. In TAMBIAH, S. J. *Culture, Thought, and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAMBIAH, S. J. 1996. *Leveling Crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- VALLADARES, L. 1981. Relatório Ceilândia. In VALLADARES, L. *et al* *Experiências Comunitárias em assentamentos de baixa renda*. Rio de Janeiro:BNH/IUPERJ.

**Tornar-se Gerente na Administração Pública Federal:
Análise de um Ritual**

Cinthia M.R. Oliveira

Contexto

"O reordenamento da atuação governamental sob a forma de *programas*, agregando, por objetivos, projetos, atividades e demais ações do Governo, tem por finalidade melhorar os resultados da administração e dar maior transparência à aplicação dos recursos públicos".¹

O Avança Brasil é o “nome fantasia” dado ao Plano Plurianual 2000 — 2003 do governo federal brasileiro, o PPA, como é chamado simplesmente². O Plano é composto de 365 programas elaborados para responder a problemas nacionais. O levantamento dos problemas nacionais foi feito por um estudo denominado Estudo dos Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento³. Cada um dos problemas apontados pelo estudo mereceu um programa e cada programa pode conter uma série de projetos — também chamados de ações. Em resumo: há 365 programas e 4.000 ações.

Para gerenciar os programas foram nomeados 358 gerentes, com a publicação dos nomes de gerentes e de programas do Avança Brasil, no Diário Oficial da União.

Nomeados os gerentes, o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MOG) se propôs organizar uma série de encontros, dividindo os 358 gerentes em grupos de 30, em média, o que fez 11 grupos. Cada grupo deveria participar, na Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), de 2 dias de atividades, o “Seminário Gerenciamento de Programas Avança Brasil”. Para os que estavam trabalhando com o governo, especial

¹ MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO, 1999: 10. *Manual de Elaboração e Gestão*, PPA 2000. Brasília, 1999, p.10.

² Houve, no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso, um outro Plano Plurianual que foi chamado Brasil em Ação.

³ O estudo identificou nove eixos, conforme apresentados no anexo 1 - Figura A.

mente junto ao Ministério de Planejamento Orçamento e Gestão (MOG), o PPA é um tema que vem sendo discutido já há algum tempo.

Na ENAP sua presença já se fazia sentir, principalmente porque a ENAP tem como tarefa disseminar os conceitos da gestão empreendedora, como entendidos pelo governo, na figura do MOG.

Como um desdobramento do tema PPA, a ENAP promove cursos para secretarias do MOG e, de modo concomitante, participou da organização do que viria a ser o Seminário Gerenciamento de Programas Avança Brasil, fornecendo as dependências para a realização do evento e algumas ações de suporte. O programa a ser realizado nos dois dias de seminário foi de responsabilidade do MOG, assessorado por consultores, inclusive representantes do capítulo de São Paulo do Project Management Institute (PMI).

O Gerente de Programas

"A indicação dos gerentes, pelo Ministro de Estado, até o dia 24.09.1999, é uma etapa fundamental do Avança Brasil. A qualidade das pessoas é que fará a diferença na atenção dos resultados estabelecidos pelo Plano. O gerente é um agente de mudança. Sua missão é mobilizar esforços dos diversos parceiros, em sintonia com os anseios da sociedade, mediante: articulação de recursos, esforços e informação; estímulos à motivação e à cooperação; orientação para a eficácia e para a eficiência das ações".¹

O gerente de programas é uma novidade na administração pública federal. Ele e sua equipe são os principais atores da "gestão empreendedora". Espera-se do gerente de programa que seja empreendedor e, para sê-lo, ele deve ser o sujeito de inúmeros qualificativos. O primeiro deles é autonomia.

Até há bem pouco tempo, uma das expectativas em relação ao servidor público era que não quisesse criar nada, que seguisse as normas; agindo assim estaria desempenhando corretamente o seu papel². A alteração do perfil do servidor — realçando características decorrentes de sua autonomia, como senso de oportunidade, flexibilidade, liderança, capacidade de trabalhar em equipe, capacidade de lidar com conflitos, capacidade de conjugar tarefas rotineiras e atividades extemporâneas — não pode ser feita "por decreto".

A gestão empreendedora implica mudanças em, no mínimo, três aspectos:

¹ MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. *Indicação do Gerentes*, Plano Plurianual 2000 -2003. Brasília, 1999, p 1.

² Faço aqui uma simplificação grosseira do ethos da burocracia à brasileira, apenas para contrastá-la com a "nova ordem" administrativa.

- 1º) na gestão de si mesmo — ou autogerenciamento;
- 2º) no gerenciamento de equipes¹ e
- 3º) nos instrumentos de gestão empreendedora.

Organizados esses aspectos em triângulo, no seu centro está o gerente empreendedor, um novo ser com uma nova tarefa: levar a cabo a implantação de um programa, ou seja, "um instrumento de organização da atuação governamental que articula um conjunto de ações que concorrem para um objetivo comum preestabelecido, mensurado por indicador, visando a solução de um problema ou o atendimento de necessidade ou demanda da sociedade"².

Ou seja, cabe ao gerente realizar as ações correspondentes às novas idéias norteadoras das ações governamentais: empreendedorismo, qualidade, administração voltada para resultados; implementar o desenvolvimento sustentável. Como sujeito, o gerente deve transformar palavras em ações.

Mas para que ele possa realizar, agir, é preciso também transformá-lo, isto é, "transformar" o antigo servidor público num gerente empreendedor. Considerando essa necessidade, o governo federal preparou este evento, o Seminário, como primeira medida propiciatória de implementação de suas ações. Eis que, organizando um evento, um seminário, um *workshop*, ou qualquer outro nome que se lhe queira atribuir, a administração pública federal terminou por organizar um rito, pois como diz Tambiah: "*I am persuaded that human beings everywhere commonly structure certain events which they consider important in a similar way, events which we can recognize as ritual, and that there are good reasons why they should do so*" (Tambiah 1985: 125).

Construindo um ritual

"Rituals tend to take a certain form wherever and whenever they occur in human societies. (...) I am aware that within a single society, as well as between societies, rituals can vary in their degree of formalization, in their openness to context and contingent demands and meanings, and in their use of multiple media - word, music, dance" (Tambiah 1985: 125).

Na segunda-feira, 25 de outubro de 2000, antes de 9 horas da manhã, o auditório da ENAP começava a receber os atores envolvidos na realização do Seminário.

Lá estavam os servidores da Secretaria de Planejamento do MOG — dirigentes e observadores — juntamente com a representante da Secretaria de Gestão do mesmo minis

¹ Para haver equipes é preciso transformar os grupos de trabalho em equipes de trabalhos, ou *teams*.

² MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. *Manual de Elaboração e Gestão*, PPA 2000. Brasília, 1999, p.24.

tério, a presidente da ENAP, as consultoras da ENAP¹ e as recepcionistas. Todos à espera dos gerentes.

Havia sido criado um determinado contexto, escolhidos determinados alguns sujeitos e uma determinada audiência para a emissão de determinadas palavras — ou seja, estavam dadas as condições para que falar determinadas palavras fosse fazer alguma coisa².

Uma leitura rápida do programa do primeiro dia de atividades mostrava que o uso do tempo havia sido organizado buscando equilibrar dois momentos de emissão da palavra, no que diz respeito aos gerentes: momentos de ouvir e de falar³. Ou seja, haveria uma alternância entre silêncio e som. Restava saber o que seria dito e como.

Mas, a palavra-signo estava rodeada de outros signos. Um deles era o espaço. A apropriação do espaço, dividido entre auditório e salão de convivência já comunicava alguma coisa.

Um auditório que fala

"The garden is an especially salient feature, for it is the first apprehensible
signal that one is entering the ritual world"
(Kondo 1985: 293).

O auditório é um grande espaço retangular com um palco e um balcão. As paredes são brancas com detalhes em vermelho, reproduzindo as cores do logotipo da ENAP. O piso não tem desnível, o pé direito é alto e o palco é resguardado por cortinas vermelhas. Contra as cortinas fechadas havia uma tela para a projeção de transparências.

Este auditório estava organizado como se fôsse para uma convenção: as paredes estavam ornamentadas por enormes painéis. Do lado direito estava um grande painel com o logotipo⁴ do Avança Brasil: uma interpretação da nossa bandeira. Do lado esquerdo, havia um outro painel: o mapa do Brasil — dividido não por regiões ou por qualquer outra maneira tradicional de observação do território nacional. O painel expunha os Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento⁵.

¹ Observei o evento como consultora da ENAP.

² No sentido dado por Austin na obra *How to Do Things with Words*.

³ Diferentemente de outros rituais, não haveria música ou dança; a seqüência das ações lembrava mais a cerimônia do chá que um ritual andamanês.

⁴ Talvez Durkheim o tivesse chamado de emblema, mas sigo a definição de Peirce.

⁵ Vide anexo 1-Figura A. Aqui, ainda utilizando a classificação de Peirce sugiro que se possa perceber o mapa do Brasil como um ícone.

Observando a disposição desses objetos pelo espaço, o primeiro sentimento é de que sua qualidade de índices apontava em duas direções: por um lado, faziam pensar em convenção, em ordem¹, em eficiência — traduziam uma estética de qualidade; por outro lado, faziam com que aquele espaço se assemelhasse a um local diferente dos locais públicos, lembrava uma convenção num "hotel cinco estrelas", ou num outro lugar qualquer que pudesse ser utilizado para uma convenção da iniciativa privada, indicando que o ritual do PPA poderia ser inscrito como pertencendo (ou desejando pertencer) ao "sistema ritual" de um outro grupo específico da nossa sociedade: os gerentes da iniciativa privada².

Assim, uma vez que se atribua aos objetos o "poder de comunicar", talvez se possa também atribuir-lhes uma força ilocucionária, quando "falam" da iniciativa privada.

Primeiro dia - manhã

"The rite usually consists of a close interwaving of speech (in the form of utterances and spells) and action (consisting of the manipulation of objects)"
(Tambiah 1985: 80).

1. Para se falar dos fundamentos, fala-se da missão

"Magical acts, usually compounded of verbal utterance and object manipulation, constitute "performative" acts by which a property is imperatively transferred to a recipient object or person on an analogical basis" (Tambiah 1985: 60).

As primeiras falas foram de boas vindas aos gerentes. O apresentador explicou que naquele momento buscava-se criar "um ambiente de troca, um intercâmbio". Ao mesmo tempo, definiu que o objetivo daquela reunião de dois dias era a reflexão, era dar um "apoio para que o grupo sintasse à vontade para conversar".

Sem corresponder ao sentimento de "à vontade" expresso pela fala do apresentador, cada um dos gerentes se apresentou, dizendo seu nome, o órgão a que pertencia e o nome do seu programa.

As primeiras palavras do conferencista que iria apresentar os Fundamentos do Plano — que está apoiado nos conceitos da "gestão empreendedora" — não diziam

¹ A expressão "Avança Brasil" foi inscrita na faixa branca da bandeira do Brasil em lugar de "Ordem e Progresso".

² Para esclarecer melhor esse pertencimento posso utilizar o caminho de Saussure para distinguir as palavras dentro do sistema lingüístico: por negatividade e diferenciação, o que resolve o problema de sabê-lo diferente, mas apenas em relação ao que quer assemelhar-se, uma convenção da IBM, por exemplo.

respeito ao assunto: "Aqui, ninguém pretende ensinar nada a ninguém", reforçando o objetivo de proporcionar uma troca de experiências entre os gerentes, e também entre estes e os conferencistas

O conferencista explicou que não havia ali o intuito de ensinar, mas de transformar, de fazer com que aqueles "gerentes nomeados" se tornassem "gerentes empreendedores". Para isso, a estratégia do PPA estava alicerçada sobre esse tipo especial de gerente empreendedor — que é o agente de mudanças, realizador do processo de transformação por que irá passar a gestão do Estado. O gerente, com sua atitude empreendedora, "proativa", vanguardista, é o sujeito das mudanças indispensáveis: "Se não enfrentarmos as mudanças, não vamos atualizar o Estado brasileiro". E mudar é agregar valor para seu público-alvo, com menor preocupação com meios e maior preocupação com resultados. "Uma tarefa difícil, parte da missão dos gerentes. Cabe ao corpo de gerentes do Avançar Brasil ir construindo progressivamente as mudanças".

Algumas atitudes foram especialmente associadas ao conceito de gerente: a constituição de uma rede de comunicações — "Vocês se constituem em uma rede e não numa estrutura hierárquica". O relacionamento "horizontal", ou seja, *inter paries*, é uma das facetas do papel de "produtor de sinergias" atribuído ao gerente. O gerente é um administrador de conflitos, conflitos entre a estrutura hierarquizada das instituições públicas e o novo modelo gerencial, conflitos entre as atividades de rotina e as extemporâneas originadas no programa, conflitos entre os membros da equipe, etc. A missão do gerente é conciliar o plano vertical, hierárquico, estrutural e o plano horizontal, não hierárquico, não estruturado ou apenas rudimentarmente estruturado.

Aqui, o gerente é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Enquanto sujeito, deve agir de forma a garantir a força (ilocucionária) de seus atos; como objeto, instrumento a ser manipulado para que se possa realizar a transferência de sentido.

Utilizando o mesmo raciocínio de Tambiah, faço as seguintes equações:

<u>burocrata</u>	:	<u>gerente</u>	e	<u>gerente nomeado</u>	:	<u>gerente empreendedor</u>
processo		resultado		burocrata		proativo

2. Reapropriação do Brasil: um novo mapa

"... ritual's duplex existence, as an entity that symbolically and/or iconically represents the cosmos and at the same time indexically legitimates and realizes social hierarchies"
(Tambiah 1985: 155).

A próxima conferência apresentou o *Estudo dos Eixos Nacionais de Integração e Desenvolvimento*, explicando a metodologia utilizada para a superação de uma forma tradicional de ver o Brasil: através da divisão regional¹. Surge, a partir desse estudo, uma

¹ Apêndice 1 — Figuras A e B.

nova perspectiva para ver o território nacional; os eixos estabelecem novas bases espaciais — geográficas — para a percepção dos problemas de desenvolvimento do país. Passa-se a observar as relações entre pontos do território nacional: o fluxo de serviços e de relações pessoais existentes entre as várias cidades.

Pode-se dizer que apresenta-se ali um novo mapa do Brasil, para uma nova maneira de lidar com os problemas. As linhas de fluxo querem tornar visíveis outras dimensões além da infra-estrutura. O conferencista diz ser possível observar, no mapa, a dimensão social, a dimensão de informação/conhecimento, e a do meio ambiente. Os problemas são apresentados como tendo uma forma holística, relacionando outras dimensões com a infra-estrutura econômica. A unidade de referência deixa de ser a região, o estado, a cidade. A nova unidade é o *programa* que resolve um problema — esta é a base da nova ordenação do todo que é o Brasil. Para cada problema um programa, para cada programa, um gerente.

Novamente, é possível estabelecer algumas relações de semelhança. Desenvolvimento sustentável está para Brasil assim como programa está para o problema. Essas novas relações são expressas através de um novo ícone: o mapa do Brasil dividido em eixos. Eixo está para Brasil assim como gerente está para administração pública. Os dois representariam novos conceitos para lidar com antigas realidades.

3. Por pensamentos e palavras, atos e omissões

"Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)" (Tambiah 1985: 128).

O período da manhã do primeiro dia foi destinado às apresentações, à exposição dos Fundamentos do Avanço Brasil e à apresentação do Estudo dos Eixos. Para este tema tinham sido reservadas duas horas, divididas em três momentos: uma hora de apresentação, intervalo, mais meia hora de apresentação e meia hora para debate.

Durante esse período, a palavra apresentou-se basicamente de duas formas: oral e escrita. Embora não se tenha lançado mão de sons musicais, o recurso à imagem da palavra foi muito utilizado. A projeção de slides pelo *power point* trouxe, no estudo dos eixos, além dos mapas, gráficos que queriam simbolizar o "contexto" atual brasileiro.

A projeção de imagens, seja de outros objetos, seja das próprias palavras, apontava para um outro significado: o recurso ao *power point* parecia querer ser índice de qualidade da preparação da palestra. Curiosamente, a versão mais moderna da projeção de slides pelo computador chama-se *data show* e inclui efeitos quase televisivos de apresentação da informação. O uso desse recurso aproximava o seminário de uma "verdadeira" convenção (da iniciativa privada).

Pode-se dizer que esses recursos buscavam satisfazer "condições de felicidade" das ações que se pretende realizar. Além do recurso à imagem, os gerentes foram separados do seu "mundo profano" pelas pausas para o café. Se esses eram elementos perceptíveis, havia ainda um outro que traduzia outros elementos da semântica desse ritual, como uma redundância: a apropriação do espaço. Desde a chegada, os gerentes eram "orientados" no sentido de focalizar sua atenção nas ações que se realizariam naqueles dois dias. Seus corpos eram apropriados pelas seqüências do ritual.

4. Intervalo: pausa para o café

A cada intervalo todos saiam do auditório para a sala de convivência. Ali, havia uma mesa preparada para o *coffee break*, uma outra mesa com os telefones celulares dos gerentes e mais dois telefones fixos.

A sala é bastante ampla e possui diversos conjuntos de sofás dispostos em volta de mesinhas de centro, simulando uma sala de estar com vários ambientes. Nesse contexto, criou-se imediatamente, desde o primeiro intervalo, um clima de informalidade e de vivacidade, contrastando com a espécie de apatia que predominava no auditório. Então, foi possível perceber que muitos dos que ali estavam já se conheciam e que tinham muitas impressões para trocar. Era um momento de atividade, após 2 horas de imobilidade e atenção concentrada.

5. O gerente em debate

De volta ao auditório, a exposição do estudo dos eixos foi completada e seguida de um primeiro debate. Mas não houve debate propriamente dito, mas sim uma rodada de perguntas sobre o papel do gerente. O estudo dos eixos não levantou questões.

Os gerentes consideraram a "informalidade" uma dificuldade a ser superada para a implantação do programa, impondo dificuldades para captar recursos, e para movimentar-se na estrutura dos ministérios — seja para formar equipes, seja para pedir apoio do Secretário Executivo. Todas as respostas às perguntas fizeram menção aos atributos do gerente empreendedor.

Nessa primeira oportunidade de falar dada aos gerentes, através da elaboração de perguntas sobre os temas até ali abordados, o que se pode observar foi a diferença de "vocabulário" entre os palestrantes e os gerentes. Na verdade, essa diferença chama a atenção para o papel da linguagem no ritual, tal como abordado por Tambiah¹, que distingue três usos da linguagem no ritual:

1. as palavras são proferidas, mas não entendidas;
2. as palavras são proferidas e entendidas;
3. as palavras são ditas numa linguagem particular e não devem ser ouvidas.

¹ Ver capítulo 1 de Tambiah (1985).

Aqui, é o próprio sentido de entendimento que estaria em questão. Não foram palavras como "desenvolvimento sustentável", "gestão empreendedora", "parcerias", "eixos nacionais de integração e desenvolvimento" ou "integração plano-orçamento" que não puderam ser entendidas. Foi o seu significado, ou melhor, os efeitos (perlocucionários) que os palestrantes esperavam, representando o pensamento e expectativas do governo federal.

Utilizo a distinção feita por Tambiah entre ritos constitutivos e regulativos em que ele define os constitutivos como aqueles nos quais *"certain perlocutionary effects are presupposed by the illocutionary force of the acts and actually take place (...)"* (Tambiah 1985: 135), e considero que tais ritos contêm atos constitutivos cuja concretização dos efeitos (perlocucionários) esperados é incerta. A construção do ritual busca, então, formas verbais para que o ritual seja efetivo e os efeitos perlocucionários aconteçam. Essa primeira etapa de emissão de palavras cujo sentido não é compreensível, mas que se espera delas um efeito perlocucionário, revela tanto a palavra como uma "coisa" quanto os gerentes, recipientes para os quais se deseja transferir qualidades. Ainda segundo Tambiah, *"the rite of transfer portrays a metaphorical use of language (verbal substitution) whereby an attribute is transferred to the recipient via a material symbol which is used metonymically as a transformer"* (Tambiah 1985: 43).

Mas qual seria o símbolo material utilizado? Ouso dizer que o gerente seria uma expressão metonímica da administração pública federal e ele mesmo seria recipiente e símbolo material para transformar, talvez ainda mais que a administração pública, a própria ideologia do Estado.

6. Pausa para o almoço

A maioria dos gerentes e organizadores almoçou numa sala especialmente preparada para eles. Uma grande mesa, sem lugares marcados e o serviço *self service* pareciam favorecer um conagraçamento entre os participantes. De fato, durante o almoço, as pessoas puderam conversar informalmente, embora a mesa não se tenha transformado numa mesa de reunião familiar.

A tarde do primeiro dia: a experiência de um gerente (como a gente)

As atividades da tarde concentravam-se na explicitação de aspectos do programa. As seqüências tinham como estrutura o binômio apresentação e debate. Começando com a apresentação da "Concepção, Estrutura e Organização dos Programas do PPA", imediatamente após foi apresentada uma "Experiência de Gerenciamento de um Empreendimento". Após o intervalo, apresentou-se outro aspecto do "Plano: Integração Plano e Orçamentos da União".

1. Um gerente do Brasil em Ação conta sua história e fala da escuridão

O relato da experiência real de um gerente de um programa, que teve sérias dificuldades para alcançar os objetivos que lhe haviam sido propostos teve um efeito de descontração para o grupo. De todos os fatos descritos, o que mais vivacidade trouxe à narrativa foi a dificuldade de realizar a articulação entre os diversos órgãos envolvidos no programa: a luta solitária daquele gerente contra a forma tradicional de pensar da administração pública (a burocracia). Ele descreveu esse esforço dizendo: "Gastei muito sapato andando pela Esplanada". Essa metáfora foi apropriada pelo grupo não só no debate que se seguiu à apresentação do gerente, como também no dia seguinte.

No debate que se seguiu, o ponto alto foi a informação de que ele não dispunha de informações gerenciais fidedignas para a tomada de decisões. O gerente disse que tomava a maior parte de suas decisões "no escuro"; a luta também envolvia risco.

Segundo dia — manhã: conhecendo o pensamento do PMI

A primeira atividade na manhã do segundo dia foi uma apresentação feita pelo vice-presidente do Capítulo de São Paulo do PMI com o título: "Gerenciamento de Programas — O Estágio Atual". A apresentação de duas horas, com exibição de 45 slides, culminou com uma avaliação oral da atividade feita pelos participantes.

Nessa seqüência, surgem algumas palavras como vontade, desafio e planejamento. Fala-se de metodologia e de organização (no sentido de instituição), fala-se muito de projeto. As palavras são trazidas para o contexto da administração pública. "A metodologia de projetos surgiu no Estado". Um conjunto de projetos é um programa e a base do Avança Brasil são os programas. Ou seja, o PMI está trazendo a metodologia de volta para sua origem.

A presença dos consultores do PMI reforça a relação com o conceito de eficiência da iniciativa privada. Os consultores estavam redefinindo conceitos no *power point*: projeto, programa, gerenciar, empreender, empresa, negócio, stakeholder. Surgem outras palavras associadas à administração de políticas públicas: custo, prazo, qualidade, desempenho, benefícios esperados, produto, clientes, usuários, público-alvo, patrocinadores do projeto. Estas palavras dão origem a outras: competição, risco, oportunidade mercadológica, viabilidade econômica, retorno de investimento.

Ainda nesse bloco mostra-se, num slide, o contraste entre as características de um empreendedor e do "outro":

Empreendedor

<p>É sempre parte da solução Sempre tem um projeto Diz: "deixe-me ajudá-lo" Vê uma solução em cada problema Vê uma oportunidade em cada problema Vê um gramado junto a cada areal Diz: "pode ser difícil mas é possível" É um vencedor!</p>	<p>É sempre parte do problema Sempre tem uma justificativa Diz: "não é problema meu" Vê um problema em cada solução Vê um problema em cada oportunidade Vê 2 ou 3 areais junto ao gramado Diz: "pode ser possível mas é muito difícil" É um perdedor!</p>
--	--

Os demais slides traziam informações relacionadas às áreas de conhecimento envolvidas na gerência de projeto.

As poucas respostas eram uniformes: todos haviam gostado da informação recebida e reconheciam a necessidade de adaptar sua atuação profissional tradicional à nova forma demandada pela gerência de programas. Um dos gerentes, no entanto, quebrou a uniformidade das respostas dizendo: "Ontem, ouvindo a fala dos outros conferencistas eu pensei que tinha um abacaxi nas mãos. Agora, depois de ouvir você falar, percebo que tenho uma plantação de abacaxis". Houve um silêncio antes que ele completasse: "Mas é um desafio que eu quero vencer". Todos respiraram aliviados.

1. Intervalo para o café

O próximo bloco da manhã, depois do intervalo, constituiu-se numa apresentação seguida de poucas perguntas sobre o tema: *Avança Brasil — Gerenciamento de Programas*. As questões continuavam relacionadas com o papel do gerente e as dificuldades da "informalidade" da posição do gerente frente à estrutura da administração pública.

2. Aproveitando a pausa para o almoço: sobre a força ilocucionária do espaço

Para se chegar ao auditório é preciso descer uma escada ampla. Frente a essa escada havia sido instalado um balcão de apoio aos participantes do evento. Ali, havia algumas pessoas — apenas mulheres —, as recepcionistas. Elas vestiam roupas com as cores da ENAP (vermelho e branco)¹ o que dava, também a elas, um sentido indêxico no que diz respeito ao caráter de convenção do evento². Naquela mesa de apoio estavam as listas de presença a serem assinadas pelos gerentes e informações sobre o que foi chamado de "berçário de celulares". Tratava-se de um serviço de recados: os gerentes deixavam os

¹ Que não eram uniformes, eram combinações das duas cores.

² Por outro lado, funcionavam como ícones da ENAP.

celulares ligados aos cuidados das recepcionistas que se encarregavam de encaminhar as mensagens mais urgentes.

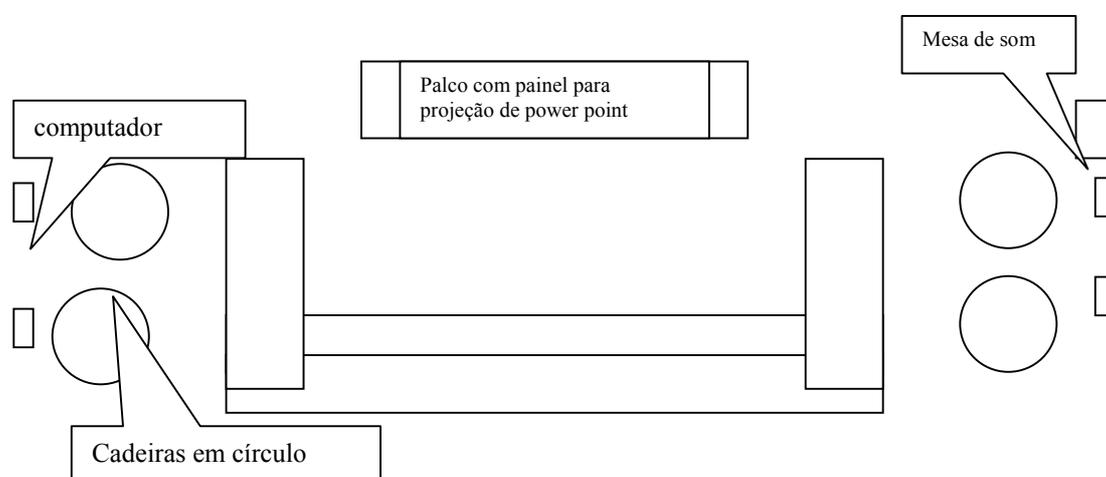
Ali, naquela mesa, acontecia uma transformação: o gerente despojava-se de suas conexões com o seu mundo e preparava-se para entrar num outro mundo. Assim, despojados, os 21 gerentes componentes da primeira turma desceram para o auditório à procura de seus lugares. Encontraram ali um espaço demarcado:

No centro do auditório estava uma grande mesa em forma de U quadrado, destinada aos gerentes do PPA. Atrás dessa mesa estava uma outra, paralela à base do U, para os observadores e conferencistas que aí esperavam seu momento de "entrar em cena".

Contornando o grande U, próximos às paredes, havia 4 círculos formados por cadeiras para o trabalho em grupo, previsto para o segundo dia de encontro. A cada círculo correspondia um computador com impressora.

Ainda fora do centro, no encontro do palco com a parede direita, estava a mesa de som, para controlar os microfones distribuídos pelo ambiente.

Esquema de organização do espaço físico do auditório



O lugar de cada um estava determinado por um prisma com nome e órgão do participante. Próximo a cada prisma havia um copo de vidro com água e o material gráfico que seria utilizado nos dois dias: uma pasta com várias encadernações e o livro de capa dura do *Avança Brasil*.

De acordo com sua atuação, os participantes estavam assim distribuídos no espaço:

a) Os gerentes permaneciam a maior parte do tempo sentados na grande mesa em forma de U quadrado.

b) Atrás deles, na mesa paralela estavam os consultores do PMI, os observadores e palestrantes do MOG, as consultoras da ENAP e outros convidados especiais¹.

c) Na mesa de som, estava um operador e, fazendo a comunicação com o mundo exterior, as recepcionistas da ENAP.

Estando cada um em seu lugar, cada nova seqüência de atividades começava.

3. A missão do gerente

A tarde foi preenchida com um trabalho em grupo, precedido da exposição de alguns conceitos da gestão empreendedora. O palestrante apresentou as regras do jogo deste trabalho de "fixação" do que foi aprendido: cada gerente deveria responder individualmente e com idéias básicas, ou seja, de forma sintética, as seguintes perguntas:

1. O que é gerenciar um programa do Avança Brasil?
2. Qual a missão do gerente de programa do Avança Brasil?
3. Com que condições (meios mínimos e restrições reais) vamos gerenciar o Avança Brasil?
4. Qual o meu papel face a este desafio?

Após 10 minutos, as mesmas questões seriam discutidas em grupo, seguindo as instruções:

- 1 hora para o trabalho;
- 1 relator designado;
- 1 slide para cada questão;
- "poucas palavras escritas e muita discussão".

Os gerentes seguiram as indicações do consultor e falaram bastante, inclusive, falavam alto. Estariam "externalizando" um comportamento esperado pelos palestrantes?

Em pouco tempo, praticamente todos os grupos tinham algo escrito nas telas dos computadores. Era possível ouvir um grupo "ensaiar" o relator. Um dos grupos chegou a questionar o uso de alguns termos que haviam sido empregados durante as apresentações.

Naquele momento os gerentes ensaiavam o seu momento de ficar no centro do U e serem "gerentes" de um grupo. O fato de que ficaram nas laterais do U, na única forma redonda do ambiente, indicava a contraposição entre a estrutura (quadrada) de suas instituições e a representação de sua nova "forma" arredondada, holística, "matricial", como disse um os palestrantes. Ou seja, eles migraram da linha reta do U, da individualidade das "caixinhas dos organogramas" para o "círculo (o holismo) da nova gestão empreendedora".

¹ Como os diretores da ENAP, por exemplo.

As palavras utilizadas nas respostas dadas por cada grupo às quatro perguntas completa o processo de transferência, confirma a "felicidade" das ações performadas nos dois dias do evento.

4. Intervalo

Antes da apresentação dos resultados de cada grupo houve um intervalo de 20 minutos. Neste intervalo os participantes já estavam utilizando os sofás para conversar em grupos maiores e já se percebia que novas relações haviam sido estabelecidas entre pessoas que antes não se conheciam ou se conheciam apenas de vista.

5. Apresentação dos resultados dos grupos

"This difficult inquiry I call the 'inner frame' of Trobriand magic, and it deals with the technique of transfer, the manner in which spells are constructed, the logic of choice of the substances used, and the mode of synchronization of linguistic devices with those of nonverbal action in a structured sentence"
(Tambiah 1985:35).

O uso do *power point* ao longo de todo o evento coaduna-se com a interpretação dada por Tambiah para a repetição das "fórmulas mágicas". A projeção das palavras que estavam sendo pronunciadas pode ser vista como um fator de redundância. "*Today in the light of communication theory we would say that the redundancy is a device used in ritual to transmit its message*" (Tambiah 1985: 40). Além disso, a repetição padronizada armazena informação e serve como um banco de memória. No ritual do PPA, além dessas interpretações, outras poderiam ser levantadas.

A primeira, relacionada à memória, chama a atenção para o uso conjugado dos sentidos da audição e da visão no envio e recepção de uma mesma mensagem. Outra forma de perceber o *power point* é o seu papel de termo médio, de meio, de substância sobre a qual as fórmulas são proferidas — inscritas, ou ainda melhor nesse caso, escritas — e que, por sua vez, comunicam os atributos recebidos ao recipiente final.

Assim, quando os gerentes são chamados a produzir slides de *power point* para responder às questões sobre os principais conceitos que haviam sido apresentados ao longo dos dois dias, eles estão sendo chamados a transformar os slides em recipiente final das qualidades/idéias que eles, enquanto substância intermediária, receberam na forma de palavras ditas e lidas durante o ritual.

A apresentação dos resultados seguiu um mesmo padrão: um representante de cada grupo apresentava os *slides* com as respostas às questões. O palestrante fez uma síntese dos resultados e concluiu reafirmando as qualidades esperadas de um gerente num cotidiano de múltiplas atividades.

6. Encerramento

O encerramento do encontro contou com as despedidas da Secretária de Gestão e o Secretário de Planejamento do MOG. A última a falar foi a presidente da ENAP. Os três ofereceram-se como interlocutores dos gerentes e disponibilizaram tipos específicos de apoio para a implantação dos programas. O tom dos três discursos era de que todos estavam "no mesmo barco", prontos a prestarem ajuda mútua. Foi bastante enfatizado que a presidente da ENAP também era gerente de programa e que sua difícil missão era capacitar as equipes dos gerentes do PPA.

Considerações finais

"I use the term 'outer frame' to refer to another level of meaning. Here the ritual complex as a whole is regarded as an activity engaged in by individuals or groups in pursuit of their institutional aims. This perspective we may call 'pragmatics', and it corresponds in some ways to what Malinowski called the 'context of situation'. It investigates how ritual relates to other activities, in what contexts and situations it is practiced, and what consequences it may produce for various segments of the society"
(Tambiah 1985: 35).

O objetivo principal do "Seminário Gerenciamento de Programas Avança Brasil", segundo um dos dirigentes que o concebeu, era explicitar "a missão do gerente". A necessidade de criar um ambiente propício para transmitir essa mensagem de forma eficiente, ou excluindo elementos de incerteza quanto ao resultado esperado, fez com que os organizadores do evento lançassem mão de elementos que distinguisse o Seminário de outras atividades sociais. O resultado foi um a produção de um contexto que, assemelhando-se aos ambientes de convenção da iniciativa privada, buscava inspirar um sentimento de eficiência, além de outros valores.

Assim, a ação ritual pode, nesses dois dias, ser performativa nos três sentidos que lhe são atribuídos por Tambiah:

"... in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values — I derive this concept from Peirce — being attached to and inferred by actors during the performance"
(Tambiah, 1985: 128).

O resultado das ações dos dois dias de encontro seria, em última instância, a "transformação do Estado". Isso se daria através dos gerentes — tornados empreendedores —, como substância intermediária "impregnada" pelas novas qualidades que se quer atribuir ao Estado na administração pública federal.

Posta dessa forma, a indagação relaciona-se ao nível do que Tambiah chamou de *outer frame* e cuja esfera pode ser apenas tangencialmente tocada nesse trabalho¹. O esforço interpretativo feito aqui, estando vinculado ao *inner frame*, principalmente no que diz respeito à técnica de transferência, pede que a questão seja redefinida: tendo sido dadas as condições de felicidade para satisfazer as expectativas de efeitos perlocucionários, estes efeitos aconteceram? Ou ainda melhor: o ritual foi feliz? Os slides com as respostas dos gerentes na última atividade do último dia diziam que sim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Harvard University Press, 1975.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. *Indicação dos Gerentes*, Plano Plurianual 2000 -2003. Brasília, 1999, p 1.

MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO. *Manual de Elaboração e Gestão*, PPA 2000. Brasília, 1999, p.10.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, [199?].

SAUSSURE, F. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1999.

TAMBIAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

¹ Pretendo examinar melhor esse aspecto do ritual do PPA no futuro.

Zé Belino: Retratação Antropológica de um Tapuio¹

Cristhian Teófilo da Silva

... o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. João Guimarães Rosa

Há três anos fiz uma breve visita a uma área indígena no interior de Goiás esperando conseguir permissão dos líderes da comunidade para realizar meu trabalho de campo enquanto estudante de graduação em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Meus interesses de pesquisa apontavam então para o estudo do processo de etnogênese que permitiu aos hoje conhecidos tapuios do Carretão seu reconhecimento oficial como índios — condição jurídica que lhes garantiu a preservação legal das terras que ocupam, apesar dos problemas fundiários não terem se resolvido de imediato.²

Solicitei a alguns funcionários da Fundação Nacional do Índio — FUNAI que notificassem minha visita ao Carretão ao chefe do posto indígena encarregado, desde que o acesso e permanência em terras indígenas implica na autorização prévia do órgão indigenista. Quando cheguei no Carretão, em fevereiro de 1997, acompanhado de meu pai (médico por profissão) e de um seminarista da Diocese de Rubiataba que nos serviu de guia, fui informado por alguns moradores que estavam nas imediações do Posto Indígena (PIN) que os últimos funcionários da FUNAI no local haviam partido há várias semanas o que gerou para os tapuios, que não foram avisados da nossa visita, a expectativa da chegada de novos “chefes de posto” ou funcionários da FUNAI. Nessa época os tapuios não contavam com telefone ou energia elétrica, sendo seu único meio de comunicação com

¹ Agradeço a Patrícia Costa pelas sugestões que tentei incorporar no sentido de tornar este trabalho mais inteligível. Agradeço também à Profa. Mariza Peirano pelas correções e sugestões que promoveram o “acabamento” final deste texto. No entanto, quaisquer falhas são de minha inteira responsabilidade.

² A Terra Indígena Carretão I e II foi registrada em janeiro de 1990 no Serviço de Patrimônio da União — SPU, porém a área só veio a ser efetivamente extrusada em dezembro de 1999, liberando para os tapuios 20% da área total demarcada que se encontrava sob o controle dos posseiros. (cf. Silva, 1998a para uma análise do processo de regularização da Terra Indígena Carretão bem como dos procedimentos de identificação étnica dos tapuios como *índios*)

o órgão indigenista o rádio do posto que funcionava a partir de um gerador movido à gasolina.

Nesta ocasião conheci o cacique José Borges com quem conversei por algumas horas na tentativa de esclarecer o porquê da nossa presença ali. O cacique comentou sobre a situação de conflito em que viviam com os posseiros que ocupavam suas terras e sobre as falhas no processo de demarcação promovido pela FUNAI, que implicaram na exclusão dos cemitérios da comunidade dos contornos atuais da terra indígena. Foi com a intenção principal de nos mostrar um dos cemitérios que haviam ficado de fora da demarcação que o cacique nos conduziu para a casa de José Belino.

Não soube inferir naquele momento o motivo de nossa passagem por esta casa. Talvez o cacique quisesse apenas nos apresentar a um outro tapuio, aumentando seu prestígio como alguém que traz gente de fora para ajudar na “luta pela terra” (como costumam dizer), ou talvez fosse obrigado a se deter ali para pedir permissão ao morador para atravessar um daqueles limites, invisíveis para nós “de fora”, que separam os respectivos espaços de autoridade (as roças, os quintais e as casas) entre os “de dentro”. Ou talvez as duas coisas combinadas. Apresento estas especulações como possíveis justificativas para nosso encontro inesperado com José Belino em virtude do clima de tensão que se instaurou quando nos colocamos defronte à porta da casa deste. Ao contrário do que ocorreu na casa de outros tapuios e moradores do Carretão, como pude constatar meses depois durante o trabalho de campo, a hesitação do cacique em adentrar a casa de José Belino, que insistia no convite para que entrássemos, era incomum. Por outro lado, o cacique José Borges jamais se dirigiria para a casa de algum posseiro.

Uma vez dentro da casa a conversa entre nós foi tensa e marcada pela intermediação, que tentei desempenhar, entre as acusações de José Belino ao cacique e a resignação deste último diante das críticas que recebia.¹ (Eis aí o que deve ter sido o motivo principal para a hesitação do cacique em entrar na casa) Na ocasião tentei assumir uma postura conciliadora entre as partes, logo que desejava criar uma atmosfera amistosa entre nós como condição mesma para a realização futura da minha pesquisa. Surpreso com os comentários de José Belino, perguntei: “Mas vocês não são todos parentes?” Ao que ele respondeu, acalmando-se e suspendendo o tom agressivo de sua fala: “É, aqui, quase todo mundo é parente de uma forma ou de outra.”

Em um outro momento bastante dramático quando José Belino comentou que “levava chefe de posto debaixo do braço” (ressaltando com um gesto a força e o modo necessário para fazê-lo), querendo com isso dizer que era ele quem exercia (ou deveria exercer) verdadeira autoridade no Carretão e perante a FUNAI, i.e., que ali ele era superior a nós, se tornou explícita a imagem que estava sendo construída sobre nós de que “éramos da FUNAI”, ou pior, de que eu “era a FUNAI”. Esta situação me levou a tentar desconstruir tal imagem de “funcionário da FUNAI” que acabou condicionando e estruturando, inevitavelmente, meus primeiros encontros com os tapuios.²

¹ Entre estas críticas, ou tipificações do cacique José Borges, José Belino acionava termos depreciativos como “parado”, “bobo”, “medroso”, “frouxo”, etc.

Estive com José Belino sete meses depois, durante minha pesquisa de campo (na verdade, foi uma brevíssima experiência etnográfica com não mais de um mês de duração e que foi seguida por visitas esparsas de um ou dois dias nos anos seguintes)¹. Desta vez, desacompanhado, gravei nossa conversa em sua casa.² Foi quando comecei a “conhecê-lo” melhor.

**

Inspirado pelo trabalho de Crapanzano com Tuhami (1980) talvez seja preciso admitir desde já que minha tentativa, neste momento, de retratar o tapuio Zé Belino e sua realidade através de uma conversa realizada em setembro de 1997 não passe também de um experimento.³ Ainda mais quando o que está em questão é a possibilidade de compreensão ou entendimento do Outro, ou melhor, a possibilidade de compreender como os participantes de um encontro/conversa vem a entender a complexa natureza simbólica desta situação. Trata-se de tirar (ou pôr, como dizem os tapuios) algum sentido do que me foi relatado na tentativa de chegar a algum entendimento de como Zé Belino começou a articular seu mundo para mim e como ele veio a se situar dentro dele. Segundo Crapanzano: “Much has been written in recent years about the role of symbols in social and ritual life, but little has been written about the role such symbols play in the individual’s live or its articulation.” (1980: xi)

Meu objetivo consiste, então, em saber não como os símbolos são trabalhados no interior da consciência de um indivíduo, mas sim em tentar aprender como esse indivíduo se utiliza de tais símbolos em sua representação discursiva da realidade. Eu diria que o fio condutor deste ensaio recaí mais sobre o modo pelo qual Zé Belino se utiliza do idioma particular a sua disposição para articular sua própria experiência, incluindo seus interesses pessoais dentro de nossas negociações da realidade, e menos sobre os sentidos que possam ter tido o nosso encontro para ele (ou para mim).⁴

² Vale lembrar que além da expectativa dos tapuios acerca da chegada de novos funcionários da FUNAI, o fato de vir de Brasília (ou de Goiânia, lugares de onde se “despachava” funcionários para residir na Terra Indígena Carretão), procurar pelo cacique, explicitar minha intenção em me “fixar” na área e portar um “bilhete” da antropóloga e funcionária da FUNAI Rita Heloísa de Almeida que me apresentava como antropólogo e ex-estagiário da FUNAI somavam indícios suficientes para a projeção por parte dos moradores de quem nós deveríamos ser.

¹ Para uma primeira reflexão sobre este tipo de experiência cf. Silva, 1998b.

² Evito utilizar o termo “entrevista”, pois, acredito, o mesmo guarda sentidos próprios como o de ser uma conversa previamente estruturada, em que o entrevistado seria conduzido pelo entrevistador através de perguntas-chave. Não é este o caso. Dessa forma, opto por falar em conversa ou conversação visando elucidar o sentido de uma prática oral ou uma situação de fala particular marcada por uma espontaneidade maior.

³ Para a elaboração do livro *Tuhami* (1980), Crapanzano se valeu de várias sessões com Tuhami e um intérprete, Lhacen, para desenvolvimento de seus argumentos. Este trabalho distancia-se bastante da “experiência” de Crapanzano nesse sentido, pois não conto com mais de duas ou três conversações gravadas com meus interlocutores.

⁴ Em *Tuhami* (1980), Crapanzano comenta o conteúdo profundamente emocional e terapêutico de sua relação com Tuhami: envolvimento que o colocou em um “dilema de intencionalidade”: “On the one hand, the ethnographer must engage in the life of the people

É pertinente esboçar algumas circunstâncias que envolveram a nossa conversa no ritmo da vida cotidiana dos tapuios, bem como descrever algo do ambiente no qual as palavras foram trocadas, quando o gravador começou a funcionar. Este ambiente não difere muito daquele descrito mais acima quando apresento uma breve introdução ao “caso” que será enfocado aqui.

Como não era período de plantio (o milho é plantado em outubro, o arroz em novembro e o feijão e a abóbora em fevereiro e março), os tapuios que não partiam para as cidades e fazendas vizinhas para trabalhar no corte da cana-de-açúcar ocupavam-se com pequenos consertos de ferramentas, na casa, e com a construção ou reparos nos paióis para armazenamento da produção a ser obtida em meados do ano seguinte (junho). Continuavam a manter a criação (porcos, galinhas e algum gado leiteiro) e os mais jovens prestavam, ocasionalmente, algum serviço como diaristas em fazendas próximas ou de posseiros em troca de uma remuneração mínima (não mais que R\$5,00 por dia). Pouquíssimos partiam para outras localidades para caçar, principalmente por estas “outras localidades” serem propriedades privadas de regionais. Em suma, não havia qualquer atividade que lhes tomasse todo o dia possibilitando encontros em qualquer hora do dia ou da noite na casa de parentes para longas conversas e relatos de causos (gênero narrativo que normalmente tem como tema central as caçadas).

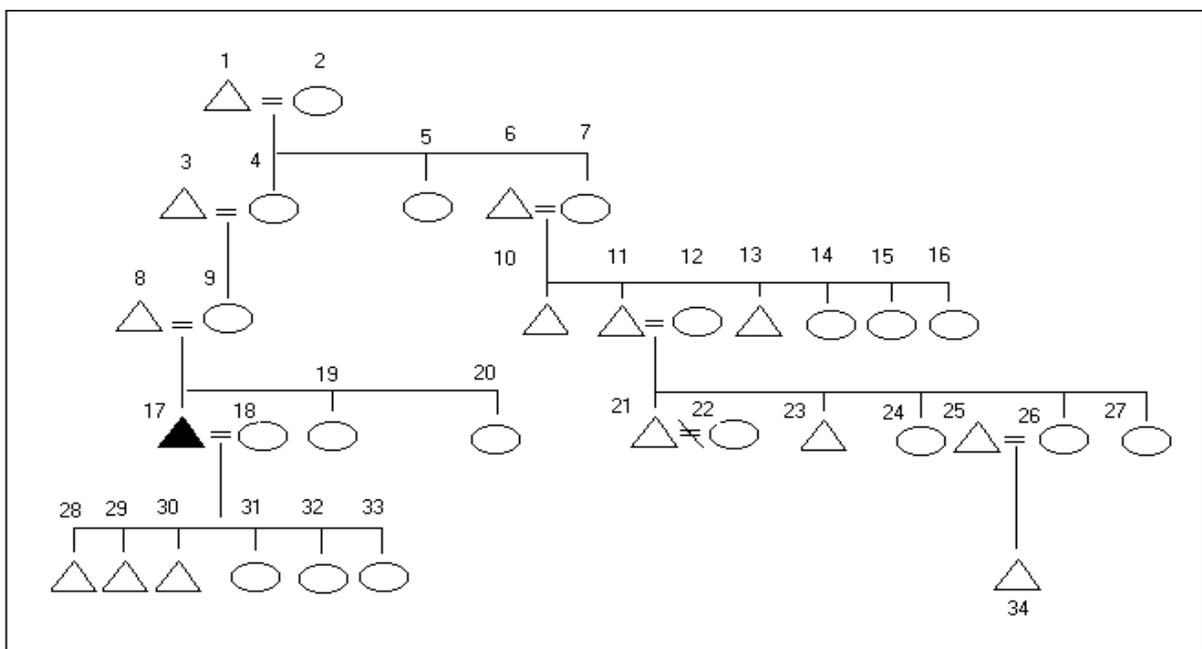
Já me encontrava na terra indígena há uns três dias e estava acomodado na casa do cacique José Borges tendo visitado alguns de seus parentes e aliados antes de seguir, sozinho, para a casa de Zé Belino. Como tentativa de me aproximar das pessoas e “quebrar o gelo” dos primeiros encontros, sugeria, após uma breve auto-apresentação¹, “desenhar a família”, quer dizer, esboçar a genealogia dos meus interlocutores tapuios. Encarava esta tarefa como uma técnica para conhecer os nomes das pessoas mais próximas a eles (ou

he studies; he must enter into their intentionally determined world — the world of their praxis; and he must permit himself somehow only the self-reflection necessitated by their (and his) particular praxis. (...) On the other hand, the field worker must remain faithful to his own primary intention: to do research. He must be able to remove himself from the life of the people he studies; he must remain outside their intentionally determined world; and he must permit himself a self-reflection that is demanded and delimited by his own particular praxis, his research.” (Crapanzano, 1980: 141-142) Ao evitar discutir sobre o conteúdo de meu relacionamento com Zé Belino, mesmo que no breve instante da entrevista, procuro contornar, mas não ignorar, este dilema em favor dos objetivos mais prementes deste ensaio.

¹ Antes de mim outras duas antropólogas realizaram pesquisas no Carretão. Rita Heloísa de Almeida foi a primeira antropóloga a trabalhar com os tapuios no início dos anos 80 na qualidade de funcionária da FUNAI e posteriormente enquanto mestranda em Antropologia pela Universidade de Brasília. Defendeu sua dissertação em 1985. Em seguida, Marlene Ossami passou a trabalhar com os tapuios no final dos anos 80 enquanto “militante” do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e antropóloga do Instituto Goiano de Pré-História e Arqueologia – IGPA, tendo defendido sua tese de doutorado em Strasbourg/França em 2000. Diante destes dois trabalhos anteriores não foi surpresa nenhuma para os tapuios a minha apresentação para eles enquanto “estudante de Antropologia, que veio de Brasília, para conhecer a história do Carretão”. Os antropólogos, em geral, são muito bem vistos por eles enquanto pessoas amigas e que ajudam na “luta pela terra”. É inevitável, portanto, a associação do antropólogo à questões de ordem política.

elas) o que me permitia situar preliminarmente “quem é quem” nas histórias contadas num segundo momento do encontro, quando sugeria a gravação da conversa.¹

GENEALOGIA DE JOSÉ BELINO



¹ As genealogias me permitiram também estimar, em parceria com a antropóloga Rita Heloísa, em dezembro de 1998, a população dos tapuios em 235 pessoas, sendo que destas, somente 104 residem de forma permanente na terra indígena.

<p>1 = José de Aguiar (xavante) 2 = ? 3 = Ivo Lopes (negro) 4 = Maria do Rosário (caiapó) 5 = Roberta (javaé/xavante) 6 = Manoel Felipe (negro) 7 = Maria Raimunda (javaé/xavante) 8 = Manoel do Carmo 9 = Maria Alcântara (caiapó) 10 = Manoel Romero 11 = Benedito Borges 12 = Maria Ferraz (negra) 13 = Manoel Simão de Aguiar (xavante) “Velho Simão” 14 = Maria Catarina Borges de Aguiar</p>	<p>15 = Frutuosa 16 = Sebastiana Borges 17 = José Belino 18 = Maria Francisca de Souza (branca) 19 = Ana Lopes 20 = Maria Jovina Ramos Machado 21 = José Borges (teve 10 filhos) (ex-cacique) 22 = ? 23 = Guilherme Borges 24 = Ana Borges 25 = Jucelino da Silva 26 = Luiza Borges 27 = Luzia Borges 28, 29, 30, 31, 32 e 33 = filhos de José Belino 34 = Dorvalino (ex vice-cacique e atual cacique)</p>
--	--

Logo após ter traçado a genealogia de Zé Belino¹ o mesmo iniciou uma conversa sobre suas roças e criação. Disse estar “engordando um capado” (porco castrado com a finalidade de ser alimentado em excesso para futuramente ser abatido) para a Folia dos Três Reis que seria realizada por ele em janeiro de 1998. Comentou também que vinha realizando a folia para a comunidade há dois anos. Após o café ser servido por sua esposa, como de costume, sugeri ligar o gravador. Estavam na casa de Zé Belino uma de suas filhas e o marido desta com as crianças que, somados à presença de sua mulher, formavam uma “platéia” para seus discursos. Muitas impressões que guardo do sentido de seus pronunciamentos partem das reações desta platéia suscitadas por suas respostas às minhas perguntas enquanto um discurso performativo.

De certa forma, o contexto da conversa foi apropriado para a realização bem sucedida do que era dito por Zé Belino como atos performativos.² Mais do que questionar a veracidade ou validade do que foi contado em termos de verdadeiro/falso ou talvez sobre o status de realidade do que era narrado, o caráter pragmático do que se dizia se confirmava pelo sucesso de certas expressões invocadas para não só comunicar uma mensagem mas, principalmente, para torná-la um feito. Nesse sentido, quando Zé Belino insulta o então cacique José Borges (n.º 21 da genealogia) e o vice-cacique Dorvalino (34) com figuras de linguagem convencionalizadas os risos da platéia (nem sempre compartilhados por mim) atestavam o sucesso do que era dito/feito: um insulto e uma ironia.³ A questão central é

¹ Algumas das informações que compõem esta genealogia foram obtidas no trabalho de Almeida (1985).

² Segundo Austin (1977) o termo performativo para caracterizar um ato de fala deriva: “... of course, from ‘perform’, the usual verb with the noun ‘action’: it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action – it is not normally thought of as just saying something.” (: 6-7) É válido lembrar que não tinha consciência naquele momento destes aspectos da conversa. Desse modo, meu entendimento das intenções de Zé Belino a época, bem como o sentido de suas palavras era um tanto quanto limitado por uma série de fatores imponderáveis hoje.

saber, então, para que esses atos performativos serviam? Ou melhor, como se articulavam naquela situação em função de algum propósito que não estava sendo dado referencialmente na mensagem?

Desde o trabalho de E. Leach em 1965, Tambiah (1985) observa que os rituais devem ser vistos como um complexo de palavras e ações. Não se trata mais de observar as palavras como algo em separado dos ritos. O pronunciamento das palavras é em si mesmo um ritual (Tambiah, 1985: 17). Talvez seja interessante reter os próprios termos de Leach em virtude destes informarem o sentido de ritual que orienta este ensaio:

When anthropologists talk about ritual they are usually thinking, primarily, of behaviours of a non-verbal kind, so it is worth reminding my anthropologist colleagues that (as I use the term) speech itself is a form of ritual; non-verbal ritual is simply a signal system of a different, less specialized, kind. To non-anthropological readers I would simply say that the focus of interest in this paper is the relation between ritual as a communication system and ordinary speech as a communication system. (1965: 334, sublinhados CTS)

Entretanto, mais do que reter a perspectiva de Leach sobre o ritual é necessário reconsiderar a (re)leitura de Tambiah sobre o material etnográfico de Malinowski entre os trobriandeses para apreender seus procedimentos de análise das fórmulas mágicas dessa sociedade como um desdobramento mesmo dos argumentos de Leach. Segundo Tambiah, o papel da linguagem no ritual (e no caso deste ensaio, da conversação como ritual) se confronta imediatamente com o lugar atribuído à ela como veículo de comunicação entre pessoas. Por definição, as pessoas em comunicação devem se entender mutuamente. Porém, no ritual a linguagem parece ser usada de modos que violam tal função comunicativa (Tambiah, 1985: 22). Se concebemos, então, o ritual como um complexo sistema comunicativo de palavras e ações é precisamente a interconexão entre palavras e ações que deve ser melhor compreendida (idem: 29).

Tambiah sugere que analisemos esta interconexão a partir de duas instâncias ou estruturas (frames) de todo ritual. Refere-se aqui à uma instância interna (inner frame), semântica, que opera transferências verbais (metáfora e metonímia) a partir de uma lógica de escolha dos elementos (signos) que melhor servem para a eficácia do que se deseja realizar, e uma segunda instância, externa (outer frame), para se reportar a um outro nível de significado, em que todo o complexo de rituais é acionado por indivíduos ou grupos em busca de seus objetivos institucionais. Esta segunda instância é definida por Tambiah como

³ Por exemplo, quando Zé Belino diz: “Aí é o Zé Borges que diz que é o cacique. Ele não resolve nada, não acaba com nada. [querendo dizer que o cacique não acaba com os posseiros] Agora, diz que não é ele mais não, botou o Dorvalino no lugar dele e ficou pior. O Dorvalino baixa a cabeça e fica com a boca aberta aí! [gesticula com a boca a aparência que teria Dorvalino nessa condição, a platéia, exceto eu, ri].”

pragmática e corresponde ao que Malinowski designou como o “contexto da situação”. Esta instância nos leva a investigar como o ritual se relaciona a outras atividades, em quais contextos e situações ele é praticado, e quais as conseqüências que ele pode produzir para vários segmentos da sociedade e para os próprios indivíduos performadores do ritual (Tambiah, 1985: 35).

Inspirado pela provocação de Crapanzano de que é preciso considerar o papel desempenhado pelos símbolos na articulação da vida de um indivíduo, orientado por esta abordagem bipartida aos ritos proposta por Tambiah¹ e apoiado na visão de Leach acerca do ritual como um sistema comunicativo, passo a me deter na conversa gravada com Zé Belino visando lidar, ainda que preliminarmente, com sua estrutura e lógica interna considerando-as indissociáveis do contexto da situação em que se realizaram para que se possa inferir o sentido que adquirem na possível determinação ou transformação dos objetivos (desejos) institucionais de Zé Belino no seio da comunidade do Carretão.

Após ouvir algumas vezes a gravação de minha conversa com Zé Belino sob a luz dos termos apresentados acima, passei a identificar tópicos introduzidos durante a dinâmica de perguntas e respostas conduzida por nós, para em seguida delimitar discursos mais ou menos precisos e mais ou menos longos em torno de certos temas frente outras falas menos extensas e mais evasivas, que não chegavam a se desenvolver em narrativas mais articuladas e expressivas. No primeiro tipo de discursos (verdadeiras narrações) a extensão temporal e o cuidado de Zé Belino na seleção das palavras para fins de comunicação e ilocução (Austin, 1977) é maior do que no segundo tipo, tornando possível, inclusive, identificar práticas discursivas tradicionais como o *causo*.² Nota-se também, neste tipo de discurso, o uso de citações ou melhor, o uso de falas citadas de pessoas (e de si mesmo) em situações específicas para elucidar a realidade dos eventos narrados assim como marcar uma alusão à subjetividade dos atores envolvidos numa ação ou numa situação de tomada de decisão auferindo uma sincronicidade entre o tempo da fala com o tempo “vivido” pelos sujeitos da narrativa.

Já no segundo tipo de diálogo nota-se uma tentativa de introdução de novos tópicos para conversa através de perguntas que se esperava pudessem estimular Zé Belino a responder de forma mais elaborada. Numa primeira leitura da conversa julguei que a brevidade das respostas atestaria o desconhecimento e/ou desinteresse de Zé Belino acerca

¹ É digno de nota que Tambiah propõe uma tal análise bipartida dos rituais amparado não só na discussão do caráter comunicativo e pragmático dos rituais antevisto por antropólogos como Leach e Malinowski, mas também em lingüistas e filósofos da linguagem, como Jakobson (1965) que desenvolve uma análise das operações metafóricas e metonímicas, que por sua vez encontra-se apoiada na tricotomia dos signos (ícone, índice e símbolo) proposta por Peirce (1955).

² Nádia Farage em sua tese de doutoramento fala destas práticas discursivas como gêneros narrativos ou práticas retóricas. Em suas palavras, a intenção que norteia seu trabalho: “... é demonstrar que o elaborado conjunto de práticas discursivas não-coloquiais vigentes nesta sociedade (uapixana), que se organiza em gêneros altamente codificados, repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana que pautam uma conduta. A esta articulação sistêmica, entre estetização e ética, estou qualificando de retórica (...).” (Farage, 1997: 06, parêntesis CTS) É quase desnecessário dizer que por trás das narrativas de Zé Belino articula-se igualmente estetização e ética sob o exercício da retórica.

de certos tópicos, porém, o que se mostrou mais evidente numa leitura posterior foi a importância da repetição e variação temática para a formulação de um discurso articulado que costuraria implicitamente os tópicos levantados em longas narrativas, formando uma seqüência entre as duas situações de fala, que em última instância tornava clara a mensagem que Zé Belino desejava transmitir.

ESTRUTURA SEQÜENCIADA DA CONVERSA

[L corresponderia a um momento longo e bem elaborado do discurso proferido por Zé Belino e C a diálogos curtos nos quais se tenta introduzir novos tópicos para a conversa de forma a garantir sua continuação. As barras (/) separam arbitrariamente os momentos altos (L) e baixos (C) na conversação]

INÍCIO Cⁱ – Cⁱⁱ – Cⁱⁱⁱ – C^{iv} - C^v – C^{vi} / L^{vii} / C^{viii} – C^{ix} – C^x – C^{xi} – C^{xii} – C^{xiii} / L^{xiv} / C^{xv} – C^{xvi} – C^{xvii} FIM

- i) Dna. Mariinha (14) e as festas para Na. Sa. do Rosário – ii) trabalho e condições de vida – iii) a família de Zé Belino – iv) as cercas e os posseiros – v) o cacique, os chefes de posto e os projetos – vi) os chefes de posto – vii) as viagens para Brasília – viii) o período antes da FUNAI – ix) a extensão das terras do Carretão – x) a expropriação fundiária dos tapuios – xi) uma viagem para o Rio de Janeiro – xii) o cacique e a força da FUNAI – xiii) a “platéia”: onde moram, com o que trabalham, etc. – xiv) caso: uma caçada com o “Velho Simão” (13) - xv) o capitão e seu serviço – xvi) Dna. Mariinha (14) e os remédios do mato – xvii) Salim: um chefe de posto e instrumentos de trabalho trazidos por ele e doados aos tapuios – FIM

Os dezessete tópicos identificados acima poderiam ser agrupados ainda em torno de seis temas: festas (o momento que antecedeu o início da gravação quando Zé Belino falava da Festa dos Três Reis e i), conhecimento técnico (ii, ix e xvi), família (iii, xiii e xiv), viagens (ii, vii e xi), conflito (iv, v, viii e x) e poder (v, vi, xii, xv e xvii). É evidente que os temas misturam-se entre si, ou melhor, formam articulações semânticas que propiciam diversas camadas de significação extrapolando a interpretação que ora apresento. Entretanto, mais do que fazer uma exegese da conversa ou das falas de Zé Belino, privilegio uma análise de seu encadeamento visando uma leitura da conversa como uma alternância de atos verbais. Nesse sentido, proponho voltar ao esquema acima de modo a enquadrar os tipos de diálogo curtos (C) e longos (L) como procedimentos lingüísticos que levam à eficácia da conversa como um ritual que diminui a ambigüidade da mensagem mor que Zé Belino deseja transmitir através do dispositivo da repetição e variação (Leach, 1965: 337). E a mensagem é clara: através do discurso Zé Belino tenta trazer o passado em toda sua originalidade para o presente, declarando a atualidade de relações passadas no contexto atual. Resta saber o que se deseja com esta atualização.

Os momentos discursivos mais longos (L^{vii} e L^{xiv}) merecem especial atenção, em detrimento de uma análise dos momentos curtos, em função das operações de transferência aí empregadas por Zé Belino enquanto atos performativos. As palavras desfrutam nesses momentos do poder de invocar imagens e comparações e se referir ao tempo passado e presente simultaneamente. O discurso bastante longo, nesses momentos, criam o meio (ou o código apropriado) para a veiculação da mensagem. Tal função meta-lingüística da linguagem encontra-se fundamentada numa recorrente indexação, compondo o que Crapanzano (1992: 95 e 133) designou ser uma linguagem meta-pragmática, calcada que está na caracterização ou tipificação dos sujeitos envolvidos na narrativa e na conversa. Pode-se notar aí um apelo por consideração do que Zé Belino tem a dizer sobre si mesmo, bem como para aprendermos o que é significativo para ele em suas experiências de vida. O que se propõe é, afinal, tentar capturar o modo pelo qual ele se define e aos outros, como Zé Belino vem a organizar o sentido de quem ele é e quem gostaria de ser. Em suma, como, a partir da conversa, Zé Belino pensa e vive a possibilidade de alterar o curso de sua vida.

O que segue abaixo é uma edição das falas mais longas de Zé Belino gravadas em nossa conversa no dia 14 de setembro de 1997.

- _ O senhor já foi em Brasília?
- _ Eu? Eu já fui lá umas seis vezes.
- _ A primeira vez o senhor foi quando? Foi falar na FUNAI?
- _ Ih... a primeira vez eu fui mais aquele Adão da Liberata (filho de 16).

Nós chegamos lá na rodoviária do Plano e ficamos lá. Aí um guarda chegou em mim e perguntou o que eu andava fazendo e eu contei. Ele disse¹: “Você tem documento?” “Não tenho não”, e eu com documento no bolso. “Então como é que você tá viajando?” “Eu viajo assim mesmo, não tem importância não”. Eu falei assim porque você sabe que eu sou meio atrapalhado das idéias. (riso)

¹ É impossível reproduzir a entonação e as imitações das vozes realizadas por Zé Belino; qualquer outro artifício literário nesse sentido não passaria de uma caricaturização de sua performance.

“Mas você não tem documento nenhum?”, eu digo: “Tenho, olha aqui”, mostrei minhas mãos para ele. Estava tudo calejada de tanto trabalhar. Agora não tem calo não. Já acabou. Aí ele disse: “Já sei o que você é”. Aí virou pra riba do Adão, né? Aí ele chamou o Adão. “Você tem documento?” “Eu? Eu tenho” “Que documento você tem?” “Eu tenho carteira de identidade, carteira de reservista, tudo eu tenho” “Cadê seus documentos, deixa eu ver”. Os meus documentos ele não pediu não e eu estava com os documentos no bolso. Aí o Adão mostrou para ele a carteira de identidade e de reservista e aí o guarda falou para ele: “Você tem documento mas não trabalhou. Você não trabalha de jeito nenhum, como é que é reservista? Você não é reservista não”. Bom, aí acabou.

_ Vocês chegaram a ir na FUNAI?

_ Aí ficamos esperando. “Como é? Não tem carro da FUNAI esperando a gente não?” Eu falei para o guarda. “Não demora o carro encosta aí” “Como é esse carro?” “É uma Combi” “Mas eu não sei como é essa Combi, tem tanta Combi” “Pode deixar que eu te mostro ela”, aí ficamos. Cheguei lá na Combi, estava um chofer e uma índia. O chofer estava guiando o carro e ela abriu a porta. Eu encostei nela, saudei ela e ela me respondeu, me abraçou, perguntou se eu estava bom e eu falei que estava, perguntei a ela se estava boa e ela falou que estava: “Você quer ir para FUNAI?” Eu disse: “Quero, estava esperando o carro”. O Adão veio atrás de mim. “Então pode entrar aí”, ela disse. Eu fui entrando e o Adão entrou e saudou ela e ela respondeu: “E esse aqui, como é que ele vai entrando desse jeito?” “Pode deixar que ele é meu primo”, eu falei pra ela. Foi aí que ela deixou ele entrar e nós entramos os dois e fomos pra delegacia.

Cheguei lá na delegacia virei para o delegado e ele falou: “Hoje eu não despacho vocês não, eu vou despachar vocês amanhã, amanhã que eu despacho vocês. Ele (o chofer) vai levar vocês lá para a pensão”. Aí nós repousamos na pensão e no outro dia eu fui para lá. Chegando lá eu falei o que eu queria e ele escrevendo lá o que eu falei. Eu falei e falei. Depois ele perguntou ao Adão, e o Adão com a cabeça baixa assim, e diz que é tapuio também, só com a cabeça baixa assim, aí ele virou para o Adão e falou: “E você? O que vai reclamar? O outro já falou o que queria”, e aí o Adão virou para ele e falou: “Eu não preciso falar não, o que eu queria falar o companheiro já falou aí”. Aí nós fomos embora. O delegado ainda me deu cinco reais e deu cinco reais para o Adão e nós pegamos o carro e viemos embora. Depois que chegou aqui o Adão saiu esparramando para todo mundo que eu lá não falei nada, que quem falou tudo foi só ele, que ele falou de tudo e que eu mesmo não falei nada. E ele não conversou nada lá. (risos da platéia)

Esta narração proferida por Zé Belino como “resposta” às minhas perguntas elucidava o esforço do mesmo em estabelecer os parâmetros pelos quais o que está sendo dito deve ser interpretado. É dessa forma que “falas e situações vão se construindo simultaneamente”, como argumenta Santos (1994) em uma análise de uma peça teatral, como forma de garantir o sucesso da tipificação dos sujeitos da narrativa e por conseguinte dos sujeitos da conversa. Porém, cabe perguntar, o que exatamente garantiu o sucesso desse esforço de construção da realidade? O que tornou as situações narradas acima passíveis de serem

pensadas e vividas como uma atualização do passado no presente (e vice-versa)? Dito de outro modo: o que permite que a fala de Zé Belino seja traduzida como um ato de caracterização das pessoas e relações entre pessoas no presente? Mais do que uma fala que transmite exclusivamente o que se passa no intelecto do narrador, o ato de narrar constitui-se acima de tudo em projetar uma imagem de si a partir dos Outros (os membros da platéia, Adão, o guarda, a índia, o delegado, a platéia imaginada que ouve Adão quando ele volta, etc.).

O ponto articulador ou condensador do sentido da narrativa acima acabou se revelando a própria apresentação que Zé Belino fez de si mesmo através desses Outros. Para garantir a projeção que fazia de si para mim e para a platéia, Zé Belino valia-se da linguagem como instrumento de realização das transferências de sentido necessárias para sua caracterização como líder potencial da comunidade ou, em seus termos, aquele que fala, reclama e é reconhecido pelas autoridades (policia, uma índia e o delegado). Como foi antevisto por Crapanzano em Tuhami e reelaborado em “Self-Characterization” (1992), esta construção de si envolve um processo triádico. Em suas palavras:

Although dialectical models of self-constitution conceptualize the process in dyadic terms, as between self and other, I believe it has (regardless of the actual number of participants) to be understood in triadic terms (...). Insofar as the self is an arrested moment in a continuous dialectical movement, and insofar as such arrested moments depend upon language, the constitution of “self” requires a guarantor of meaning, or at least of the conventions of meaning, a Third, that permits, within limits, the play of desire. (Crapanzano, 1992: 93)

Crapanzano se ocupa de forma mais detida na dinâmica mesma de tais processos construtores do self entendendo-os em termos de transferência (1992: 115), i.e., de projeções recíprocas (transference e countertransference) entre os sujeitos envolvidos numa conversa (ou encontro psicanalítico como prefere ele para elucidar seu argumento) de sentimentos, pensamentos e desejos relacionados a alguma outra figura significativa, normalmente um parente ou um sibling, em suas respectivas biografias, através da indexicalidade da linguagem. O enredo apresentado acima por Zé Belino sugere situações dramáticas de constituição do self. Para se analisar tais situações é preciso atentar para as “paradas” (arrests) do self, i.e., para a indexação sincrônica dos sujeitos através do uso da linguagem enquanto um processo de caracterização e tipificação dos mesmos de modo a superar uma leitura exclusivamente calcada na referencialidade do discurso. A observação da repetição dos pronomes enquanto índices (Peirce, 1955) pode nos servir como pista para rastrear esses momentos.¹ Há portanto três episódios nessa narrativa em que o uso de pronomes tais como “eu”, “ele”, “nós” e o uso de citações, para marcar a “presenticidade”² da situação é bastante acentuado.

¹ Segundo a interpretação de Santos (1994): “É o jogo entre o falante e o ouvinte, ou mais precisamente, entre o *eu* e o *tu* — pronomes cuja indexicalidade permite uma reversibilidade e oposição simultâneas —, que objetifica e externaliza o ‘eu’, na medida em que ele se percebe como o ‘tu’ do ouvinte.” (: 10)

² Cunho esta palavra na falta de uma outra que melhor definiria a necessidade do momento presente para a preponderância do aspecto índice dos signos. (Cf. Peirce, 1955)

Logo de início Zé Belino indica quem o acompanhava na sua primeira viagem à Brasília, o “Adão da Liberata”. Com essa referência e forma de identificação Zé Belino deixava claro que se tratava de um parente de outro ramo familiar, coincidentemente o mesmo do atual cacique José Borges, sobre quem conversávamos antes do tema da viagem ser introduzido. O fato da cena ser ambientada em uma rodoviária atesta a imprevisibilidade dos acontecimentos que poderiam ter se sucedido em qualquer outro lugar (ou não-lugar), uma praça, um parque, etc., porém, nenhum destes se encontra associado (metonimicamente) ao contexto de uma viagem. Esse espaço por sua vez pode ser concebido como um espaço público e nesse sentido serve como uma arena de relações políticas por excelência que contrasta com o lugar particular de uma delegacia que ambienta a última situação narrada. A entrada em cena de um guarda atesta para a dimensão de poder/autoridade que se espera imprimir ao contexto, que passa a ser estruturado então em termos de posições hierárquicas entre os participantes.

O uso de citações (“Ele disse: ‘você tem documento?’ ‘ Não tenho não’, e eu com o documento no bolso. ‘Então como é que você tá viajando?’ ‘Eu viajo assim mesmo, não tem importância não’ ...”) que se segue pode ser encarado como uma estratégia retórica para dar “presenticidade” e realismo à situação vivida pelo narrador, bem como conduzir os ouvintes para uma dimensão de subjetividade dos sujeitos envolvidos na história. A surpresa do guarda em lidar com alguém viajando sem documentos¹ transforma-se numa negociação da identidade de Zé Belino que então apresenta as mãos como evidência de quem (ou o que) ele era, o que é confirmado pela resposta do guarda (“...já sei o que você é”). Entretanto, o que era Zé Belino para o guarda? Escapa à dimensão referencial a explicitação de como Zé Belino se apresentava e era reconhecido neste momento. Afinal, dizer que as mãos estavam calejadas de tanto trabalhar não significam nada fora do contexto que se desejava exprimir na narrativa. Como podemos concordar, então, que a estratégia de negociação de Zé Belino foi bem sucedida na situação em que ele narra o que comprometeria sua auto-caracterização no contexto da conversa?²

Voltemos à negociação. No caso dos documentos e das mãos calejadas, Zé Belino cria uma metáfora. Segundo Mariza Peirano, as metáforas “em geral estabelecem a equivalência entre termos retirados de domínios semânticos diferentes” (1995: 83). É o resultado de uma equivalência analógica. Nesse caso temos:

¹ No período em que deve ter ocorrido a viagem em questão, início dos anos 80, a exigência de documentos como forma de controle e identificação das pessoas em trânsito era comum em viagens interestaduais, principalmente pelo fato do país ainda viver sob um regime militar.

² Poderia me perguntar ainda por que Zé Belino não exhibe os documentos se os tinha guardados no bolso? Esta questão me foi apontada por M. Peirano quando da leitura deste trabalho e para respondê-la teria que rever o direcionamento da análise proposta acima. Por enquanto eu diria que tratava-se de uma atitude desafiadora perante a autoridade estabelecida e incorporada pelo guarda. Zé Belino conhecia as regras ou o código para se relacionar com esta autoridade, i.e., sabia que deveria mostrar os documentos exibindo sua posição ou condição na sociedade. Mas não o fez, escolhendo uma apresentação de si que o retratava por um outro código (o das relações de trabalho). Nesse último sentido buscava estabelecer uma relação mais simétrica entre as partes (ele e o guarda, ambos trabalhadores).

mãos calejadas	:	documentos
trabalho		identidade

Os dois pares de elementos estão relacionados metonimicamente (relações entre parte e todo — mãos calejadas e trabalho, documentos e identidade), enquanto as partes superiores e as inferiores (mãos calejadas e documentos, trabalho e identidade) encontram-se metaforicamente associadas. A identificação positiva de Zé Belino pelo guarda se realiza então em função desta analogia em que o primeiro se revela um trabalhador para o guarda, portanto cidadão e como tal, um sujeito de direito. Mesmo sucesso não teve o companheiro de viagem de Zé Belino que apesar de possuir e exhibir todos os documentos necessários à confirmação de sua identidade não conseguiu realizar a negociação de seu reconhecimento como sujeito de direito. Aqui se encerra a descrição da primeira situação que compõe esta narrativa. Quando questiono se os mesmos chegaram a ir na FUNAI, Zé Belino resolve prosseguir a narração criando outras metáfora de identificação. No caso:

índia	:	Zé Belino
FUNAI		parentes

Nesse momento em que Zé Belino é saudado por uma índia que estava numa viatura da FUNAI e a felicita de volta, seu primo é mais uma vez mal sucedido no estabelecimento de uma relação recíproca com os outros, repetição que visa aumentar a força de Zé Belino enquanto um sujeito reconhecido. E o reconhecimento de Zé Belino por uma índia enquanto parente é simbolicamente relevante para a legitimação de sua posição enquanto membro político da comunidade do Carretão e principalmente para a veiculação de suas demandas, o que ocorre na última cena. A transferência metafórica acima representada indica que na dimensão da etnicidade Zé Belino será como parente pelos índios e como índio pela FUNAI, o que não ocorre com seu primo (que simboliza, talvez, o atual cacique José Borges).

Num último momento, na delegacia — e aqui a gramaticalidade das relações entre Zé Belino, Adão e o delegado é especialmente enfatizada em termos de simetria e assimetria na descrição realista da situação —, o delegado, assim como o guarda, dá ordens, sua fala é imperativa (“hoje eu não despacho vocês não, eu vou despachar vocês amanhã”, “Ele vai levar vocês lá para a pensão”), o que inviabiliza qualquer negociação. Nesse momento, Zé Belino e Adão são tratados da mesma forma pelo delegado, que é superior. Entretanto, no dia seguinte, Zé Belino é quem fala. E fala. E é o delegado quem escreve o que ele fala. Zé Belino ressalta a expressão de submissão do primo ao dizer que o mesmo estava lá “com a cabeça baixa”, o que lhe permite questionar a identidade do mesmo enquanto tapuí, que acaba abdicando da fala. A narrativa se encerra com a usurpação da fala pelo primo que diz ter feito o que não fez e dito o que não disse. A nossa conversa se revelava assim como um mecanismo de restauração da agência política de Zé Belino que

estava, naquele momento, sendo preservada pela gravação.¹ Os risos finais da platéia atestam o sucesso da prática retórica de Zé Belino.

O guarda, a índia e o delegado surgem no discurso como os terceiros elementos que permitem o processo triádico de caracterização do self de Zé Belino e de seu “companheiro-antônimo” Adão. Eles se apresentam, assim, como a instância determinante para as negociações entre o “eu” (Zé Belino) e o “outro” (Adão). A partir do momento em que se define o ser de um através desses terceiros não há mais possibilidade de negociação da caracterização do “outro”. Desse modo, Zé Belino é trabalhador, índio e quem fala e Adão não é trabalhador (apesar de ter documentos), não é índio (apesar de ser primo de Zé Belino) e não fala (apesar do delegado ter permitido que o mesmo falasse). A caracterização é construída a partir de operações analógicas que, segundo Crapanzano (1992), teriam um efeito pragmático:

Often the characterizations are given to produce an effect (insight, catharsis, stress, anger, humility, delight, love). There may of course be a good deal of characterizing third parties. Here too these third party characterizations, however accurate diagnostically, serve pragmatic purposes. They may figure in a drama of self-constitution ... (:103)

Tais caracterizações através de terceiros, nos lembra ainda este autor, demandam um nível de articulação que não necessariamente ocorrem em diálogos evasivos, mais um motivo pelo qual destaco os momentos longos de minha conversa com Zé Belino. Nesse sentido, vejamos o segundo e último momento mais extenso de nossa conversa (L^{xiv}) quando Zé Belino narra um caso. Mais uma vez, encaremos sua narrativa como uma drama de constituição de self e estejamos atentos para a dimensão não-referencial de seu discurso no sentido de tentar captar seu efeito tipificador obtido com a indexicalidade da linguagem. Cabe lembrar que esta narrativa antecede a última seqüência de diálogos (C^{xv} até o FIM) e nesse sentido pode ser pensada como um encerramento da conversa após a involução da etapa anterior em que se tentou introduzir vários tópicos que não chegaram a ser desdobrados de forma tão articulada quanto esses dois momentos mais longos.

_ Antes vocês sabiam a nação, a tribo, de cada um, não é? Hoje em dia todo mundo já é conhecido como tapuio, mas antes costumavam dizer “aquele ali é xavante”, “a mãe era caiapó”, era assim?

_ É. Aqui eu sou caiapó. Minha mãe (9) era caiapó, mas era prima do Velho Simão (13), que era xavante. Mas nós éramos todos misturados. Eu fui criado com o Velho Simão. Considero ele como meu pai. Porque quando meu pai morreu eu estava com um ano de nascido. Eu fui criado com o Velho Simão. Desde que eu fui começando a ficar grandinho ele não deixava mais eu

¹ Foi interessante observar o interesse dos tapuios nas conversas gravadas pelos antropólogos. Os mesmos esperam por cópias dessas gravações e procuram adquirir tocas para reproduzi-las em casa e na casa de parentes e amigos. Nesse contexto, os antropólogos realmente detêm a fala dos seus interlocutores e o controle que exercem sobre sua transmissão não passa despercebido aos tapuios.

ficar lá na mamãe. Nós ficávamos lá no Retiro (termo pelo qual é denominada a Gleba II da atual Terra Indígena Carretão, Zé Belino reside hoje na Gleba I), lá no Carretãozinho, lá naquela fazenda pra cá do entroncamento. Passou o entroncamento pra cá, atravessa um corrego, na hora que sobe e na hora que descamba pra cá do outro córrego, é ali. Eu fui criado ali, mas o Velho Simão morava ali na beira do Carretão, onde mora o Rochinha, filho da Mariinha (14). Eu morava com ele ali.

(começa o causo) Eu descia o mato, eu era moleque assim (indica com a mão a altura que deveria ter), nós descíamos cedo porque ele ia caçar, ele era caçador. Ele ia caçar e eu ia fazer companhia para ele. Eu não prestava pra nada ainda. Aí nós repousávamos nesse pau baixo aí, no meio das onças. Olhava os rastros das onças igual cachorro. Nós repousamos lá um dia e o cachorro tirou a anta (farejou a anta). Aí nós subimos para riba (cima) e ele falou para repousar aqui. Juntou aquela lenharada mesmo, apanhou um tantão de lenha. Eu não prestava pra nada não. Ele fez um fogo lá e aí o sol adentrou e começou a escurecer. Ele acendeu o fogo e eu tô lá olhando. Ele acendeu o fogo e ferrou no sono. Agora eu tinha levado um anzolzinho e fui pescar. Estou lá pescando e vai, e vai, de vez em quando eu pegava uma coisa. De repente um peixe ferrou no anzol. Era um peixe desse tamanho assim. Arrastei para fora. Custei para arrastar para fora. Bati ele lá na praia e o peixe fez pular e gemer até escapular do anzol assim. Fiquei com medo e ele bateu na água. Aí o velho acordou e perguntou: “Uai meu filho, que barulho é esse aí na água?” “Um peixe que eu peguei e tava aqui gemendo, esfreguei ele na areia e ele escapuliu do anzol e caiu na água” “Ô meu filho, você deixou o Pintado ir embora”. (risos) Eu não conhecia, né? Nós repousamos lá e no outro dia cedo nós subimos córrego arriba (acima). Chegamos lá em riba tinha largado as matulas (refeição) e nós fomos comer. O cachorro repousou com a anta. Nós estávamos lá no poço comendo a farinha pra poder subir e o cachorro chegou. O Velho Simão deu um punhado de farinha para ele comer. Aí ele falou: “Olha meu filho, você tem coragem de subir por dentro do rio aí afora, você sozinho?” Eu disse: “Tenho” “Então faz isso, você sobe por dentro do rio e pode ir pescando e eu vou entrar por fora e dar uma volta no mato aqui e matar um bicho para tratar do cachorro porque ele tá com fome. A hora que chegar no rio lá em cima nós nos encontramos”. Aí ele chamou o cachorro e eu fui pescando, e pescando, e pescando, um molequinho assim. Quando eu cheguei lá de riba e escutei o cachorro lá em cima, quando foi lá de riba assim, eu escutei o tiro dele lá. O tiro dele era triste. O bicho já morreu. Cheguei lá na beira do rio e ele tava lá. Aí ele abriu ela (a caça) lá e foi sangue, eu vou te contar. E eu bati o anzolzinho, peguei umas duas dúzias de peixe. Peixe desse tamanho assim. O resto a linha não agüentou e arrebentou e aí eu parei de pescar. Aí nós viemos embora. Subiu e ele falou: “Meu filho será que você dá conta de levar minha espingarda e os peixes?” “Dou” “A madeira é muito pesada para eu levar, mas se você levar a espingarda tá bom” “Não, eu levo”. Eu com umas três dúzias de peixe, peguei a espingarda e joguei na corcunda e viemos embora. (...) Ele era o capitão!

O desafio de lidar com esta narrativa reside no fato de que o realismo da narração e seu significado também são construídos a partir dos objetivos (desejos) das partes envolvidas na comunicação (Zé Belino, o terceiro e a platéia). Compartilho, mais uma vez, da perspectiva de Crapanzano, desta vez sobre a experiência dialógica entre paciente e psicanalista que, acredito, pode ser equiparada ao contexto desta longa fala de Zé Belino:

Put perhaps too simply: through the transference the patient (ou no caso Zé Belino) attempts to bring the past in all its originality into the present: to declare (...) the presentness of past relationships. Whether through verbal or nonverbal means, the patient attempts to index a past relationship or event as present: to render the time referred to in an utterance the same as the time of the utterance, to confuse narrative time with the time of narrative performance. (Crapanzano, 1992: 125)

Narrativas como essa — na qual atividades particulares (caça, pesca, coleta de lenha, etc.) e percepções de tempo e espaço encontram-se combinadas — se articulam através da separação da vida cotidiana na comunidade. Sua estrutura pode ser vista como uma seqüência de seqüências, pois as várias imagens de tempo e espaço que aparecem aí (“quando meu pai morreu eu estava com um ano de nascido”, “desde que eu fui começando a ficar grandinho”, “nós ficávamos lá no Retiro”, “lá no Carretãozinho”, “lá naquela fazenda pra cá do entroncamento”, “nós repousamos lá um dia”, “ele fez um fogo lá e aí o sol adentrou e começou a escurecer”, etc.) servem para estruturar o fluxo da narrativa em unidades temáticas discretas, definindo a ocorrência dos eventos em diferentes “tempos” (Basso, 1995: 36). O que sobressai de uma tal estruturação da narrativa como uma “seqüência de seqüências” é a sincronização do tempo da narração com os “tempos” da narrativa. Cada marcador de tempo acionado serve para orientar a platéia para os diferentes modos como os sujeitos estão vivenciando os eventos (“estou lá pescando e vai, e vai, de vez em quando eu pegava alguma coisa”, “eu fui pescando, e pescando, e pescando”) etc., a exemplo do que ocorreu com o uso das citações na narrativa anterior.

No início deste diálogo tentei introduzir o tópico da identificação “tribal” de cada membro da comunidade, aproveitando o tópico anterior (C^{xiii}) em que se tentou identificar quem era quem na “platéia”. Zé Belino foi categórico em sua resposta: “Aqui eu sou caiapó. Minha mãe era caiapó, mas era prima do Velho Simão, que era xavante. Mas nós éramos todos misturados”. Minha tentativa de obter informações sobre como os outros tapuios seriam identificados em termos étnicos por Zé Belino não foi bem sucedida diante do self-direcionamento promovido por ele. Era ele quem sempre direcionava e firmava um determinado tema articulado retórica e estrategicamente em torno de seu próprio “eu”. Nesse sentido, mais do que ler na narrativa de Zé Belino uma enunciação pura e simples de idéias a respeito de várias coisas (a emoção de acompanhar o “pai” em uma caçada, a experiência da pesca e seu sucesso, o medo, a coragem, etc.) proponho buscar na indexicalidade de seu discurso como “texto” uma nova tentativa de caracterização do self.¹ Zé Belino estava, desde o começo (e desde nosso primeiro encontro) na posição dominante na

¹ Graças ao uso do gravador consegui “presentificar” a situação da conversa o que me permitiu converter sua constituição predominantemente indéxica em um texto quase literário.

conversa. O uso variado e redundante de pronomes pessoais (eu, meu, mim, etc.) por Zé Belino sustenta tal interpretação.

Quando Zé Belino anuncia que considera o Velho Simão um pai ele principia uma noção de indianidade que o tornaria mais índio do que os demais tapuios (principalmente o cacique, “outro” de Zé Belino que sempre foi mencionado ao longo da conversa como um todo), logo que na mistura a que todos estavam submetidos ele teria uma mãe caiapó e um “pai” xavante. Entretanto, mais do que investir no tema da indianidade, Zé Belino opta por elaborar o tema de sua relação com o Velho Simão e para isso lança mão de uma prática retórica disseminada — como pude constatar durante minha experiência de campo — entre os tapuios, o *causo*.¹

A indexicalidade empresta à função referencial da linguagem o poder de tornar os eventos narrados mais realistas. Isto ocorre em decorrência da “presentificação” necessária ao seu uso. Desse modo, “repousávamos nesse pau baixo aí, no meio das onças”, “olhava os rastros das onças igual cachorro”, “nós repousamos lá um dia”, “e ele falou para repousar aqui”, “ele fez um fogo lá”, “quando eu cheguei lá de riba e escutei o cachorro lá em cima, quando foi lá de riba assim, eu escutei o tiro dele lá”, “que barulho é esse aí na água”, e assim por diante, são recursos indéxicos para tornar presente o que foi vivido (ou imaginado como vivido) no passado. Será através de uma função fática (Jakobson, 1965) da linguagem associada a esta indexicalidade que atos de transferência por contigüidade também serão empregados para tornar atual e presente a relação de Zé Belino com seu “pai”, que era também capitão dos tapuios.

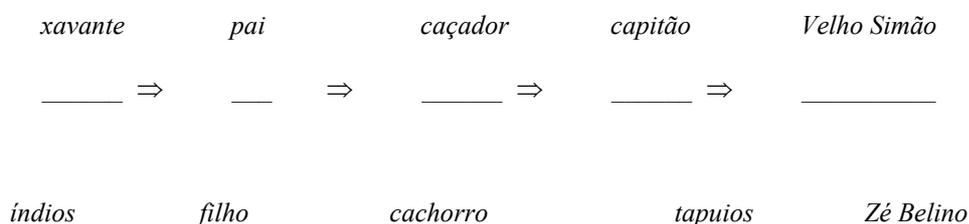
Em vários momentos, Zé Belino se auto-deprecia, dizendo ser pequeno, que “não prestava para nada ainda”, e etc. Esta auto-depreciação contrasta com a apreciação do Velho Simão como pai, caçador e capitão. O Velho Simão como Outro, ou terceiro, e “pai” permite a Zé Belino projetar-se hoje como sucessor de Simão, por compartilhar das características deste. Ao aspirar à liderança, ou ao menos, ao elucidar sua posição social como a de alguém que deveria ser tratado como uma autoridade² acredito que Zé Belino deseja restaurar seu próprio lugar na comunidade do Carretão. Em várias momentos quando conversávamos sobre atividades produtivas, festas e família, Zé Belino deixava claro suas idas e vindas no seio da comunidade que implicaram hoje numa condição desigual e descreditada frente outros parentes da mesma geração, condição ainda superior a de muitos outros tapuios porém.

O exagero no resultado da pesca que começa com um singelo “de vez em quando eu pegava uma coisa”, passando pelo momento em que pescou o primeiro peixe que custou

¹ Ao contrário do que ocorre na abertura dos *causos*, Zé Belino não inicia sua narração após o tradicional: “Vou contar um *causo* procê”. A identificação que ora faço de que sua narrativa é um *causo* deriva do tema que serve de fio condutor para a trama ou enredo da história, os *causos*. Pelo que pude observar até o momento, invariavelmente estes remetem às caçadas e focalizam a presença de onças, da mata, da noite ou da escuridão para criar uma atmosfera de suspense, condição fundamental para o sucesso da narrativa enquanto um ato performativo.

² Zé Belino sempre enfatizava que era um dos mais velhos na comunidade.

a ser arrastado da água e que se deixou escapar, até às três dúzias de peixe¹ que se carrega junto com a espingarda do Velho Simão, se pauta por uma progressão calcada em transferências (metafóricas e metonímicas) que mais uma vez tem o efeito final de tipificar Zé Belino como liderança potencial da comunidade. Assim, temos:



Entretanto, mais do que das transferências metafóricas, é da repetição das relações metonímicas entre cada um dos conjuntos que se alcança a eficácia da tipificação. Redundância que é maximizada no interior da conversa/ritual como um todo. É neste momento que os argumentos de Leach se fazem mais pertinentes: “In any event in ritual sequences the ambiguity latent in the symbolic condensation tends to be eliminated again by the device of thematic repetition and variation.” (1965: 337) A articulação dos vários temas: festas, conhecimento técnico, família, viagens, conflito e poder, configura-se num campo semântico mais abrangente que confere o sentido destes discursos de Zé Belino como um rito de retratação. A mensagem emitida e repetida incessantemente foi uma só, a conversa foi um rito de self-characterization. Conversando Zé Belino se apresentava para um antropólogo que agora o retrata e se retrata por não ter-lhe permitido o diálogo que outrora tentara.

¹ Meu pai, que detém um olhar “clínico” bem mais treinado que o meu observou no gado de Zé Belino o mau trato a que estavam submetidos em contraste com o gado de Zé Borges obtido da Diocese de Rubitataba. É evidente que o tópico da alimentação também permeia toda nossa conversa costurando os demais temas em torno de si. No entanto, elaborar uma interpretação da conversa centrada na articulação de temas tais como atividades produtivas, comida e poder conduziria a resultados complementares a esta interpretação que ora apresento calcada que está nos temas das viagens, do *causo* e da caracterização do *self*.

BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, J. 1977 *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

BASSO, Ellen 1995 *The Last Cannibals: A South American Oral History*. Austin: The University of Texas Press.

CRAPANZANO, Vincent 1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago e London: The University of Chicago Press.

_____ 1992 *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

LEACH, Edmund 1965 "Ritualization in man in relation to conceptual and social development". *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. William Lessa & Evon Vogt (orgs.). New York: Harper & Row.

JAKOBSON, Roman (1965) *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.

PEIRCE, Charles (1955) *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

SANTOS, Ana Flávia 1994 Linguagem e construção: considerações sobre a peça "O beijo no asfalto: tragédia carioca em três atos". A sair em *Antropologia dos Eventos Rituais* (M. Peirano, org.) Rio de Janeiro: Relume Dumará (2001)

SILVA, Cristhian Teófilo da (1998a) "Parados, bobos, murchos e tristes" ou "caçadores de onça"? Estudo sobre a situação histórica e a identificação étnica dos tapuios do Carretão/GO. Dissertação de graduação em Ciências Sociais. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.

_____ (1998b) "Primeiras reflexões a partir da experiência de campo entre os tapuios do Carretão/GO". *Textos Graduados*, vol. 4, números 6-7, jan/dez 1998. Brasília: BsB Editora.

TAMBIAH, Stanley 1985 *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press

**Os rituais de nomeação xerente
e o contexto de contato com a sociedade brasileira**

Francisco C.O. Reis

Introdução

Neste ensaio analiso o processo de nomeação na sociedade xerente nos dois aspectos que o caracterizam: os rituais padronizados e seqüenciados no tempo/espaço e a onomástica. Dadas as circunstâncias geográficas, históricas e sociais que envolvem o contato dos Xerente com a sociedade nacional há mais de 250 anos, acrescentarei à análise algumas considerações sobre a nomeação informal e paralela que atribui nomes próprios aos Xerente em língua portuguesa. Essa nomeação surgida do contato, ainda que não tenha um caráter estrutural e estruturante, acrescenta ângulo a mais para observar o processo de nomeação tradicional¹, que reelabora seu sentido frente aos fatos do contato.

O trabalho se baseia nos dados de campo colhidos em três viagens de campo, realizadas entre 1998 e 1999, totalizando seis semanas, às duas Terras Indígenas (Xerente e Funil) ocupadas pelo grupo. Em apoio à análise mais etnográfica auxilio-me dos trabalhos anteriores de Curt Nimuendajú (1942), Maybury-Lewis (1979), Agenor Farias (1990) e Luis Roberto De Paula (2000), que também fizeram pesquisa com os Xerente. O diálogo com esses autores também será recorrente pois, à exceção de Luis De Paula, todos têm análises desenvolvidas acerca dos rituais de nomeação xerente.

De forma resumida, primeiramente farei uma breve síntese do problema dos nomes próprios na etnologia sul-americana, em seguida, para situar o leitor, apresento um esboço da organização social subjacente à nomeação xerente para, enfim, concentrar-me na análise da nomeação tradicional estabelecendo sua correlação com a nomeação decorrente do contato com a sociedade brasileira.

¹ Uso tradicional/tradição *apenas* para diferenciar práticas sociais e culturais que, no entender dos próprios Xerente, vêm se reproduzindo nos moldes da natureza social nativa — uma estrutura de conjuntura, na terminologia de Sahlins (1981) — sem que isso implique uma rejeição ou condescendência dos fatos do contato.

A abordagem da nomenclatura na etnologia sul-americana

A abordagem antropológica dos nomes próprios é um tema de considerável importância na tradição dos estudos de organização social. Em polémica com Lévy-Bruhl, Mauss já observava que a relação entre alma e nome, não se fundando na observação psicológica ou descrição filosófica, encontra seu “fundamento real [...] na organização social” (Mauss 1981: 382).

Com efeito, as implicações sociais de se atribuir um nome próprio a uma pessoa têm oferecido aos antropólogos importantes indícios sobre o funcionamento da organização social e da cosmologia das sociedades que estudam. Inspirando-se em Durkheim /Mauss e na lingüística estrutural, Lévi-Strauss circunscreveu a discussão do problema dos nomes próprios às classificações sociais apresentando um modelo baseado em três proposições: 1) os nomes próprios são modalidades práticas dos sistemas classificatórios; 2) os nomes próprios são códigos, i.é, modos de fixar significações, transpondo-as para os termos de outras significações; e 3) os nomes próprios são como classes finitas com a propriedade de se transformarem umas nas outras (Lévi-Strauss 1989: 194).

Esse ponto de vista, que vê no nome próprio um universo de significação social, vem a se constituir numa tradição dos estudos de onomástica que passa a estudá-la como uma das modalidades de classificação social. Ao lado dessa tradição, há uma segunda que vê nos nomes próprios apenas designadores, tal qual pronomes demonstrativos, destituídos de significado e que apontam para particularidades e constituem individualidades (Gonçalves 1993: 12-ss).¹

Limitando essa discussão às terras baixas da América do Sul², a tendência da etnologia sul-americana de repensar as categorias de explicação antropológica extracontinentais desde os anos 70 aponta os complexos de nomenclatura como um dos objetos e instrumentos da construção social da pessoa entre os grupos do continente (Seeger *et alii* 1979: 04).

Em intervenção de síntese e de comparação das onomásticas sul-americanas, Viveiros de Castro sugeriu um modelo das onomásticas das terras baixas baseado em dois sistemas em transformação: um primeiro baseado na obtenção de nomes próprios do outro, externos à sociedade e designado como exônimo; num segundo, os nomes próprios vêm de dentro do próprio *socius*, remetem para a essência distintiva e por isso são endônimos (Viveiros de Castro 1986: 384).

¹ No seu texto clássico, *O método genealógico na pesquisa antropológica*, Rivers já atentava para uma relação intrínseca entre transmissão de nomes e informações genealógicas (Rivers 1991: 62).

² Para uma revisão da nomenclatura em outras regiões etnográficas ver Lopes da Silva (1984).

Levando em consideração esse modelo e as duas tradições que analisam os nomes próprios seja sob o signo da individualização seja sob o signo da classificação, as nomenclaturas xerente e a do contato, servindo-se da exonímia e da endonímia, inserem-se em ambas tradições, conforme veremos mais adiante.

Aspectos da organização social xerente

A sociedade xerente é perpassada por figuras duais que cingem todos os aspectos de sua socialidade¹: metades exogâmicas e cerimoniais, associações de idade, narrativas míticas, facções clânicas, cosmologia. Seguindo as descrições etnográficas de Nimuendajú (1942), pode-se elaborar o seguinte quadro sintético da organização social xerente²:

Metades exogâmicas	Clãs patrilineares	Identificação pictórica/simbólica/espacial
<i>Sdakra</i>	<i>Krozaké</i> <i>Kremprei</i> <i>Wahirê</i>	Traços horizontais na pintura corporal Lua Norte da aldeia
<i>Siptato</i>	<i>Kuze</i> <i>Kbazipre</i> Isibdu	Traços verticais na pintura corporal Sol Sul da aldeia

No entender de Nimuendajú, cada metade seria portadora de um repertório distinto de nomes próprios masculinos transmitidos patrilinearmente de FF³ para SS e do FFB para BSS (: 17). Já os clãs (*I-snakrda*'), também chamados de partidos, limitariam sua tarefa principal à preparação de ornamentos festivos (: 21).

Para o autor, importância maior do que os clãs teriam as associações de idade por causa do significado econômico e cerimonial que elas assumem. A origem dessas associações atribui-se três visitas dos personagens míticos Sol (*Waptokwa*) e Lua (*Wahirê*), em

¹ Uso socialidade no sentido formal e estrutural atribuído por Strathern, i.é, como uma matriz das relações sociais no interior da qual se constitui a vida das pessoas (Strathern 1996: 64).

² Mesmo desatualizadas, sigo as transcrições lexicais do autor. Segundo o lingüista-missionário Rinaldo de Mattos, os clãs da metade sul são designados de *Dohitdékwa* (donos do círculo) e, na falta de um termo mais preciso, o termo mais próximo a designar os clãs da metade norte seria *Wahitdékwa* (donos das listras) (Mattos 1978: 05).

³ Para os termos de parentesco uso a notação de língua inglesa, a mais corrente em antropologia. Assim, os termos significam: M= Mãe, F= Pai, W= Esposa, H= Marido, D= Filha, S= Filho, Z= Irmã, B= Irmão; e seguindo a ordem do genitivo saxônio: FM= Mãe do Pai, MF= Pai da Mãe, FF= Pai do Pai, etc.

que teriam aparecido transmutados de homens e disfarçados de jovens portando pinturas corporais. Após as visitas, os motivos pictóricos dos personagens foram imitados para corresponder às seguintes associações de idade masculinas: os mais jovens (*Akemhã*), os adultos (*Krará*) e os homens maduros (*Anmorowã*); mais tarde, incorporou-se ao conjunto uma quarta associação dos mais velhos (*Krieri'ekmu*). Às mulheres estaria reservada uma associação exclusiva (*Ainôwapté*), também fruto de uma visita dos personagens míticos, dessa vez disfarçados de mulheres (: 59-ss).

Desde os trabalhos de Maybury-Lewis comprovou-se o quanto Nimuendajú, no seu afã de reconstituir um modelo idealizado da sociedade xerente, teria superestimado o papel dessas associações de idade. À época da pesquisa de Maybury-Lewis, e.g., as associações de idade estavam “moribundas” (*moribund*), sem que isso implicasse prejuízos maiores para o funcionamento da organização social (Maybury-Lewis 1979: 220). Lopes da Silva & Farias, por sua vez, apontam o caminho da comparação das associações de idade com outros grupos jê para esclarecer os sentidos que se lhes associam. Segundo eles, a composição das classes/associações¹ de idade (*Dakrsu*) xerente guardaria atributos das classes de idade xavante, que constituem metades com funções rituais e têm também características das categorias de idade kayapó: passagem dos indivíduos de uma a outra e constituição de metades com funções econômicas (Lopes da Silva & Farias 2000: 108).

Contemporaneamente, os Xerente fazem referência a estas associações de idade somente nos contextos que envolvem a organização dos rituais de nomeação, dos rituais fúnebres (*Kupre*), das corridas de toras (*Iknô/Isitrá*) e das facções clânicas. Sendo assim, a possível relação das associações com funções econômicas tais como caça, pesca e roça coletiva mereceria maiores evidências etnográficas que aquelas dadas até agora.

Também no que se refere à regra residencial, ela não é patrilocal como afirmou Nimuendajú. Maybury-Lewis, seguindo sua distinção analítica entre modelo (ideal) e sistema (prática), mostra haver um conflito em que “os Xerente enfatizam a patrilinearidade e falam da patrilocalidade, mas realmente praticam a uxorilocalidade” (Maybury-Lewis 1979: 232).

Todavia, no meu entender, mais do que um conflito entre ideal e prática, a regra de residência, enquanto uxorilocalidade *temporária*, situa-se no domínio da constituição da afinidade como um dos valores da socialidade xerente. De sorte que, se por um lado, a uxorilocalidade prorrompe um movimento de deveres, obrigações materiais e morais (trabalho na roça, compartilhamento da caça/pesca, afazeres cotidianos, respeito e deferência) do DH contraídos com o WF após a aliança matrimonial, por outro, ela só se concretiza como afinidade real porque a afinidade ideal, aquela em que a SW residiria na casa do HF², torna-se, na maioria dos casos, impossível.

¹ Os dois autores usam associação e classe como sinônimos. Todavia, uso apenas o termo associação para enfatizar a socialidade da instituição e evitar confusão que classe poderia fazer com faixa etária, já que nenhum autor e nem os Xerente estabelecem faixas etárias precisas que comporiam essas associações.

² Faço apenas menção a uma questão que pretendo melhor desenvolver na minha dissertação de mestrado.

Portanto, resumidamente poderíamos dizer que a sociedade xerente pauta sua socialidade por uma série de figuras duais, tendo como regra residencial a uxori-localidade temporária que, na sua negação da patrilocidade, parece também se inserir nesse universo de dualidade. Veremos a seguir como os rituais de nomeação e a onomástica, na sua relação com esta arquitetura social dual, suscita o problema, levantado por Tambiah, de como reconciliar as características formais do ritual em geral no contexto cultural particular em que os rituais são criados (Tambiah 1985: 129).

Contexto do ritual de nomeação xerente

O contexto de conjugação dos rituais de nomeação xerente envolvem uma série de circunstâncias e os circunstantes. No intuito de melhor delinear as sequências e lances do processo de nomeação, passo a descrevê-los sem me deter sobre os pormenores e imponderáveis da conjuntura dos rituais.

Em primeiro lugar, os rituais de nomeação xerente têm sua divisão marcada por gênero: o masculino (*Dakmâhrâze*)¹ e o feminino (*Dasimpê*). Os dias que antecedem o ritual masculino preludiam a atmosfera do evento através da euforia, da profusão dos comentários públicos e da dedicação das pessoas aos preparativos da ‘Festa’ (*Dasimpê*)². Essa alacridade tem sua *raison d’être* no fato dela anteceder o estado de efervescência coletiva, para usar um termo caro a Durkheim, que predominará no decorrer de um evento que mobiliza a totalidade da vida xerente.

Aos organizadores dos preparativos dos rituais, que nem sempre tomam parte no oficiamento das cerimônias, atribui-se a tarefa de fazer gestões junto aos agentes do contato como Funai, governo estadual, procuradoria e outros no sentido de conseguir a carne, a farinha e o café — iguarias com as quais o cacique faz as vezes de anfitrião e banqueteia convivas e parentes numa clara relação de reciprocidade, via comensalidade ritual, entre as aldeias. Nimuendajú frisava a saída dos homens para a caça coletiva de caititus, catingueiros e outras espécies como um desses momentos da comensalidade. Todavia, o escasseamento da fauna cinegética nas terras xerente inviabilizou subordinar esse aspecto do ritual exclusivamente aos vacilantes sucessos da caça³. Nesse contexto, os

¹ Tive oportunidade de assistir a esse ritual no dia 28 de agosto de 1999, na aldeia Funil.

² Conforme o dicionário de Krieger *et alii* (1994) o prefixo *da* exerce cinco funções gramaticais mas em três delas ele aparece sobretudo como 3ª pessoa honorífica, indefinida ou coletiva possuidora, ao passo que *sipêsê* pode significar como verbo reflexivo: adornar-se, enfeitar-se e ser bom; portanto, *Dasimpê* seria um adornar-se ser bom para a coletividade. Creio, também, que o termo *dasimpê* seja cognato de *datsipetsê*, termo xavante para ‘cerimônia’ (Maybury-Lewis 1984: 305).

³ Tentando minorar essa situação de escasseamento da caça, no final da década de 80, a Funai doou dezenas de reses para iniciar um processo de criação pecuária ‘na aldeia do Posto’. Sendo os Xerente singulares apreciadores de carne bovina (protagonizando até cenas nos mitos de contato com os brancos) e com incoercível tendência ao facciosismo de aldeias, bem era previsível o destino dessa boiada. Não tardaram a surgir acusações de abates feitos às surdinas ou à revelia das outras aldeias, monopólios faccionais sobre as reses, obscuras negociações de gado entre lideranças e fazendeiros regionais, acusações de

preparativos do ritual, notadamente a comensalidade¹, são suscetíveis de reelaborações significativas *ad hoc* dos fatos do contato no contexto de efetuação da sua própria socialidade. Voltaremos a esse ponto.

Papel de destaque para o bom termo da organização dos rituais é o desempenhado pelos anciãos (*wawen*). Alçados em grande consideração por todo grupo nos rituais, esses senhores de olhar quase sempre cheio de gravidade e brilho penetrante, são acionados para disponibilizar suas memórias prodigiosas para mitos, fatos marcantes do contato com os brancos, tradições da “cultura dos mais antigos” e detalhes estilizadores dos rituais, pois, sem eles, não se consumariam os rituais. Nos dias que antecedem o ritual de nomeação masculino, os anciãos realizam reuniões entre si, fazem visitas esporádicas às unidades domésticas ou apenas abordam as pessoas no dia-a-dia da aldeia lembrando a todos da função que lhes caberá no dia do ritual. Os *wawen* também são os principais oficiantes que zelam pelo correto desempenho dos participantes, das *performances*, das danças e de todo o andamento das cerimônias. Ao irromper com sua tonitruante voz discursando na conduta dos rituais, o discurso do *wawen* se caracteriza pela exortação imperativa em que ele, enquanto sujeito do discurso, coloca-se na condição de paciente ao lado da terceira pessoa coletiva (Mattos 1979: 09).

O tempo é um outro fator marcante para organizar e realizar os rituais de nomeação. Nimuendajú afirma que, à sua época, o ritual masculino, por causa do decréscimo populacional e do pouco número de nominados, era realizado com intervalo de alguns anos (*Op. cit.*, 44). O ritual feminino, por sua vez, seria realizado praticamente ao longo de todo o ano como “as *performances* cerimoniais mais freqüentes” (: 56), mas Nimuendajú não precisa sua época de realização. Hoje, ambos os rituais tendem a se realizar no período em que ocorre a estiagem no Cerrado, i.é, da segunda quinzena de abril até a segunda quinzena de setembro. O início desse período também coincide com o encerramento dos trabalhos agrícolas, a colheita do feijão e do arroz.

A nomeação feminina realiza-se, basicamente, com as classes de idade masculinas acompanhando as meninas numa fila indiana que percorre as casas da aldeia. Em cada casa um homem da associação de idade masculina oposta à do pai entoia um cântico correspondente ao nome da menina nominada até chegar à casa do irmão dela (Nimuendajú 1942: 52- ss; Farias 1990: 111); depois retorna ao ponto de partida da fila, que seria a casa da menina nominada.

Na noite anterior à nomeação coletiva dos homens, todos (nominados ou não) se reúnem no pátio central (*warã*) para testemunhar a escolha do nome de quem vai ser nominado. Nesse caso, se o nominado ou sua esposa sugere um nome, apenas o *wawen* tem a palavra final sobre a pertença do nome ao repertório do clã², ou, em outros casos, sua

roubos vingativos às aldeias ressentidas e demais ocorrências bem ao gênero da boataria xerente que frustraram os propósitos da Funai: transformar os índios em criadores.

¹ No ritual que assisti na aldeia Funil, todos os homens no desempenho de funções rituais usavam calções esportivos novos doados pela Funai. Em cores verdes e vermelhos, esses calções correspondiam, respectivamente, às metades cerimoniais *Htamhã* e *Steromkwá*.

² Observo que os nomes masculinos pertencem aos clãs, e não às metades como afirmou Nimuendajú.

intervenção busca evitar a homonímia. No raiar da manhã seguinte, os homens retiram-se para um riacho nos arredores da aldeia onde se enfeitam com as “gravatas” de embira e pintam-se nas cores, traços e listras que identificam seus clãs e metades. Aí ficam, numa espécie de reclusão onde os mais expansivos dão vazão às brincadeiras, provocações, zombarias e simulam brigas com os clãs da metade oposta. Esse momento antecede e se opõe a queloutro solene, grave e cercado de respeito: a chegada do *wawen*, o oficiante do ritual, e dos *Dakum̄rukwa*, os dois casais cerimoniais que auxiliarão o *wawen*. Em seguida, forma-se um cortejo de duas filas indianas, ou melhor, das duas metades rituais *Htamhã* e *Steromkwá*. Os homens portam bastões estilizados com o motivo pictórico da metade; os casais, segurando à mão direita o arco e a flecha, interpõem-se no meio do cortejo; o ancião toma a dianteira do cortejo e dá a ordem para todos partirem a passos acelerados em direção ao centro aldeia. Lá chegando, os homens do cortejo ladeiam as duas grandes toras de buriti cuidadosamente talhadas e pintadas com os motivos das metades. Em seguida, *tête-à-tête*, as duas metades executam a dança ritual em que alternam suas posições, entoando urros, fazendo gestos ameaçadores e simulando uma disputa entre as duas metades. Ao final da dança ritual, os guerreiros selam a paz depositando seus bastões ‘bélicos’ diante das duas toras e dos dois casais cerimoniais. Finalmente, após a dispersão das metades, forma-se uma multidão que espera assistir aos casais cerimoniais conduzirem os homens a serem nominados. Conduzido o nominado, o casal anuncia ao porta-voz o nome a ser atribuído, em seguida este sussurra ao ouvido do *wawen* que, após tê-lo anunciado publicamente, espera a confirmação do casal com a fórmula estereotipada “*Ihê, ihê, ihê*”, advérbio que confirma o nome recebido¹.

Aspectos da Onomástica Xerente

A onomástica xerente tem como uma de suas características um elevado índice de referencialidade dos seus termos de significação a um universo de objetos oriundos da fauna e da flora que compõem seu meio ambiente. Como exemplo, apresento abaixo uma pequena amostra desses termos de significação:

Masculino	Feminino
<i>Wawékrurê</i> : <i>wawê</i> : s. ancião; <i>kru krarê</i> : s. camundongo,	<i>Waikwadi</i> : <i>waikwa</i> : s. piranha; <i>di</i> : s. barriga, ventre, ou o v. fartar-se.
<i>Dbakro</i> : <i>dba</i> : s. jovem solteiro lascivo; <i>kro</i> : s. macaco	<i>Sidi/Si</i> : <i>si</i> : s. ave (gavião?)
<i>Ssumêkwá</i> : <i>ssu</i> : s. folha de buriti; <i>mê</i> : v. atirar, arremessar	<i>Sibakadi</i> : <i>sibaka</i> : s. garça
<i>Kasuwamrim</i> : <i>kasu</i> : s. folha de palmeira de babaçu; <i>wamrim</i> : v. sacudir	<i>Sipriki</i> : <i>sipri</i> : s. abelha-tubi-mansa
<i>Bruwê</i> : <i>bru</i> : s. pássaro-tesoura; <i>wê</i> : v. gostar	<i>Brupahi</i> : s. espécie de andorinha
<i>Azâwê</i> : <i>azã</i> : s. coruja;	<i>Sirnâptê</i> : <i>sirnã</i> : s. flor, v. enflorar; <i>pte</i> : adj. Amarelo
<i>Wdêkruwê</i> : <i>wdêkru</i> : s. cipó-de-escada;	<i>Ipêdi</i> : <i>ipê</i> : s. peixe
<i>Sirnâwê</i> : <i>sirnã</i> : s. flor, v. enflorar;	

¹ É pertinente observar o quanto a estereotipia e a padronização desse tipo de discurso-fórmula, já analisado em outros contextos etnográficos como um dos principais componentes formais da linguagem ritual (Tambiah 1985: 140), reproduz-se quase *ipsis verbis* em diferentes épocas e testemunhos (Farias 1990: 134; Maybury-Lewis 1990: 147; Nimuendajú 1942: 46).

A junção de dois morfemas lexicais para corresponder a um termo de significação composto chama a atenção na maioria dos nomes próprios. Os processos de composição, conforme se observa tanto para nomes masculinos quanto femininos, regem formações de dois tipos: substantivo *vs* substantivo e verbo *vs* substantivo. Essas formações nominativas entre substantivo e verbo, que no caso dos substantivos parecem ter como domínio de referencialidade o universo da fauna e da flora, e no caso dos verbos os incoativos e volitivos, não apresentam indícios de delimitar sua fronteira a um campo semântico que referencia os nomes próprios femininos à natureza ou mundo doméstico e os nomes masculinos representando uma ação humana, conforme se chegou a pensar (Farias 1995: 114)

Da mesma forma, os nomes próprios xerente, salvo engano, não associam seus portadores ao desempenho de papéis especiais que têm lugar nos rituais ou estabelecem relações especiais entre nominador e nominado, este último caso observado entre os Jê setentrionais (Melatti 1976: 144). Quanto a esse aspecto da representação do nome próprio, o que chega a ocorrer é um acento estético em que o portador ajuíza um nome, de forma subjetiva, como bonito, e procura acrescentá-lo ao seu repertório pessoal se alguém já não o fez.

Nominação Xerente Perante os Fatos do Contato

Os mais de 250 anos de contato dos Xerente com o ‘mundo dos brancos’ acabaram por se refletir nos seus processos de nominação. Como fato notório, os Xerente atuam na vida institucional do país sob diversos vínculos como assistidos pelo sistema previdenciário, funcionários estaduais e da Funai, portadores de carteira de identidade, eleitores, entre outras atividades que os tornam partícipes do Estado-nação e registrados nessas instâncias de acordo com a língua oficial¹.

Analisando o processo em que esses os nomes próprios ‘oficiais’ são atribuídos aos Xerente, pode-se notar as situações típicas do contato que dão margem ao surgimento deles. Um exemplo que chama a atenção é representado pelos nomes ‘cristãos’ resultantes da crescente circulação de missões evangélicas pelas aldeias. Dessa categoria de nomes podem ser citados os Abraão, Moisés, Pedro, Isaac e Absalão “ganhados e batizados para Cristo”, segundo o brado retumbante de alguns missionários. Ilustro a situação com o caso de Silvino (*Sirnãwê*), convertido ao credo Batista e um dos tradutores do Novo Testamento ao idioma xerente, que me afirmou ter se inspirado na figura de Moisés para nominar o seu filho, *Dbatêkrdu*, com o nome do Patriarca hebreu.

¹ Aqui abro um parêntese digressivo. Refletindo sobre a grande diferença, observada por Peirano, entre concebermos os grupos indígenas “como *situados* no Brasil, ou quando se os compreende como *parte do* Brasil” (Peirano 1992: 73, grifo original), chama a atenção, no contexto das onomásticas indígenas, que essa “grande diferença”, até o raiar da Constituição de 1988, oscilasse sempre em favor de uma “grande integração” em que os nomes próprios dos índios, aqueles com o quais ele são comumente invocados nos seus respectivos grupos, tornavam-se *parte do Brasil*, pois, o instrumento da tutela, ainda não totalmente suprimido da legislação, reconhecia oficialmente esses nomes próprios apenas na condição de sobrenomes para critérios de indianidade (Ramos 1998: 111).

Em curto relato de quando esteve entre os Xerente na década de 70, Mattos já descrevia os aspectos gerais dessa variante de nomeação:

“Procuram na folhinha o nome do santo do dia (costume católico) ou tomam o nome de algum civilizado vizinho para dá-lo ao recém-nascido. A maioria leva o filho para ser batizado pelo padre. Quando a criança tem sete anos, mais ou menos, é feita a cerimônia Xerente de nomeação dos filhos nos moldes tradicionais, e a criança passa a ter dois nomes: um Xerente e um brasileiro” (Mattos 1978: 02).

O predomínio dos evangélicos e a ausência de missões católicas nas áreas xerente nos últimos anos têm levado ao desuso da nomeação pelo “santo do dia”. Todavia, muitos anciãos foram nominados e lembram-se de terem nominado seus filhos no sistema em que o Pároco de Tocantínia ou os padrinhos brancos incumbiam-se da atribuição do “nome cristão” no momento do batismo.

Um outra situação em que se gera essa forma de nomeação é aquela que o nome apropriado parece significar uma cumulação de honra ou homenagem aos chefes de posto, funcionários da Funai em trânsito, agentes de saúde, funcionários do hospital de Miracema onde as mulheres xerente têm parido ou, apropriam-se de nomes ouvidos nas transmissões de rádio tal qual o caso de Romário, Edilson, Dinael, Paulo Henrique, exemplo de quatro conhecidos jogadores de futebol que emprestaram seus nomes aos quatro filhos de Valdeci (*Dabâzârekwa*). Dessa situação faz parte, sem dúvida, o nome de Rondon, cacique da aldeia Baixa Funda¹.

Todavia, os fatos do contato não têm a prerrogativa de perpassar a atribuição de nomes próprios que os índios usarão no contexto das suas relações com a sociedade nacional. Os últimos anos têm assistido o acentuado desenrolar de um movimento inverso em que os nativos usam de sua tradição onomástica para nominar os principais agentes do contato com os quais instauram relações. Falo, no caso, da presença de autoridades estaduais e federais que, desde os anos noventa, têm tomado parte como figurantes no *script* desses rituais de nomeação. Na aldeia Salto, e.g., em abril de 1998 realizou-se um concorrido ritual de nomeação com grande afluência da imprensa por conta da participação do então presidente da Funai, Sullivan Silvestre, do governador do Estado, Siqueira Campos, do vice-governador, Raimundo Boi, e do procurador da República no Estado, Mário Lúcio Avelar².

Há dois aspectos sob os quais se pode esclarecer a *performance* dessas distintas autoridades num ritual de nomeação indígena. Vistos pelos Xerente como interlocutores estratégicos junto às instâncias da sociedade nacional, e no caso em questão da sociedade

¹ Nome que, aliás, já fez sucesso também entre os Xavante. Após a morte do Marechal, o célebre *Apowé*, de São Domingos, assumiu este nome e na mesma medida um chefe xerente nominou seu filho com o mesmo nome [com grandes probabilidades de ser o supracitado cacique.] (Maybury-Lewis 1984: 298).

² Não pude presenciar o ritual à época. Minha chegada a campo se deu quarenta dias após seu término e nos relatos xerente é que me baseio. Assim, pude obter apenas os ‘nomes’ do governador, *Kasuwamrin* (sentido supracitado) e do vice-governador, *Wazase* (*waza*: v. misturar; *se*: s. pássaro maritim pescador).

regional tocantinense, o governo estadual, a procuradoria e a Funai, compõem um complexo arco de alianças políticas da qual participam, sob diferentes modos, as facções *ad hoc* xerente. Nesse quadro, destaca-se o exercício de uma “política nativa” nem sempre alinhada em torno de interesses consensuais, seja locais ou na esfera do contato, pois ela atua ao sabor das composições clânicas ou das disputas entre chefias. Chama a atenção como essa política nativa, profusamente faccional intra e interaldeia, tenha a capacidade de articular representantes políticos, também faccionais mas numa outra política¹, em torno de um único objetivo: participar dos rituais de nomeação tradicionais dos Xerente. Já foram observadas as gestões que os organizadores dos rituais fazem junto a esses agentes do contato a fim dos mesmos arcarem com os custos envolvendo os eventos. Mas há um segundo aspecto a destacar nesse processo de indianização da política do branco.

Com efeito, a nomeação de “um branco”, e aí se inclui também os missionários e antropólogos que são incitados a participar do processo², simbolicamente tem sido acionada pelos índios para incorporar essas pessoas ao universo das facções clânicas xerente. Para uma sociedade que se compraz em reproduzir os conflitos, as disputas de chefia, as cisões de aldeias e a formação de facções clânicas no dualismo da sua organização social, nominar uma pessoa significa incorporá-la à organização social através dos clãs que, por conseguinte, dificilmente assumem alguma neutralidade nas disputas entre os Xerente. Compreendo assim porque as visitas que eu recebia no local em que era hóspede, a residência de um jovem casal, ambos do clã *kbazi*, era predominantemente de pessoas filiadas a esse clã³. A nomeação, portanto, expõe nas condições dadas a neutralidade como impossível nessa sociedade que não cessa de reproduzir suas inúmeras dualidades.

Implicações teóricas da Nomeação Xerente

Retomando muito do já foi colocado, quero destacar, em primeiro lugar, as diferenças marcantes das duas formas de nomeação que venho citando. A onomástica xerente se insere no quadro das onomásticas sul-americanas cujas características “trabalham a partir da classificação, da conservação, da transmissão dos conjuntos sincrônicos, da referência mitológica [*vide* a origem mítica das classes de idade], da continuidade de identidades complementares” (Gonçalves 1992: 51).

¹ Em seu trabalho, Luis Roberto de Paula (2000), malgrado sua idéia gramsciana sobre a política nativa estar ‘fora do lugar’, esboça um excelente quadro do papel das diversas instituições políticas estaduais e nacionais com as quais os Xerente se relacionam.

² Já na década de 50, quando estive entre os Xerente, Maybury-Lewis observou que a nomeação de sua mulher, Pia, “agradaria os tradicionalistas, por colocá-la formalmente numa relação social correta com o restante dos moradores e, ao mesmo tempo, a faria *sentir* uma espécie de obrigação” (Maybury-Lewis 1990: 112, grifo meu).

³ Vale lembrar também nesse caso o comentário do *wawen* Pedro Caluxto (*Sminsuite*) que, com seu bem simulado comportamento jocoso, gostava de admoestar-me dizendo que eu só seria nominado com um nome vindo do clã *kbazi*, e não um nome do “povo lá de cima” - entenda-se, o clã *wahirê* localizado a leste do círculo da aldeia -, com o qual seu grupo estava em disputa pela sucessão da liderança da aldeia Salto.

De fato, o nome tem o efeito de socialmente constituir o homem à medida que torna público e notório sua filiação ao clã paterno. As mulheres, por sua vez, também são socialmente legitimadas pela via do nome pois os nomes que lhes são atribuídos vêm da associação de idade alterna à do pai. Em ambos os gêneros de nominação nota-se dois aspectos fundamentais da nominação xerente: um primeiro aspecto concerne à centralidade da figura do pai, presente tanto no momento da escolha do nome, entre os possíveis do *seu* clã, a ser atribuído ao filho, quanto no instante da escolha do nome da filha de uma associação de classe oposta à sua; desse modo, em ambas nominações, a figura do pai é complementar e representa a patrilinearidade da sociedade aspirando a conciliação possível entre suas dualidades. Como segundo aspecto a destacar da nominação xerente, ter-se-ia os nomes próprios como classificadores da pessoa, acentuando a filiação dos homens aos clãs, e, apenas ritualmente, as mulheres a uma associação de idade. Dessa forma, nestes dois aspectos da nominação xerente, subsistem elementos de uma endonímia em que se designam relações sociais e definem-se grupos corporados com uma identidade coletiva [clãs e associações de idade, no caso xerente] (Viveiros de Castro 1986: 384).

Mas de modo a ter uma visão que abranja a nominação surgida do contato, outros elementos vêm à tona. Desprovida de ritualização, de um repertório perpetuado de geração a geração ou ser referenciando a determinados campos semânticos e categorias gramaticais regentes de palavras compostas como a onomástica xerente, os nomes do contato são incorporada pelos Xerente de um modo *sui generis*. Se os nomes próprios xerente são um constructo e um classificador social da pessoa, os nomes do contato, ao contrário, exerceriam a função de índices que designam aquilo sobre o que se fala, aproximando-se dos pronomes demonstrativos ou relativos que apenas atraem a atenção para o objeto particular que visam sem descrevê-lo (Peirce 1977: 10). Com efeito, se considerarmos os nomes que os Xerente agregam do contato com os brancos como signos dêiticos esvaziados de sua semântica, a função possível de se lhes atribuir na forma como os Xerente os incorporam é a de individualizá-los frente às exigências *ex jure* do Estado-nação¹. Tal como nos ensina Peirce, em termos fenomenológicos, o índice é o preceito de explicação de um objeto, mas com o qual não se confunde, podendo ser considerado apenas como signo “numa conexão dinâmica (espacial inclusive) tanto com o objeto individual, por um lado, quanto, por outro lado, com os sentidos ou a memória da pessoa a quem serve de signo” (: 74). Sobre essa última observação de Peirce, a do índice servir de memória a alguém, vale mencionar que, na onomástica xerente, o nome próprio também desempenha a função dêitica de indexar a pessoa numa relação mnemônica com os mortos, mas sem implicar uma profundidade genealógica de sociedades africanas exemplificadas pela antropologia. O ato dessa relação mnemônica consiste em receber os nomes dos mortos, geralmente o FF ou o FFB, corroborando apenas o que o sistema já prevê em potência, i.é, o acúmulo de nomes próprios até a idade anciã. Lembro-me aqui do comentário de um ancião em idade avançada e com problemas de saúde, que me disse, de um modo resignado e melancólico, que iria participar pela última vez do ritual de nominação para um número suficiente de nomes legados aos netos e eles “não perder a lembrança do avô”. Parodiando um conhecido provérbio, vão-se as pessoas mas ficam-se os nomes.

¹ É bom observar que a individualização ocorre, neste caso, na ótica da sociedade nacional, porquanto entre si, os Xerente invocam-se sempre no vernáculo, sendo o uso do nome português apenas quando os brancos são interlocutores.

Há ainda, para ser observado sobre os nomes do contato as articulações que a sociedade xerente estabelece, por intermédio deles, com a alteridade. Se lembrarmos dos casos citados sobre a nomeação do contato, em todas elas o nome próprio vem por sugestão de agentes diversos ao universo social xerente e com os quais eles contraem relações, lembrando o outro que sugere um nome aos pais da criança, o outro que é cumulado de alguma homenagem por um Xerente, o nome do outro que é apenas ouvido (não apenas no rádio, mas na cidade, como já me disseram), enfim, a nomeação do contato põe em atividade uma abertura para a alteridade, para o outro, para a exonímia. Quanto a esse aspecto, ao observar as carteiras de identidades de várias pessoas chamou-me a atenção a seqüência de nomes que, muitas vezes mas nem sempre, seguia a ordem nome português, nome do clã e etnônimo do grupo; a seqüência veio a me parecer uma síntese em que os três nomes a um só tempo classificam a pessoa em uma sociedade (por intermédio de seu clã, inclusive algumas mulheres) ao passo que em outra sociedade individualiza-o. Também na própria nomeação tradicional xerente algo dessa exonímia já está prefigurada na delegação à associação de idade alterna à do pai o exercício de nomeação da mulher, tendo-se aqui, com perdão do oxímoro, uma ‘exonímia endógena’, pois a alteridade se exerce no interior do próprio *socius*, ao passo que até agora viemos falando de exonímia como algo exterior a ele.

Em outras sociedades indígenas do Continente, os nomes surgidos do contato criam casos inusitados de deslocamento semântico e fônico. No caso dos Araweté (Tupi), *e.g.*, a “onomástica canibal” que os caracteriza apropria-se de nomes que, pronunciados na sua língua, “remetem, respectivamente, a “Osvaldo”, “José”, “Funai” e “Mano Velho” (apelido do enfermeiro do Posto)” [...] E há até mesmo o caso do nome [...] Karayó, que traduz a interjeição “caralho”, abundantemente empregada pelos funcionários do Posto” (Viveiros de Castro 1986: 380). O exemplo também é evocador de um dos procedimentos de nomeação encontrado entre os Yanomami, que instigam os estrangeiros de passagem a nominar os seus filhos (Lizot 1973: 61-ss). Por sinal, entre os Sanumá, subgrupo yanomami, as diversas formas de nomeação surgidas do contato com os brancos se tornaram tão populares que são consideradas bem vindas ao seu próprio repertório de nomes, haja vista se tornar um pretexto para manter seus já secretos nomes mais velados ao público (Ramos 1995: 228). Dentre as formas de nomeação do contato com os brancos entre os Sanumá, destacam-se nomes bíblicos como Paulo, Davi, Enoque, Sara, Moisés, Lucas que vêm da influência dos missionários (: 231) e cuja analogia com os nomes bíblicos xerente é evidente e clara. Por fim, há o caso dos Bororo, os quais, após o contato, agregaram “nomes civilizados” onde há indícios, segundo Viertler, de que todo o sentido da distribuição desses nomes siga uma lógica tradicional (Viertler 1979: 26-ss).

Portanto, dir-se-ia, a nomeação do contato entre os Xerente caracteriza-se pela reelaboração do seu sentido segundo as termos que são dados pela onomástica tradicional do grupo. A nomeação do contato com os brancos, mesmo fazendo as vezes de individualizar o sujeito de direito ante o Estado-nação, tem seu sentido reelaborado pelo grupo como um índice não classificador da pessoa, porquanto seja esvaziado do seu campo semântico, quando o mesmo não ocorre com os nomes próprios xerente. Além disso, nos termos do próprio contexto de efetuação da socialidade xerente, esses nomes do contato vêm, como já destacamos, por obra de uma intervenção da alteridade, sinalizando para as fontes filosó

ficas e éticas do dualismo ameríndio “que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados por disposições bem contrárias” (Lévi-Strauss 1993: 14).

Sentido dos Rituais Xerente no Contexto do Contato

De acordo com a descrição e análise que venho fazendo, os rituais de nomeação xerente evidenciam no seu delineamento a estereotipia padronizada de discurso-fórmula, a atitude emotiva de oficiante e participantes, a concretização de concepções cosmológicas na ação ritual, enfim, alguns dos principais elementos que configuram o ritual (Tambiah 1985: 128 *et passim*). Todavia, se os rituais de nomeação incorporam a alteridade à sua matriz das relações sociais pela dupla via dos agentes do contato nominados nos seus grupos corporados e pela incorporação de nomes próprios delegados pela alteridade, o processo de nomeação como um todo mostra-se aberto às demandas contextuais e aos fatores indexicais que caracterizam a produção de *performances* rituais (: 141); ou, em outras palavras, estamos diante de uma “estrutura de conjuntura”, com suas próprias dinâmicas práticas que significativamente define as pessoas e os objetos que são parte dela (Sahlins 1981: 35).

Se as aludidas características dos rituais de nomeação estabelecem essa dupla relação com a alteridade, surgem duas questões a compreender: por um lado, qual o grau de eficácia dessa relação com a alteridade em que, a um só tempo, atribui e recebe nomes próprios; por outro, se determinadas condições sociais e históricas propiciadas pelo contexto do contato resultaram nessa relação dotada de novas práticas sociais e sujeitos, como compreender a reprodução de uma estrutura ritualística apta a responder às conjunturas de acordo com as condições da socialidade xerente?

Ao iniciar pela primeira questão, façamos uma gênese da idéia de eficácia retomando-se de Durkheim, para quem os fatos sociais “consistem em maneiras de *agir, pensar e sentir* exteriores ao indivíduo, e dotadas de *um poder coercivo* em virtude do qual se lhe impõem” (Durkheim 1978: 88, grifos meus). Com efeito, a idéia maussiana de eficácia - e subjacente a ela a idéia de transferência - deriva diretamente desse conceito durkheimiano à medida que a eficácia pura “é [...] uma substância material e localizável, ao mesmo tempo espiritual, que age à distância e, portanto, por conexão direta, salvo [*sinon*] por contato, móvel e instável [*mouvante*] sem se mover, impessoal e recobrando as formas pessoais, divisível e contínua” (Mauss 1999 [1903]: 110-111).

Tendo trabalhado o conceito de eficácia sob inspiração da idéia de *mana*, que “é a força *par excellence*, a verdadeira eficácia das coisas” (: 104), a eficácia passa a residir de tal modo na sua força espiritual, mágica e ritualística que se inscreve tanto na ordem do vivido ou da ação quanto na ordem do pensado ou do espírito. Lévi-Strauss, na sua leitura estruturalista da obra de Mauss, critica-o - e por consequência Durkheim - pela intervenção que esse opera das noções mágicas e afetivas no conceito de *mana* e pela junção, diríamos totalização, entre vivido e pensado como “uma ilusão subjetiva dos etnógrafos e às vezes dos nativos” (Lévi-Strauss 1999: XL); e, antecipando-se às *Mitologiques*, sugere a sepa

ração entre as duas ordens, sustentando que a noção de mana não é da ordem do real, mas da ordem do pensado” (XLVII).

À radical cisão operada por Lévi-Strauss, Leach vai contrapor a radical supressão das distinções inerentes às duas ordens em que “mito implica ritual, ritual implica mito, ambos são uma só e a mesma coisa” (Leach 1995: 76). Seu gesto de suprimir as diferenças que, de algum modo, subsistem entre mito e ritual, termina por trazer para o debate o problema da linguagem nesse vaivém entre vivido e pensado, sugerindo que “na ação ritual e no mito o ator está *fazendo afirmações*” (: 146, grifo original). A sugestão, feita em 1954, já antecipa as linhas de trabalho ulteriores de Leach, marcadas pela preocupação com os aspectos antropológicos da linguagem ritual, que para ele é dotada das “regras da gramática e da sintaxe de uma linguagem desconhecida” (Leach 1968: 524); ou então no estudo dos tabus, quando a linguagem, em nítido diálogo com Lévi-Strauss, “molda nosso ambiente e coloca cada indivíduo no centro de um espaço social ordenado de maneira lógica e segura” (Leach 1983: 179).

Estabelecida a relação da linguagem, e o sistema de conceitos que ela traduz como “o produto de uma elaboração coletiva” (Durkheim 482); com as ações rituais tem-se o grau da eficácia desses últimos. A fim de melhor esclarecer esse ponto, os organizadores dos rituais de nomeação xerente, aqui inclui-se *wawen*, cacique e oficiantes cerimoniais, são portadores de um conhecimento pragmático e conjuntural das situações apropriadas ao uso adequado da linguagem em conformidade com as diversas finalidades visadas. Os organizadores dos rituais operam esse conhecimento pragmático em dois distintos tempo-espacos exigidos para a eficácia dos rituais de nomeação: de um lado, discursividade e desenvoltura pragmática é o que se cobra dos índios para persuadir os seus principais interlocutores no cenário do contato a atuar e contribuir materialmente nos rituais; de outro, o ‘tato pragmático’ na organização dos rituais, estabelecendo suas seqüências de falas, danças, gestos e pinturas é uma capacidade bem própria aos organizadores do ritual e que se torna condição *sine qua non* para sua eficácia.

Conforme já foi mostrado, esse exercício pragmatismo dos caciques se expõe a uma conjuntura da situação de contato em que o objetivo é persuadir certos agentes do contato a contribuir materialmente para os rituais e, eventualmente, recebê-los como participantes do evento. Contudo mais do que se limitar aos propósitos envolvendo o ritual, esse exercício de pragmatismo xerente capitaliza, por efeito de sua eficácia, certas ações perlocucionárias, entendendo-se por este termo a produção de efeitos secundários sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de uma audiência, falante, ou de outras pessoa com objetivo, a intenção, ou o propósito de produzi-los (Austin 1962: 101). As ações perlocucionárias capitalizadas pelos Xerente consistem principalmente nas facilidades creditícias, além das admitidas para os rituais, junto aos comerciantes das cidades de Miracema e Tocantínia sob aval do governador; na criação de elos simbólicos com os brancos nominados via ritual e, sobretudo, os Xerente fazem dos rituais de nomeação uma ocasião propícia à veiculação — por meio de imagens e discursos difundidos por jornais, emissoras de rádio e televisão — de um aspecto essencial de sua identidade étnica e cultural para da audiência tocantinense, tão frequentemente exposta ao discurso ideológico e às ações

integracionistas e desenvolvimentistas de um Estado¹ cuja aceitação das sociedades indígenas ocorre somente quando há reações dessas e de seus aliados.

Retomando a análise da habilidade pragmática dos organizadores dos rituais, no caso dos anciãos e oficiantes, eles a exercem *ex ante* no que se refere ao conhecimento das tradições rituais, na capacidade de liderar, gerenciar e agregar as pessoas em torno do evento, orientando os preparativos práticos e na participação ativa nas reuniões no pátio central (*warã*) das aldeias envolvidas. Além disso, pode se destacar aqueles exercícios de competência pragmática de ambos organizadores no *hic et nunc* dos rituais, tais como: domínio dos discursos exortativos dos rituais, instrução aos participantes dos rituais, coordenação dos imponderáveis que possam comprometer o andamento dos rituais e, assim como os caciques, ao fazerem da fala seu instrumento de ação, anciãos e oficiantes fazem do contexto um contexto significado em que o evento “deve colocar a fala em “novos” contextos de uso, envolvendo as contradições que devem ser encompassadas pelo sistema” (Sahlins 1981: 6, aspas original).

Retomo aqui, ainda que de forma breve e tardiamente, outros elementos não analisados mas que no entanto concorrem para a eficácia dos rituais de nomeação xerente. Refiro-me sobretudo aos aspectos musicais, gestuais e pictóricos que estilizam os eventos rituais nos urros dos simuladores da disputa entre as metades, nos cânticos entoados na nomeação das mulheres, nas gesticulações dos *wawen* e nos passos marcados das danças. Quanto ao aspecto pictórico, a pintura faz uso do corpo ao inscrever o simbolismo dos clãs e das associações tornando coletivo e manifesto as linhas que demarcam as diferenças e semelhanças que marcam os grupos que compõem a socialidade xerente. Portanto, a musicalidade, as gesticulações estilizadas e os motivos pictóricos imbricam-se às palavras e acabam por *felicitar* a eficácia dos rituais nos seus modos característicos de representar iconicamente (Peirce 1977: 64) sendo também, na efervescência do evento, tomados inconscientemente.

Por fim, a eficaz consumação dos atos perlocucionários e as habilidade pragmáticas que os Xerente capitalizam da realização dos seus rituais de nomeação podem ser compreendidos como capacidades de suas estruturas sociais em lidar com as inúmeras conjunturas sociais, políticas, econômicas e simbólicas defrontadas nas situações do contato com os brancos. Essas situações do contato, conforme buscamos mostrar até aqui pela análise da nomeação, não são apenas *situadoras* da história ou da socialidade xerente, pois que, na verdade, são reelaboradas nos quadros das estruturas de significação do *socius* indígena. O caso das nomeações do contato nas sociedades indígenas, conforme foi exemplificado, surge tanto na etnologia sul-americana como alhures. Os chefes havaianos do século XIX, nos mostra Sahlins, apropriaram-se de prestigiosos nomes tais como Billy Pitt, George Washington, Thomas Jefferson e Tom Paine com o propósito de servirem ao seu próprio *status* pois que “ao realizarem-se como chefes europeus, a nobreza havaiana reproduziu uma habitual distinção entre eles mesmos e a população subalterna” (: 29).

Ora, assim como a chegada dos europeus foi subsumida aos princípios da teoria da ordem cósmica e política dos havaianos, a própria organização dualista que os Xerente

¹ Refiro-me ao Estado na esfera estadual, pois, em nível federal, os fatores e as condições de relação com as sociedades indígenas no Tocantins são de outra escala.

partilham com outros grupos jê coloca-os no plano daquelas sociedades que “são capazes de gerar novas formas institucionais (*new institucional arrangements*) quando e onde isso se revela necessário” (Maybury-Lewis *apud* Lévi-Strauss 1993: 212). O permanente oscilar do desequilíbrio das organizações dualistas e sua grande capacidade de engendrar formas institucionais novas diante de diferentes contextos sociais ajuda a compreender, portanto, como uma nomeação que classifica e constrói socialmente a pessoa não se contradiz a si mesmo ao incorporar uma segunda nomeação, que individualiza a pessoa conectando-a numa ordem social diferente daquela do grupo.

BIBLIOGRAFIA

Austin, J.L. 1962. *How to do things with words*. Harvard University Press.

De Paula, L. R. 2000. *Dinâmica faccional xerente: esfera local e processos sóciopolíticos*. Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. (Dissertação de Mestrado).

Farias, Agenor José T.P. 1990. *Fluxos sociais xerente: organização social e dinâmica das relações entre aldeias*. Departamento de Antropologia da FFLCH-USP. (Dissertação de Mestrado).

Gonçalves, Marco Antonio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul”. In *Boletim informativo bibliográfico de ciências sociais*, n.33, pp. 51-72. Rio de Janeiro, Relume Dumará/ANPOCS.

_____. 1993. *O significado do nome: cosmologia e nomeação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Livraria Sette Letras.

Durkheim, Émile. 1978. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, Coleção Os Pensadores.

_____. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.

Krieger, Wanda Braidotti e Guenther Carlos Krieger. 1994. *Dicionário escolar: xerente - português; português - xerente*. Rio de Janeiro: Junta das Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira.

Leach, Edmund. 1968. “Ritual”. In *International encyclopedia of the social sciences*, The Macmillan Company and the Free Press, pp. 520-526.

_____. 1983 [1964]. “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal”. In Roberto Da Matta (Org.), *Grandes cientistas sociais, Edmund Leach*. São Paulo: Ed. Ática, pp. 170-198.

_____. 1995 [1954]. *Sistema políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

- Lévi-Strauss, Claude. 1989 [1962] *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Papirus.
- _____. 1993 [1991]. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997 [1950]. "Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss". In *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF.
- Lizot, Jacques. "Onomastique yanomami". 1973. In *L'Homme XIII (3)*. pp. 60-71
- Lopes da Silva, Aracy. 1984. "A antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nomenclatura: resenha da produção recente". In *Dédalo*, 23: 235-254.
- _____. 1986. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH – USP. Antropologia, 6.
- Maybury-Lewis, David. 1979. "Cultural categories of the Central Gê". In David Maybury-Lewis (org.) *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 1984 [1974]. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- _____. 1990 [1988]. *O selvagem e o inocente*. Editora da Unicamp.
- Mattos, Rinaldo. 1978. "Informações gerais sobre os Xerente". Tocantínia: Ms.
- _____. 1979. "Gramática xerente: análise provisória da estrutura do discurso". Anápolis: Ms. 13p.
- Mauss, Marcel. 1981. "A alma, o nome e a pessoa". In *Ensaio de sociologia*. Editora Perspectiva. São Paulo.
- _____. 1997. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF.
- Melatti, Júlio C. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó". In Egon Schaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 1978. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Editora Ática.
- Nimuendajú, Curt. 1942. *The Sherente*. Los Angeles: Publications of The Frederick Webb Hodge, The Southwest Museum.
- Peirano, Mariza G.S. 1991. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB.
- Peirce, Charles. 1977. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Ramos, Alcida R. 1995. *Sanumá memories: yanomami ethnography in time of crisis*. The University of Wisconsin Press.

_____. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. The University of Wisconsin press.

Rivers, William Halse. 1991 [1910]. "O Método genealógico na pesquisa antropológica". In Roberto Cardoso de Oliveira (Org.), *A antropologia de Rivers*. São Paulo: Ed. Unicamp, pp. 51-69.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical metaphors and mythical realities: structures in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*. The University of Michigan Press.

Tambiah, Stanley J. 1985. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Harvard University Press.

Strathern, Marilyn. 1996. "The concept of Society is theoretically obsolete [1989 debate]". In Tim Ingold (Ed.) *Key debates in anthropology*. GDAT: Group for Debates in Anthropology Theory. London: Routledge, pp.57-98.

Viertler, Renate B. 1979. A noção de pessoa entre os Bororo. In *Boletim do Museu Nacional* 32 20-30.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Anpocs.

**Que venha uma nova mulher:
notas sobre um ritual de atendimento feminista para vítimas de violência doméstica**

Kelly Cristiane da Silva

Um certo olhar antropológico sobre nosso cotidiano revela que não só sociedades consideradas primitivas ou grandes civilizações não ocidentais são constituídas de inúmeros tipos de rituais, mas também o que talvez possamos chamar de nossa alteridade mais próxima. Dessa perspectiva, tanto concertos musicais (Trajano Filho 1984), como bravatas políticas (Teixeira 2000) tornam-se eventos extremamente significativos, expressões de muitas das regras vigentes nos campos de ação social nos quais eles estão inseridos (Turner 1975).

Proponho-me a analisar nesse texto as práticas do SOS Ação Mulher Família, instituição auto-intitulada como feminista que atende mulheres vítimas de violência com o objetivo de ... *instrumentalizar, através de procedimentos das áreas psicossocial e jurídica, a mulher e a família na resolução de seus problemas, visando a interrupção de uma história de violência*” (SOS AMF 1996)¹. Uma metáfora frequentemente utilizada para descrever o trabalho dessa entidade afirma que o SOS é um *pronto-socorro*, um *hospital* que atende vítimas de violência. Nesse sentido, caberia então perguntar como o tratamento oferecido nesse “hospital” ganha eficácia². Ao descrever faces das atividades dessa insti

¹ O material etnográfico discutido nesse trabalho foi recolhido no ano de 1996, quando realizei trabalho de campo no *SOS Ação Mulher Família*, não representando portanto as atividades que são desenvolvidas atualmente. Nesse período acompanhei os procedimentos de atendimento da entidade, realizei entrevistas com as técnicas da instituição e tive acesso ao banco de dados dela.

² Na exposição de motivos do SOS AMF encontramos o seguinte trecho: “A transformação do SOS num centro de pesquisa sobre a questão de gênero e violência certamente corresponderia a uma vocação natural, uma vez que, como um hospital de atendimento, ensino e pesquisa, o SOS busca formar um banco de dados que possa ser utilizado nessa concepção triangular em que o atendimento propicia o ensino [para as clientes], que por sua vez alimenta pesquisas.” (SOS AMF 1993) Por meio desse trecho podemos verificar que o trabalho do SOS tem como objetivo o ensinamento que, nesse contexto, passa pela comunicação de certos valores, identificando-se assim com uma das funções dos rituais, tais como interpretados por Leach (1972:335), ou seja, enquanto sistemas de comunicação através dos quais se perpetua o conhecimento de um grupo social.

tuição busco mapear alguns aspectos por meio dos quais essa eficácia é tecida (ou imaginada assim), e o repertório ideológico/cosmológico que informa as ações desenvolvidas pelo conjunto de profissionais que atua aí. Para tanto, inspiro-me nos preceitos de Turner (1975) e Tambiah (1985: 125-65), que percebem os rituais como eventos nos quais se manifestam e se recriam as estruturas e cosmologias sociais.

Como veremos a seguir, a forma e o conteúdo do ritual de atendimento do SOS são dimensões extremamente articuladas. Como faces de uma mesma moeda, permitem às mulheres que utilizam dos serviços dessa entidade o acesso aos princípios ideológicos que a informa através de vários tipos de experiências sensoriais que, sobrepondo-se, acabam por produzir a eficácia do ritual de atendimento.¹

O texto está estruturado em três partes. Na primeira delas discuto algumas das etapas do atendimento do SOS AMF, destacando os aspectos mais significativos e persuasivos dessa prática que, como numa síntese de atos e falas, tece a trama que confere eficácia ao ritual de atendimento. O atendimento do SOS é dividido em duas etapas principais: a coletiva e a individual. Discutirei aqui quatro das cinco etapas do atendimento coletivo. Ao analisar fragmentos dessas etapas veremos que há uma certa redundância nas mensagens, bem como dimensões de rigidez e formalidade nelas. Aponto quais são essas dimensões e alguns dos valores que elas expressam na segunda parte do texto. Por fim, no terceiro item procuro articular os tipos de ações e discussões engendradas no atendimento com as representações que esse grupo têm a respeito de como se dá a constituição do sujeito e da relação dele com o mundo.

Faces do ritual de atendimento do SOS AMF

O ritual de atendimento do SOS Ação Mulher Família (SOS AMF) é constituído por uma série de etapas, que guardam entre si uma seqüência predeterminada e exclusiva, que condiciona e organiza o acesso do usuário aos vários tipos de serviços oferecidos pela instituição. Nesse sentido, se é possível caracterizar o atendimento do SOS como um tipo particular de ritual,² poderíamos dizer que ele é um ritual constitutivo (Tambiah 1985:

¹É importante sublinhar que meu objetivo aqui não é avaliar a eficácia do ritual de atendimento sobre indivíduos determinados, nem tão pouco dizer se os procedimentos adotados pela instituição são adequados ou não. O fato é que o atendimento promovido pelo SOS AMF tem-se mostrado eficaz, no sentido de alcançar os objetivos para os quais se propõe. Procuo tão somente mapear algumas das estratégias adotadas pela entidade para atingir a eficácia desejada, inspirada na percepção performativa que Tambiah (1985:123-65) tem diante dos rituais, na qual se afirma que a eficácia desses eventos advém do fato mesmo deles acontecerem.

² A possibilidade de se discutir as práticas do SOS Ação Mulher Família a partir dos referenciais disponibilizados para análise de rituais se deu em função da percepção de que as atividades aí desenvolvidas guardavam vários níveis de similaridade com alguns dos traços que definem os rituais enquanto tais. O primeiro, e talvez o mais importante deles, define-se pelo fato de que a eficácia do trabalho da instituição não é medida através de critérios de falsidade ou veracidade, nem por meio de relações causais mensuráveis cientificamente, mas sim pelo fato dela ser mais ou menos feliz, de acordo com a definição apresentada por Austin (1999) em relação às “performative utterances.” Para esse autor, uma “performative utterance” feliz é aquela que consegue fazer algo ao dizer algo, justamente porque é enunciada em contextos e formas apropriados. Para além disso, as

135), na medida em que o atendimento só existe em sua totalidade porque é dessa forma estruturado, ganhando eficácia justamente em função disso. Assim, as mulheres que procuram o SOS nunca poderão consultar-se com as advogadas sem antes passarem pelos coletivos de discussão jurídica e psicossocial.

O ritual de atendimento do SOS é constituído das seguintes fases: 1) Trabalho de sala de espera; 2) Triagem; 3) Grupo de apoio psicossocial; 4) Grupo de apoio jurídico; 5) Atendimento psicológico e jurídico individual e 6) Grupo de sexualidade e saúde (opcional). Discuto a seguir faces das quatro primeiras etapas do atendimento da entidade¹, procurando destacar os elementos que parecem significativos para a construção da eficácia do trabalho da entidade, ao mesmo tempo em que manifestam os princípios ideológicos que orientam essas práticas. À sala de espera então.

Antes de descrever no que se constitui o “trabalho de sala de espera”, creio que seja necessário uma pequena descrição de como é a sala de espera do SOS AMF. A sala de espera, do ponto de vista físico, é o lugar no qual as mulheres, nesse momento ainda potenciais clientes da instituição, aguardam o momento de serem atendidas². Há basicamente dois sofás e algumas cadeiras na sala, além de inúmeros quadros cujas imagens e dizeres evocam a ideologia alimentada pelas profissionais que trabalham e militam na entidade.³ Frases como o “silêncio é cúmplice da violência”, “em briga de marido e mulher se mete a colher”, e palavras como “liberdade”, “direito”, associadas a desenhos de mulheres voando ou em passeatas, são alguns dos conteúdos expressos por esses instrumentos gráficos. No entanto, para além das dimensões icônicas e simbólicas reveladas

atividades desenvolvidas pelo SOS guardam entre si relações de formalidade, convencionalidade, estereótipo e rigidez, características essas apontadas por Tambiah (1985: 131) como constitutivas dos atos rituais. Articuladas, essas várias faces do ritual não somente mexem com as representações dos indivíduos que o performatizam, mas também os instigam a determinado tipo de ação.

¹ Escolhi analisar as quatro primeiras etapas do atendimento porque essas são obrigatórias para que a cliente da instituição tenha acesso ao atendimento individual. O grupo de sexualidade e saúde não é de frequência obrigatória, por isso, em função da limitação espacial desse trabalho, está ausente da discussão aqui elaborada.

² É importante reter aqui a utilização do termo *cliente* enquanto expressão nativa utilizada pelas técnicas do SOS para fazer referência às mulheres que procuram a instituição. Na parte final desse trabalho esboço alguns comentários sobre o sentido desse termo dentro do contexto moral em que ele é acionado.

³ Ao entrevistar algumas das técnicas dessa instituição, foi unânime a afirmação de que para se trabalhar no SOS era necessária a construção de uma identidade com a(s) agenda(s) política(s) feminista(s), que nesse contexto significava sobretudo o compromisso com a luta e combate à violência doméstica e sexual contra as mulheres e o reconhecimento de que as mulheres partilhavam, em geral, uma condição de desigualdade em relação aos homens. Essa é uma afirmação importante, pois sugere que o conjunto de técnicas do SOS AMF, para além de se constituir em uma equipe profissional, forma também uma comunidade de adeptos ao(s) ideário(s) feminista(s), na forma como ele é concebido por elas, apontando para o fato de que o ritual de atendimento para além de se pretender eficaz para o tratamento das mulheres em situação e risco, o é também para a reprodução da ideologia que alimenta as ações desenvolvidas por esse grupo. Nesse sentido, a prestação do atendimento guarda em si uma dupla dimensão ilocucionária (Austin 1999), pois que inicia as clientes da instituição na cosmologia que alimenta as atividades aí desenvolvidas ao mesmo tempo em que a reproduz.

nesses quadros, há também conteúdo indexo quando se nota o desgaste deles ao longo do tempo – muitos estão amarelados e descascando – indicando assim que o envolvimento da instituição com essa temática é bastante antigo¹. Além dos objetos de decoração, há uma televisão e um vídeo cassete que, quando ligados, mostram vídeos que problematizam as relações tradicionais de gênero² de nossas sociedades. Na sala de espera fica também uma funcionária da instituição que preenche os primeiros campos da ficha de atendimento do potencial cliente do SOS.

Ao chegar na entidade as mulheres se dirigem à atendente, que solicita carteira de identidade e comprovante de endereço para o preenchimento dos primeiros campos da ficha. Após aproximadamente 15 minutos do início do horário de atendimento – o atendimento público no SOS então ocorria todas as segundas, quartas e sextas-feiras a partir das 14:00hs. – a sala de espera está frequentemente cheia e inicia-se então o “trabalho de sala de espera”. Nesse momento, uma das profissionais da entidade puxa uma cadeira (com exceção da atendente), senta-se junto às clientes, solicitando que elas se organizem em um semicírculo. Primeiramente, a funcionária do SOS dá boas-vindas às mulheres, solidarizando-se desde já para com elas, argumentando que pode compreender a dor que elas estão sentindo pela experiência que a instituição tem no trato das questões que as trazem ali – violência doméstica e sexual – e pelo fato de também ser uma mulher:

“O que nós do SOS queremos é que vocês utilizem de todos os nossos meios para superarem o problema que estão passando e que vocês soubessem que nós sabemos bem o que cada uma de vocês está sentindo, pois *nós, como mulheres*, já passamos por situações de discriminação, de violência, que estão presentes em nossa cultura há muito tempo, e sabemos o quanto estar aqui, procurando nossa ajuda, é um processo doloroso e que envolve principalmente o coração. Por isso, nós estruturamos um modelo de atendimento que cuida também dele.(...) Mas, pela experiência que nós temos, aprendemos também que sempre é possível sair dessa situação“ (Silvia, psicóloga)³

¹ Ícone, índice e símbolo são, segundo Peirce (1999), propriedades dos signos que se definem enquanto tais pela relação estabelecida com a coisa representada. Ícones são os signos que guardam com a coisa representada uma relação de similaridade, tornando-os em função disso, aptos a representá-la. Os *posters* da sala de espera do SOS, com fotos de passeatas em prol dos direitos das mulheres, são, em larga medida, ícones das atividades desenvolvidas pelos movimentos de mulheres no Brasil. Já os índices, diferem dos ícones por alimentarem com a coisa representada uma relação de contigüidade, como no exemplo do desgaste dos quadros do SOS, que denunciavam o trabalho do tempo sobre eles: o desgaste guarda uma relação de contigüidade com o passar do tempo. Por fim, os símbolos são espécies de signos cuja capacidade representativa advém de uma relação estabelecida com o que é representado por força de convenção. Assim, a cor lilás, presente em muitos dos quadros do SOS, é um símbolo do movimento feminista e de mulheres em todo o mundo por força de convenção. Esses significados, porém, só podem ser apreendidos dentro do contexto em que são colocados em uso.

² Utilizo a expressão relações tradicionais de gênero no sentido proposto por uma das funcionárias da instituição: “o aprendizado de que a masculinidade passa pela agressividade, pelo poder, enquanto a feminilidade passa pelo sofrimento, pela fragilidade e pela exclusão da sexualidade.” (Silvia, psicóloga do SOS)

Posteriormente, a técnica apresenta a entidade às clientes, explicando como ela surgiu, como funciona e quais são os preceitos ideológicos que a orientam.¹ Nesse momento afirma-se que o SOS é uma entidade feminista, de defesa dos interesses das mulheres, na medida em que percebe homens e mulheres como sujeitos de igual valor e que por isso defende as mulheres que são vítimas de violência doméstica e sexual. Vê-se que a função desse momento do “trabalho de sala de espera” é sobretudo metalingüística, na medida em que coloca à mesa o código valorativo que informa as atividades desenvolvidas na instituição² (Jakobson 1971). Há, na sala de espera, um organograma que apresenta as várias fases do atendimento prestado pela instituição. Fazendo uso dele, a técnica descreve essas etapas e já adverte às mulheres que para se ter acesso ao atendimento jurídico (essa é a maior demanda das clientes) é necessário passar por outros grupos antes.

Um ponto importante a destacar, para além da função referencial e metalingüística do “trabalho de sala de espera”, é a forma como as mensagens são transmitidas. Nas performances que pude presenciar, as mensagens são passadas da forma mais empática possível, manifestando a intenção das profissionais em estabelecer um vínculo de identidade entre elas e suas potenciais clientes, na tentativa de abrir um canal de comunicação que seja eficaz e prolongado. A utilização freqüente da expressão “*Nós, mulheres...*” é um índice dessa tentativa. Ao proferir esse enunciado, as técnicas se colocam em um nível de igualdade diante das mulheres que procuram a instituição, manifestando assim a força (ilocucionária) desse ato, bem como sua função fática (Jakobson 1971). Nesse sentido, podemos ver como a comunicação dos sentimentos de solidariedade das técnicas do SOS em direção de suas clientes se dá por meio de atos e palavras que, em conjunção, procuram despertar uma postura de confiança nessas mulheres com relação às técnicas do SOS, evidenciando também a forte presença da função emotiva nesse performance (idem).

No entanto, o contato com os valores que orientam a entidade não se esgota, nesse primeiro momento, no “trabalho de sala de espera”. Ele se inicia já nas escadas que levam à sala de espera, decorada com quadros e símbolos do movimento feminista, e se estende até o momento em que a cliente é chamada para sua primeira entrevista, intervalo em que

¹ Utilizo aqui a noção de ideologia tal como proposta por Geertz ou seja, “refere-se à parcela da cultura que se preocupa ativamente com o estabelecimento e a defesa dos padrões de crença e valor”(Geertz 1989:203)

²Ao estudar as funções da linguagem, Jakobson (1971) sugeriu a existência de pelo menos cinco delas, além da referencial: a função emotiva, quanto a ênfase do que é comunicado está na expressão dos sentimentos do emissor; a função fática, manifesta quando as sinais trocados nos atos de comunicação servem justamente para prolongá-los ou interrompê-los; função conativa, utilizada quando a ênfase da mensagem transmitida está no seu destinatário; função metalingüística, presente quando o objeto da comunicação versa sobre o código lingüístico em uso e, por fim, a função poética, na qual os princípios de seleção e combinação se arranjam a fim de produzir um efeito estético. Esse autor afirma também que essas funções não são exclusivas. Do ponto de vista empírico, elas manifestam-se em conjunto, o que não significa, porém, que não guardem uma relação hierárquica entre si, que varia conforme o contexto de enunciação.

ela assiste aos vídeos que tratam de questões de gênero. O “trabalho de sala de espera” é uma preparação para a etapa seguinte do atendimento: a triagem. Vamos a ela.

Após esperar em torno de 30 minutos na sala de espera, dos quais 5 foram dispensados ao “trabalho de sala de espera”, a cliente é então encaminhada à triagem, realizada em uma sala na qual estão presentes somente ela e uma técnica da instituição. Nessa fase, a cliente é recebida com grande amabilidade por parte da profissional do SOS que, por meio de gestos acolhedores levanta-se, cumprimenta-a e solicita que ela se sente em uma cadeira à frente de sua mesa. Ao receber a cliente, a entrevistadora já teve acesso a alguns dados sobre ela, como idade, nome e endereço.¹ Por isso, desde o primeiro momento de contato, ela chama a cliente pelo nome e inicia o diálogo entre elas comentando algum aspecto positivo da vida dessa mulher como, por exemplo, o quão “conservada” ela é para a idade que tem, ou o quão agradável é o bairro em que ela mora, entre outros. Se algum aspecto positivo da vida da cliente não é salientado nesse momento, acontecerá durante o desenrolar da entrevista, com o objetivo de “levantar sua auto-estima”.

Depois da tentativa de estabelecer uma relação empática com a cliente, a entrevistadora pergunta o que a levou a procurar o SOS AMF. Nesse momento, tem início a descrição da situação de violência a qual a mulher está submetida. Ao ouvir a descrição da cliente, permeada muitas vezes por pausas de choro e questionamentos a respeito do destino infeliz da relação conjugal na qual ela está inserida, a entrevistadora preenche progressiva e vagorosamente a ficha de atendimento, resgatando do ato de fala da entrevistada dados a respeito de seu estado civil, do tipo de violência sofrida e da demanda apresentada à instituição. Nos momentos mais críticos da triagem, geralmente os de choro, a técnica do SOS consola a mulher, solidariza-se com seus sentimentos, afirmando acreditar que ela, a cliente, será capaz de superar esse momento de crise. Por vezes, a entrevista é suspensa por alguns momentos, enquanto prepara-se um copo de água com açúcar para acalmar a mulher. Enquanto ouve a narrativa da entrevistada, a técnica do SOS, em sinal de respeito e “continência” ao drama descrito,² não deixa de olhar diretamente para o rosto da cliente, fazendo somente pequenas anotações na ficha de atendimento³. Concluída a narrativa, na qual a função emotiva manifesta-se com grande força (Jakobson 1971), a entrevistadora coloca uma série de questões, cujas respostas são, na percepção da entidade, necessárias para melhor compreensão da situação em que se encontra a cliente e do encaminhamento mais adequado para o caso. Nesse sentido, um dado fundamental para a instituição é o que indica há quanto tempo a mulher está

¹ A entrevistadora tem acesso a esses dados por meio da leitura dos primeiros campos da ficha de atendimento que, nesse momento, já foram preenchidos pela atendente do SOS e encaminhados à “triagista”.

² Prestar “continência” às mulheres vítimas de violência é uma expressão cunhada por uma das técnicas do SOS. Esse comportamento, segundo ela, é uma obrigação de todas as pessoas que trabalham na instituição. Começamos a entrever, portanto, que a expressão obrigatória dos sentimentos (Mauss 1987) é constitutiva do ritual de atendimento da entidade aqui analisada.

³ Entre uma entrevista e outra, a responsável pela triagem tem um tempo para concluir o preenchimento da ficha de atendimento que, para além das questões objetivas, tem duas páginas em branco para descrição qualitativa da situação vivida pelas por cada mulher que procura o SOS.

submetida à violência e o tipo de violação experimentada. Outra informação considerada de suma importância é o levantamento da história de vida das mulheres e de seus potenciais agressores. Esse é um dado que dá substância à próxima etapa da triagem.

Concluída a descrição dos “problemas apresentados” (ver ficha em anexo) é hora da técnica da instituição exercer o seu papel. Primeiramente vem o ato de consolo, seguido de palavras de apoio, que manifestam a crença de que a cliente será capaz de superar o momento de crise:

“Você, Maria, é a motorista de sua vida e pode conduzi-la na direção que desejar. Você pode viver sem esse rapaz que bate em você, que te ofende e construir uma nova vida sozinha, ou ao lado de outra pessoa que realmente te ame. Nós sabemos o quanto é difícil, afinal, quando você resolveu se casar com ele, achou que viveria feliz por toda a sua vida. Mas felizmente você descobriu a tempo que ele não era a pessoa que você sonhou que fosse e ainda tem a vida inteira pela frente para tentar ser feliz. Para ser valorizada enquanto mulher. Para ser amada, porque é isso que a gente quer. E nós estamos aqui para fazer o que for possível e impossível para te ajudar. Mas, para isso, é preciso que você se determine a dar um basta nesta situação e fale para você mesma: eu vou conseguir. (Simone, assistente social)

Observamos nesse momento da triagem o desenrolar explícito de um momento de *self characterization* (Crapanzano 1992), que acompanhará todo o atendimento da cliente do SOS, seja nos coletivos jurídico e psicológico, seja no atendimento individual. Aliás, o *self characterization* (idem) produzido pela entidade em direção à cliente parece fazer parte da construção da eficácia do atendimento da instituição nas várias etapas que o constituem¹: do “trabalho da sala de espera” ao atendimento jurídico individual. Do ponto de vista nativo, a idéia é que a afirmação de que a mulher pode sair da situação de crise em que ela se encontra a capacita para tanto. Nesse sentido, poderíamos afirmar que atos de fala como aquele apresentado acima, se enunciados em contextos apropriados e por pessoas adequadas, têm caráter persuasivo, na medida em que são concebidos como condutores de potencialidades que capacitam as mulheres ao rompimento das relações (conjugais ou não) nas quais elas estão inseridas. No entanto, essa é ainda a primeira manifestação desse tom persuasivo do atendimento. Ao longo do texto veremos que ele se repete em outros momentos.

Após demonstrar apoio e confiança à cliente, constitui a terceira parte da triagem uma tentativa de explicação do porquê que o relacionamento dela chegou ao nível descrito, argumentando-se que esse é resultado da forma como “os papéis de homens e mulheres são aprendidos ao longo do tempo na sociedade”. Nesse momento, a técnica do SOS retoma a história de vida da cliente e de seu agressor na tentativa de mostrar como o comportamento

¹ O que denomino aqui de *self characterization* faz referência ao processo identificado por Crapanzano (1992) através do qual os indivíduos constroem e negociam seus respectivos *selves*. Segundo o autor constituem esse processo três elementos: dois sujeitos interagindo, mediados por um terceiro, que é o campo comum de significado, ou seja, os padrões culturais e os termos e limites sobre os quais se desenha essa caracterização. Assim, Crapanzano faz uma crítica à idéia (romântica) de que o sujeito se autoconstitui, apontando como nossos *selves* são produto das interações sociais que experimentamos.

de ambos é resultado da educação que receberam em suas respectivas famílias de origem. Ao apontar esse processo a entrevistadora sugere que isso não é natural, do ponto de vista de uma determinação biológica, e que não sendo destino, é mutável. Além disso, a entrevistadora sublinha que a experiência vivenciada pela cliente não é isolada, ocorrendo com muitas outras mulheres também, justamente porque, na visão nativa, conflitos desse tipo são resultado de uma socialização padronizada, que atinge a todas as mulheres e homens. Indexo a esse discurso está a afirmação de que os homens também são vítimas dessa educação, iniciando-se aí o questionamento da oposição homem/vilão *versus* mulher/vítima, que se repetirá em outras fases do atendimento.

Por fim, a técnica pergunta qual é a principal solicitação da cliente e explica novamente como funciona o atendimento do SOS, numa tentativa de justificar o porquê da necessidade de se passar primeiramente pelos grupos coletivos e posteriormente para o atendimento individual (jurídico ou psicológico). Dependendo do problema apresentado – se há ou não tentativa de homicídio, se há abuso sexual de crianças, entre outros – a cliente e seus filhos podem ser encaminhados para casas-abrigo ou para o SOS Adolescente, à época existente. Esses, no entanto, são casos excepcionais. Após passarem pela triagem as mulheres são encaminhadas para os grupos de apoio. O intervalo entre a triagem e a participação nos coletivos de discussão pode variar de 1 a 7 dias, pois os grupos só ocorrem uma vez por semana. O primeiro deles é o grupo de apoio psicossocial.¹

O grupo psicossocial precede o grupo jurídico, pois, segundo depoimento de uma das advogadas do SOS, para que a mulher possa concluir todo o procedimento jurídico, utilizando de todas as ferramentas necessárias para defesa de seus direitos, ela tem que estar “trabalhada.” Mas o que seria “estar trabalhada”? Eis o que procuro apontar nas próximas linhas.

O grupo psicossocial ocorre todas as semanas e tem duração de aproximadamente duas horas, dentro das quais se desenvolvem um conjunto convencionalizado de ações. O número de participantes varia em função da demanda do SOS em cada semana, mas gira em torno de 20 pessoas. As atividades desse grupo são executadas em uma sala com aproximadamente 30 metros quadrados, decorada com cadeiras, sofás e almofadas dispostos em forma circular, além de quadros e um grande espelho. Há também um quadro-negro, utilizado com mais frequência nos grupos jurídico e de sexualidade e saúde.

Chegando ao SOS na quinta-feira pela manhã, as clientes geralmente aguardam em torno de 10 minutos na sala de espera, quando são então recepcionadas pela técnica que naquele dia é a responsável pelo grupo - ela deve ser uma psicóloga ou uma socióloga. Entrando na sala onde o grupo desenvolver-se-á, a “coordenadora” solicita que todas se sentem formando um semicírculo, dando início à explicação do porquê da existência do

¹ Ao discuti a triagem, bem como o “trabalho de sala de espera” aponto as fases que estruturalmente os constituem. No entanto, estas fases não são desenvolvidas sempre da mesma forma. Há elementos indexos à performatização dessas etapas que denunciam a formação e a disposição da profissional do SOS que atua no momento. Se quem faz a triagem é uma psicóloga, geralmente há ênfase no resgate da história de vida pregressa da cliente, prescindida de manifestações mais “calorosas” de solidariedade. Se quem faz a triagem é uma socióloga, gasta-se um grande período de tempo na explicação de como os “papéis de homens e mulheres são formados por meio da educação.”

grupo e de quais são os seus objetivos, bem como os do SOS. Nesse momento, ela argumenta no sentido de sublinhar a importância do atendimento interdisciplinar e, dentro dele, o papel desempenhado pelo grupo de apoio psicossocial:

“Todos nós somos formados por uma estrutura física e psicológica (...) todos nós temos sentimentos (...) mesmo em relação àquela pessoa que vem constantemente nos agredindo. (...) Por isso, existem outros laços, além dos jurídicos a serem rompidos (...) Em que medida sentimentos como medo, insegurança, culpa, etc. não estão atravancando nosso processo de separação ou mesmo de superação da crise que estamos passando?” (Silvia, psicóloga)

Após fazer essa breve apresentação, repetitiva em muitas de suas dimensões em relação às mensagens transmitidas no “trabalho de sala de espera”, afirma-se mais uma vez a necessidade de se tratar de todos os aspectos envolvidos na questão da violência, sobretudo o jurídico e o psicológico e a solidariedade do SOS para com os dramas experimentados nessas circunstâncias. Após esta introdução, a coordenadora do grupo solicita que cada participante se apresente. Não se trata, porém, de um tipo “convencional” de apresentação, na qual o indivíduo diz o seu nome e o que faz. Nesse momento, instrui-se as mulheres para que, ao se apresentarem, falem seu primeiro nome e utilizem como sobrenome um adjetivo que caracterize o “estado de espírito” delas naquele momento, explicando o porquê dessa escolha. Denominações como *Silvia Caminhante*, *Raimunda Sofredora*, *Maria Esperançosa*, *Cristina Triste*, *Sandra Infeliz*, *Regina Espancada*, são exemplos dos nomes escolhidos. Depois de cada uma se apresentar, todo o grupo repete o nome de cada uma das participantes – na forma como ele foi exemplificado acima – como numa ladainha religiosa, na qual o conjunto de adjetivos, e somente ele, indexado aos nomes, manifesta, de alguma forma, a totalidade e as várias dimensões dos dramas vivenciados por todas as mulheres que ali estão. A ordem da apresentação não segue a forma espacial de distribuição das pessoas. Uma das almofadas da sala é escolhida como agente catalisador das apresentações, isto é, ao ser jogada de uma participante para a outra, ela indica quem deve se apresentar naquele momento. Assim, podemos notar a presença de dois movimentos ambíguos no grupo nessa atividade. Ao receber a almofada, atirada por alguma “companheira” de grupo, a cliente é persuadida a se apresentar na forma como descrevi acima. No entanto, no momento imediatamente posterior à justificação de seu nome ela se torna um sujeito com o poder de determinar quem deve falar depois dela, experimentando assim sentimentos de impotência – geralmente manifesto por meio do sobrenome escolhido – e poder, simultaneamente. Além disso, ao passar a almofada para as participantes do grupo a coordenadora transfere parte de sua autoridade de coordenação, pois deixa de determinar quem deve falar ou se manifestar, fazendo com que as mulheres gozem do poder de determinar o próprio andamento das atividades. Nesse contexto, uma simples almofada transforma-se, concomitantemente em um símbolo de descentralização e índice de “empoderamento”.

Concluída essa primeira fase, a coordenadora retorna ao seu papel ativo e coloca a seguinte questão: “*qual a relação entre esses sentimentos que nós, mulheres, sentimos quando temos que fazer uma grande mudança em nossas vidas com a crise que estamos passando atualmente nas nossas relações conjugais?*” Retomando as adjetivações atribuídas por cada participante a si mesma, a coordenadora inicia uma exposição

dialogada, na qual, fazendo uso dessas *self characterizations*, argumenta em direção de mostrar o quanto esses são adjetivos tradicionalmente atribuídos ao feminino, abrindo-se espaço para a discussão de como os papéis de homens e mulheres são construídos culturalmente.

“Nós, mulheres, estamos acostumadas a ficar caladas, a agüentar as discriminações e as violências sem reclamar, deixamos nossas vontades individuais de lado, pensando mais em nossa família, ou em outras pessoas do que em nós mesmos. Mas isso não é natural, não advém do fato de nós podermos ter filhos, por exemplo. Nós aprendemos a ser assim, como aprendemos a cozinhar ou a escrever. Aí, quando resolvemos dar um basta nesta história é um choque para nós e para as outras pessoas que convivem conosco.(...) Dizem que nós não somos de nada, mas nós sabemos muito bem a força que nós temos.”(Silvia, psicóloga do SOS)

Implícito a esse enunciado está também a afirmação de que os homens são por vezes vítimas do que a equipe do SOS denomina de *papéis de gênero*. Após essa discussão, a psicóloga coloca a música “o casamento dos pequenos burgueses” de Chico Buarque,¹ cujo conteúdo descreve os dramas vividos por um casal infeliz, que não tem coragem de se separar:

Ele fala de cianureto
 Ela sonha com formicida
 Vão viver sob o mesmo teto
 Até que alguém decida
 Até que alguém decida
 Ele tem um velho projeto
 Ela tem um monte de estrias
 Vão viver sob o mesmo teto
 Até o fim dos dias
 Até o fim dos dias

Após a “audição” de tal música, cuja letra evoca muitas das situações vividas pelas participantes, a coordenadora do grupo coloca a seguinte questão: “*Como poderíamos chamar, apelidar esse casal? O que cada uma de nós diria a ele para ajudar a reverter essa situação?*” Ao colocar essas perguntas vemos que a coordenadora da atividade transfere os problemas experimentados pelas participante do grupo para um terceiro sujeito, no caso o “casal pequeno burguês”. Para além disso, ao sugerir às mulheres que palpitem a respeito das estratégias que podem ser adotadas por esse fictício casal, com o objetivo de sanar os problemas vivenciados por ele, as participantes do grupo exercitam, indiretamente, uma prática auto-reflexiva e auto-sugestiva para as situações experimentadas por cada uma delas no cotidiano de violência no qual elas estão inseridas.

¹ A letra da música se encontra em anexo.

Depois do debate em torno do cotidiano do “casal pequeno burguês”, a coordenadora retoma novamente a questão da construção social dos papéis de gênero, sugerindo que a apatia, o silêncio e a acomodação por parte das mulheres (situação recorrente na letra da música debatida anteriormente) em relação à situação de violência que estão vivendo alimenta a condição de violência física, psicológica e moral às quais elas estão submetidas. Nesse momento, a coordenadora conduz a discussão em direção dos problemas vivenciados pelas clientes, argumentando sobre a necessidade de mudanças no comportamento delas, tal como sugeridas para o casal pequeno burguês,¹ como em um processo que talvez possamos denominar de contra-transferência, na medida em que as sugestões dadas para o casal pequeno burguês – que nesse contexto corporifica os tipos de relações e problemas experimentados pelas clientes da entidade – servem agora como modelo de ações a serem tomadas pelas próprias participantes do grupo.

Por fim, a última etapa do grupo psicossocial consiste na audição de outra música, intitulada “A outra”, cuja letra e melodia evocam o renascimento de uma outra mulher, gerada e concebida do interior de uma que já existe:

“Que venha essa nova mulher
De dentro de mim
Com forças, malícias e segredos
Que eu não souber
(...) Que lute com todas as forças

Livre, livre para o amor
Quero ser assim
Quero ser assim
Senhora de minhas vontades e
E dona de mim...”

Como podemos observar, a mensagem transmitida por meio dessa música, converte porções dos *selves* das participantes do grupo em destinatárias da mensagem – há preponderância da função conativa nesse momento (Jakobson 1971) – porções essas que se ainda são inexistentes, são imaginadas como semeadas ou acionadas durante o grupo psicossocial pelas técnicas do SOS, como em um ritual de encantamento.

¹ Considerando que fiz essa pesquisa há 4 anos atrás, infelizmente não tenho registro da forma como ocorre o que chamo aqui de contra-transferência. As notas que tenho apontam que a responsável pelo grupo retoma as sugestões dadas ao “casal pequeno burguês” como exemplo das atitudes que podem ser tomadas pelas clientes do SOS. Os dados dos quais disponho para análise desse momento do ritual são de terceira mão, isto é, são interpretações de interpretações minhas.

“Nosso exercício é no sentido de fazer as mulheres verem que elas podem escolher o seu caminho. (...) A gente pretende que a mulher saia daqui fortalecida, que ela saia daqui um pouco mais estruturada do que ela chegou pela primeira vez. Apesar dela já ter passado pela entrevista de triagem, ela está fraca, tem baixa auto-estima e acima de tudo tem imaturidade psicológica, não consegue tomar decisões. Então o grupo tem também esse papel de ajudar a mulher a encontrar os seus recursos internos para que ela possa de fato levar adiante aquilo que ela se propõe.” (Silvia, psicóloga do SOS)

Voltemos agora à questão que provocou a análise do grupo psicossocial. Segundo sugestão da advogada do SOS, a cliente tem que passar primeiro por esse grupo para chegar ao acompanhamento jurídico “trabalhada”. Depois de discutirmos as atividades desenvolvidas nesse grupo, podemos entrever que “trabalhada” é um termo que tem sentidos sobrepostos: implica conhecimento a respeito do funcionamento da entidade, bem como dos princípios morais que a informam e quiçá, comunhão com eles; pressupõe uma desnaturalização do que as técnicas denominam dos “papéis dos homens e das mulheres” e o mais importante, do ponto de vista nativo, a auto-confiança da cliente de que ela pode superar a situação de crise na qual ela se encontra. Essas são condições para que o atendimento do SOS, até esse momento, seja feliz (Austin 1999). Ainda a respeito da conexão entre o que a equipe da entidade denomina de atendimento psicológico e jurídico temos o seguinte depoimento:

“O jurídico e o psicológico andam muito juntos. Por que, na hora de assinar a separação, as mulheres começam a chorar ? Isso porque ela não cortou o elo que a liga ao seu parceiro. Esse laço do coração, ele persiste. A simples assinatura do papel não vai apagar o laço que a liga ao companheiro. É medo, é amor, é dependência. Por isso nós estruturamos o trabalho psicológico.”(Silvia)

Vemos, pois, que as funções dessa etapa do ritual consistem em : i) instigar as mulheres para o rompimento dos laços psicossociais que as ligam ao seu cônjuge; ii) comunicar os preceitos morais que informam os trabalhos da instituição, cujo núcleo está na afirmação da equidade entre homens e mulheres.

Após passar pelo coletivo psicossocial as mulheres são então encaminhadas para o grupo jurídico. Tal como nas demais fases de atendimento, o grupo jurídico é dividido em etapas: na primeira delas se explica a função do grupo, na segunda mergulha-se na explicação dos significados de algumas expressões jurídicas e no terceiro momento se abre espaço para que as clientes coloquem questões à responsável pelas atividades do grupo, obrigatoriamente uma advogada.

O grupo jurídico é desenvolvido no mesmo lugar em que ocorre o coletivo psicossocial, acontecendo em torno de dois dias depois do último, com duas horas de duração. A disposição entre as participantes também é a mesma, ou seja, elas se sentam em cadeiras, sofás e almofadas, formando um semicírculo. A coordenadora do grupo fica à frente de todas as participantes, lugar de onde consegue olhar para todas elas.

A primeira atividade do grupo consiste na apresentação de todas as participantes. Nela cada uma delas diz somente o primeiro nome. Posteriormente, a coordenadora do grupo se apresenta e expõe os objetivos do grupo utilizando a seguinte metáfora:

“No grupo jurídico, nós não vamos falar de casos individuais. É diferente. É como se nós fossemos receber uma visita daqui a pouco e nossa casa estivesse muito suja. Só que o tempo que nós temos antes da visita chegar é insuficiente para limpar a casa direito. Então, a gente só vai dar uma varridinha, colocar algumas coisas no lugar e depois a gente vai fazer a limpeza pesada no atendimento individual.” (Cíntia, advogada do SOS)

É com essa introdução que a advogada do SOS inicia algo similar a uma aula de noções básicas de direito da família. Da metáfora utilizada nesse momento, fica claro o quanto, na percepção do SOS, a mulher em situação de violência está em estado de “poluição” (Douglas1976) e que o atendimento da entidade tem como função promover uma limpeza progressiva para que ela saia desse estado de anomalia em direção a um estado de aprovação moral, de acordo com o referencial cosmológico compartilhado aí.

Durante essa fase do grupo, as participantes só ouvem, por vezes anotando o que a advogada está afirmando. Sua exposição começa tratando dos diferentes tipos de separação – litigiosa ou consensual – passando pela explicação dos vários tipos de separação reconhecidas no código civil – separação judicial por decurso de tempo e anulação do casamento, por exemplo – chegando por fim aos temas que se apresentam como mais críticos para as clientes da instituição: a guarda dos filhos e a partilha dos bens. Nesse momento, mesmo que não “autorizadas” a falar, as participantes do grupo se manifestam, dirigindo questões para a advogada. Dependendo do tamanho do grupo, que também gira em torno de 20 pessoas, a advogada responde às questões ou as deixa para o final da discussão. Para além da comunicação de informações técnicas a respeito daquilo que o SOS considera como importante para que o atendimento das mulheres na entidade chegue a bom termo, é possível destacar-mos dois momentos nessa “aula” em que se manifestam de maneira pungente os valores que informam o trabalho da instituição. Quando a advogada apresenta as questões de manutenção de sobrenome do marido pela mulher após o divórcio e pagamento de pensão alimentícia pelo ex-marido à ex-mulher, ela a faz criticando essas práticas, apontando o quanto “perniciosas” elas podem ser, na medida em que alimentam a relação de dependência das mulheres em relação aos seus ex-parceiros:

“Com a lei do divórcio, de 1977, já se propunha que a mulher não colocasse o nome do marido. Porém, muitas mulheres se casaram depois de 1977 e colocaram o nome do marido. É a prova contundente de que não adianta fazer leis para a mulher, sem educar a mulher. Então acontece isso, você pode fazer uma ótima lei para a mulher, mas se ela não estiver preparada, ela não usa, com medo de perder o seu homem. Então, eu acho que quem colocou o nome do marido, a ocasião da separação é uma ótima oportunidade para tirar. Mas o SOS não obriga nada, porque cada um pensa de um jeito. (...) O nome é algo muito significativo, se for muito problemático tirar, a lei permite ficar.
(...)”

No caso da pensão para a mulher, a gente acha que isso alimenta o vínculo. A gente acha que é melhor cortar. Agora isso é relativo. Se a mulher tem 50 anos, é analfabeta, eu não vou pegar ela para dar aula de feminismo. Isso seria um absurdo.” (Cíntia, advogada da entidade)

É interessante notar que dentro da ideologia política alimentada pelo SOS a mudança de nome é um símbolo importante da autonomia feminina após a separação, transformando-se, nesse contexto, em índice da intenção do sujeito em construir uma vida independente após a separação. A negação da pensão alimentícia funciona por meio da mesma associação. Assim, vemos que mesmo no grupo jurídico, no qual há proeminência da função referencial da linguagem, há forte presença da função metalingüística, pois que ao explicitar noções básicas do direito de família, as técnicas do SOS não deixam de afirmar sob qual padrão moral, valorativo, esses direitos devem ser apreendidos. Nesse sentido, notamos que, ao falar da função metalingüística dos atos de comunicação como aquela na qual se definem os códigos utilizados nesse ato, fazemos referência não somente aos signos lingüísticos, mas também aos padrões morais de cognição, para usar uma das expressões cunhadas por Tambiah (1985: 139).¹

Por fim, na última etapa do coletivo jurídico a advogada abre um espaço para se tirar dúvidas, recebendo uma avalanche de questões cujas respostas são somente sinalizadas com frases do tipo “a princípio sim..” ou “a princípio não...”. Uma das atitudes tomadas durante todo o grupo pela advogada é não oferecer respostas absolutas para as clientes, pois, segundo argumentação dela, a “limpeza pesada” em relação a essas questões será efetuada no atendimento individual.

Das redundâncias e convencionalidades do ritual de atendimento

Analisando alguns dos aspectos da estrutura de atendimento do SOS observamos vários aspectos que se repetem. O primeiro deles diz respeito à manifestação obrigatória do sentimento de solidariedade das técnicas do SOS em relação aos dramas vivenciados pelas clientes da instituição. Esse é um comportamento recorrente nas quatro fases de atendimento acima descritas, embora manifeste-se com mais ou menos força em cada uma delas. Essa “manifestação obrigatória dos sentimentos” (Mauss 1987) vai além da enunciação de palavras, ganhando sentido e força também através do tom de voz que as técnicas do SOS cultivam quando estão em relação com suas clientes: fala-se sempre em um tom baixo, que evoca uma postura de compreensão e cumplicidade com as circunstâncias experimentadas pelas “vítimas” de violência. Manifestações desse sentimento dão forma às primeiras etapas do “trabalho de sala de espera” e triagem, e estão diluídas nas primeiras atividades do grupo psicossocial e jurídico.

Nas fases do atendimento discutidas aqui repete-se igualmente, com variações de intensidade, a explicação de como se dá o funcionamento do SOS. Ao explicitar esse

¹ Ao discutir o caráter de alguns traços da ação ritual, Tambiah (1985:123-65) transporta as funções que Jakobson atribuiu à linguagem para o contexto ritual. Nesse sentido, ele afirma que muitos dos rituais de iniciação têm uma função metalingüística, na medida em que definem e inculcam os significados a serem atribuídos a determinados tipos de ações nos sujeitos que são objetos do ritual. Tambiah define significado como “pattern recognition” e “configurational awareness”.

processo se afirmam alguns dos valores que norteiam a prática da instituição: uma percepção de composição tridimensional do sujeito que justifica o tipo de serviço profissional prestado pela entidade. Voltarei a essa questão adiante.

Outro elemento recorrente nas práticas do SOS é a afirmação de que o exercício da masculinidade e da feminilidade são artefatos socioculturais, construídos ao longo da história dos indivíduos. A atenção dada ao levantamento da história de vida da cliente do SOS e de seu agressor é um indício da importância atribuída a essa questão. É, inclusive, em função dessa perspectiva que a possibilidade de mudança de comportamentos, objetivo último desse ritual, se apresenta como factível. Há, contudo, uma certa ambigüidade nos discursos veiculados durante o ritual de atendimento: ao mesmo tempo que se faz todo um esforço no sentido de afirmar enquanto verdade a desnaturalização dos “papéis de homens e mulheres”, busca-se elaborar um tipo de identidade entre as técnicas do SOS e suas clientes fundada no fato delas serem mulheres, desconsiderando-se as diferenças entre elas, fruto dos diferenciados processos de socialização. A constituição dessa “comunidade de iguais” (Durham 1984) é também experimentada através da forma como a posição espacial entre clientes e profissionais do SOS é organizada nas dinâmicas coletivas. A forma semi-circular que orienta a disposição das cadeiras, dos sofás, etc., pode ser interpretada como um ícone da comunidade de iguais que se pretende estabelecer nas atividades aqui discutidas.

No entanto, é bom lembrar que essa forma é um semicírculo e não um círculo completo. Na disposição semicircular, a técnica do SOS fica em uma posição que, embora esteja na mesma altura de todas as participantes, lhe proporciona a visão da totalidade do grupo e, de alguma forma, o domínio sobre ele. Dos lados da profissional do SOS freqüentemente não há ninguém sentado, conferindo portanto a ela uma posição de destaque. Essa distinção de posição é ainda mais nítida nos atendimentos individuais, nos quais uma mesa separa a técnica do SOS da cliente atendida por ela. Sugiro, pois, que essas disposições espaciais particulares são ícones de um valor cultivado pela equipe do SOS, valor esse que contribui para conferir às práticas da entidade sua eficácia: o profissionalismo e a especialização. É porque as mulheres que se submetem ao atendimento reconhecem competências e autoridades específicas às várias técnicas que compõem a equipe do SOS que esse ritual se torna eficaz para elas¹. Observamos assim que é justamente a “ambigüidade” dessas mensagens, vivenciadas em uma dose exata, que confere ao ritual a felicidade desejada. Num primeiro momento, a confiança das clientes é conquistada através de discursos que promovem cumplicidade entre elas e as profissionais do SOS. No entanto, para que as mensagens transmitidas por essas profissionais sejam apreendidas como legítimas é preciso reconhecer nelas algum grau de autoridade.

¹ Ao analisar as práticas do SOS Mulher de São Paulo, instituição também auto-intitulada como feminista e que tinha por fim o combate à violência doméstica e sexual, Gregori (1993) aponta que um fator responsável pela ineficácia de seu trabalho era a falta de legitimidade que as “militantes” tinham diante das mulheres que buscavam “socorro” na entidade. Para Gregori (idem) essa falta de legitimidade explica-se pelo aspecto pouco profissional do atendimento prestado às clientes do SOS Mulher, expresso em um sistema de escuta desorganizado e pouco articulado, fundado na percepção de que bastava ser mulher para compreender os problemas de outras mulheres.

Outra faceta da valorização do profissionalismo e da especialização é a noção de integralidade do atendimento, no qual se manifesta a percepção de que os indivíduos são formados por dimensões particulares que estão em interação. Nesse sentido, na percepção do SOS vemos que os sujeitos (as mulheres) têm basicamente uma composição tridimensional: são formados por uma dimensão psicológica, por uma condição jurídica e por um exercício particular da sexualidade. Observamos essa percepção quando notamos que os coletivos de discussão presentes no ritual de atendimento contemplam justamente essas temáticas. Elas têm também um lugar de proeminência na ficha de atendimento do SOS: primeiramente a mulher é caracterizada em função de sua condição jurídica, na qual se registram dados como nome, estado civil, entre outros. Depois de definir o perfil do agressor, retorna-se à caracterização da cliente, que agora é construída em função dos problemas por ela “apresentados”. No interior da classificação da ficha de atendimento, as dimensões sexuais e psicológicas da violência ocupam lugar de preponderância.

No entanto, é importante notar que a participação no grupo de sexualidade e saúde não é obrigatória, indicando talvez o que algumas das profissionais do SOS denominam de um “feminismo não radical”, como agenda política orientadora das atividades da entidade. Esse “feminismo não radical” ganha seu sentido em oposição ao “feminismo radical” que, de acordo com discurso nativo, defendia o direito ao aborto a qualquer custo, como expressão maior do “domínio da mulher sobre o seu próprio corpo.” Nesse sentido, a não obrigatoriedade de presença no grupo de sexualidade e saúde talvez seja um indício de que para esse grupo de profissionais a dimensão sexual é importante para a mudança do estado das mulheres, mas não é a fundamental. Antes dela estão as dimensões jurídica e psicológica.

Por fim, como decorrência dos fatores acima anunciados, temos a afirmação recorrente da mudança enquanto processo a ser alcançado por todas as mulheres, seja através do divórcio, seja por meio da reestruturação da “sociedade conjugal.” Nesse contexto, o atendimento do SOS compartilha dos objetivos dos rituais de aflição analisados por Turner (1972), na medida em que tem como fim promover a resolução de conflitos que emergem no seio de grupos sociais, mas vai além dele, na medida em que pretende alcançar esse objetivo estabelecendo uma nova ordem, cujo axioma principal é a igualdade entre homens e mulheres. Em função disso, o ritual de atendimento tem também um caráter “iniciativo”, pois pretende incutir nas mentes das clientes valores de uma nova ordem moral, concedendo assim a esse ritual uma capacidade criativa, para além de reprodutora¹.

Todo o ritual de atendimento é performatizado com o objetivo de promover mudanças nos sujeitos que são dele objetos. Esse é o valor que orienta os enunciados que se seguem à prestação de solidariedade no “trabalho de sala de espera”, à descrição da situação de violência a qual a cliente está exposta na triagem, ao processo de contra-transferência do grupo psicossocial e está indexicamente presente em todo o grupo jurídico, pois é justamente por imaginar que isso ocorrerá que as mulheres são orientadas com noções básicas de direito da família. Esse desejado estado pró-ativo em direção às mudanças de comportamento é alcançado por meio de diálogos persuasivos nos quais os

¹ Para Turner (1972), os rituais de aflição são mecanismos reintegrativos de eventuais conflitos que emergem no seio da sociedade, enquanto os rituais de iniciação tem por função incutir os valores fundantes da sociedade, reproduzindo assim a estrutura social dela.

mecanismos de *self characterization* (Crapanzano 1992) operam enquanto agentes catalizadores da emergência de porções do *selves* das clientes, que são imaginados como adormecidos pelas técnicas do SOS. Essas dimensões definem-se por guardarem uma relação de oposição com as posições de sujeito acionadas por elas quando procuram a instituição. Espera-se que por meio do atendimento as mulheres caminhem da condição de inseguras e frágeis para sujeitos determinados e seguros, dando corpo ao que, na linguagem desse campo político, é denominado de “empoderamento.” Manifestação exemplar desse mecanismo de *self characterization* que, conjugado a um tom imperativo, acaba conferindo a eficácia de uma das etapas do grupo psicossocial, é a audição da música “A outra”, no qual se evoca a manifestação de faces do *self* da cliente caracterizadas por um comportamento agressivo diante da vida.

Signos e valores de um repertório

Depois de analisar fragmentos dos aspectos redundantes do ritual de atendimento do SOS creio que seja possível, através deles, apontar algumas das idéias e valores presentes na cosmologia dessa instituição, cosmologia essa que é reposta e criada a cada performance ritual. Nesse sentido, poderíamos dizer que a performance do atendimento prestado é, em si, já a manutenção, reposição e recriação da ideologia cultivada pelo grupo de profissionais que aí trabalha. A cada atendimento se afirmam os valores e as crenças que dão unidade à equipe do SOS, tais como a visão de que os “papéis de gênero” são artefatos socioculturais, a percepção de uma composição tridimensional do *self* e a orientação para a mudança. Aliás, a orientação para a transformação é o *core* de todo ritual de atendimento; é um processo desejado tanto pelas mulheres que procuram o SOS pela primeira vez como pelas profissionais da instituição.

Nessa orientação para a mudança está indexada uma visão particular das qualidades dos sujeitos, que aí são percebidos como potencialmente capazes de fortalecerem-se subjetivamente a fim de tornarem-se aptos a tomar decisões. Espera-se, contudo, que esse “em(poder)amento” do sujeito ocorra de forma relativamente autônoma e ativa, ou seja, sem que se constitua um vínculo de dependência entre ele e a instituição. É dentro desse contexto que a denominação *cliente* atribuída às mulheres que procuram o SOS pelas técnicas da entidade ganha seu sentido, em oposição à qualidade de *paciente*, na qual se evoca a idéia de passividade, de encompassamento de uma pessoa por outro sujeito.

O atendimento do SOS é ao mesmo tempo um rito de iniciação e um rito de aflição. O atendimento é estruturado a fim de “instrumentalizar” as clientes para o enfrentamento das situações de conflito vividas no âmago da sociedade conjugal, objetivando extinguir o conflito de alguma forma, seja pela separação, seja pela reconstrução da díade conjugal. No entanto, ao participar do ritual a mulher é também iniciada nos pressupostos ideológicos “feministas” que orientam os trabalhos da entidade. Espera-se que, por meio desse atendimento, as mulheres possam um dia integrar também essa comunidade de adeptos ao(s) ideário(s) feministas(s), tal como ele é aí concebido.

A idéia que informa todas as ações do SOS é um certo construtivismo social em relação ao que é aí chamado de papéis masculinos e femininos. Como valor estruturante

dessa percepção está a crítica às iniquidades entre homens e mulheres, manifesta nas situações de violência experimentadas pelas clientes da instituição.

Assim, se nessa visão de mundo, o exercício da feminilidade e da masculinidade são artefatos socioculturais, eles são imaginados como produzidos a partir de três dimensões principais: a jurídica, a psicológica e a sexual. É através desses três eixos que se imagina a constituição do sujeito. Esse sujeito que é vítima de violência está “inserido” dentro de um grupo social específico: a família. Daí o nome da instituição, *SOS Ação Mulher Família*, e a insistência na necessidade de um “tratamento” integral que eventualmente recebe os próprios homens e os filhos das clientes.

Conseqüência dessas visões é a percepção de que o exercício da masculinidade e da feminilidade são mutáveis. Esse é o princípio que legitima o trabalho do SOS. A presença do termo *Ação* no nome da instituição é um índice do lugar que a idéia de movimento ocupa no imaginário desse grupo. Por acreditar-se que “o jeito de ser homem e o jeito de ser mulher” pode se alterar e que esses “papéis” se constroem a partir dos eixos acima discutidos – jurídico, psicológico e sexual - é que o atendimento ganhou a forma apresentada na primeira parte desse trabalho. Nessa cosmologia, a dimensão psicossocial dos indivíduos parece ter lugar de determinação diante das demais no processo de resolução de conflitos, na medida em que ela é a primeira a ser “trabalhada” no atendimento oferecido, seja na etapa coletiva, seja na etapa individual.

Aqui é fundamental lembrar que o atendimento individual às mulheres cobrirá as mesmas áreas oferecidas nos coletivos de discussão: elas terão sessões com as advogadas, terapia com as psicólogas e consultas com médicas indicadas pelo SOS. Nesse sentido, é importante notar que para além de uma redundância do conteúdo das mensagens no ritual de atendimento há também uma repetição das formas, aqui entendidas como um tipo particular de disposição dos conteúdos (Tambiah 1985: 123-65), entre as duas principais etapas de atendimento: a coletiva e a individual. Depois de participar das atividades coletivas, as mulheres marcam primeiramente uma terapia com a psicóloga e logo após, uma sessão com a advogada. A consulta médica é facultativa. Essas fases de atendimento – coletiva e individual - não são, contudo, permutáveis, pois faz parte da construção da eficácia do ritual de atendimento a percepção de que a exposição à violência é coletiva e não individual.

Por fim, é preciso salientar que o ritual de atendimento do SOS não se esgota nos atendimentos individuais ou com a reintegração do “distúrbio” que levou as mulheres a procurarem a instituição. Há uma série de atividades que exercem uma função fática, na medida em que prolongam a comunicação do SOS com suas (ex)clientes, tais como chás beneficentes, palestras ou grupos de reflexão sobre assuntos de interesse das clientes. Para além disso, esses eventos, como todo o atendimento da entidade, têm uma função metalingüística muito acentuada, na medida em que neles é recorrente a (re)afirmação dos valores que orientam as práticas do SOS.

Das discussões tecidas ao longo desse texto, fica também a lição de que é muito difícil, senão impossível, diferenciar quais são as dimensões do atendimento do SOS que operam por meio de um mecanismo “técnico-racional”, em oposição a uma lógica ritual,

utilizada aqui no sentido proposto por Tambiah¹. Como constatamos, se há procedimentos técnico-rationais nesse ritual de atendimento, eles são colocados em uso num diálogo contínuo com os procedimentos analógicos e persuasivos típicos das performances rituais. No caso aqui estudado, fenômenos como expansões de significado e transferências são alcançados sobretudo pela enunciação de “fórmulas” verbais particulares e não pela manipulação de objetos, como em outros tipos de rituais.

Bibliografia

- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Havard University Press.: 1999
- CRAPANZANO, V. On the self characterization. In: *Hermes' dilemma e Hamlet's desire: On the epistemology of interpretation*: 1992. Pp. 115-135
- DURHAM, E. Movimentos sociais: a construção da cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 10. São Paulo: 1984.
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva: 1976
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas: 1989
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara: 1989.
- GREGORI, M. F. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS:1993
- JAKOBSON, R. *Select writings*, vol. 2 (s/ referência completa no programa do curso)
- LEACH, E. Ritualization in Man. In: Lessa, W. & Vogt (eds) *Reader in comparative religion*. N. Y.: Harper & Row: 1972: 333-337
- MAUSS, M. A expressão obrigatória dos sentimentos .IN: Cardoso de Oliveira, R. (org.) *Mauss*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Editora Ática: 1987
- PEIRCE, C. *Semiótica*. São Paulo, Editora Perspectiva: 1999
- PONTES, H. A. *Do palco aos bastidores: o SOS Mulher e as práticas feministas contemporâneas*. Diss. de Mestrado. Departamento de Antropologia Social, UNICAMP. 1986
- SILVERSTEIN, M. Language as part of culture. In Sol e Leslei G. Freeman (eds.) *Horizons of anthropology*. (2ª. Edição). Chicago: Aldine Publishing Co. Pp. 119-131
- SOS AÇÃO MULHER FAMÍLIA. *Exposição de motivos*. Campinas, mimeo:1993
- TAMBIAH, S. A performative approach to ritual. In: Tambiah, D.J. *Culture, thought and social action*. Havard University Press: 1985, pág. 123-65
- _____ Form and meaning of magical acts. In: op. cit., Pag. 60-86
- TEIXEIRA, Carla Costa. *Das bravatas*. Comunicação oral apresentada no Seminário “A Análise Antropológica de Ritos” Brasília: julho de 2000.
- TRAJANO FILHO, W. *Músicos e música na travessia*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília: 1984
- TURNER, V. *The Drums of Affliction*. Clarendon Press & Oxford University Press : 1972
- _____ *The Forest of Symbols* . Cornell University: 1975.

¹ Para Tambiah (1985: 123-65) os rituais são sistemas de comunicação simbólica constituídos por seqüências ordenadas de palavras e atos que, fazendo uso de múltiplos meios guardam graus definidos de formalidade, estereótipo, condensação e redundância.

Anexo

O casamento dos pequenos burgueses

Chico Buarque/1977-1978

Para a peça Ópera do malandro, de Chico Buarque

Ele faz o noivo correto
Ela faz que quase desmaia
Vão viver sob o mesmo teto
Até que a casa caia
Até que a casa caia

Ele é o empregado discreto
Ela engoma o seu colarinho
Vão viver sob o mesmo teto
Até explodir o ninho
Até explodir o ninho

Ele faz o macho irrequieto
Ela faz crianças de monte
Vão viver sob o mesmo teto
Até secar a fonte
Até secar a fonte

Ele é o funcionário completo
Ela aprende a fazer suspiros
Vão viver sob o mesmo teto
Até trocarem tiros
Até trocarem tiros

Ele tem um caso secreto
Ela diz que não sai dos trilhos
Vão viver sob o mesmo teto

Até casarem os filhos
Até casarem os filhos

Ele fala de cianureto
Ela sonha com formicida
Vão viver sob o mesmo teto
Até que alguém decida
Até que alguém decida

Ele tem um velho projeto
Ela tem um monte de estrias
Vão viver sob o mesmo teto
Até o fim dos dias
Até o fim dos dias

Ele às vezes cede um afeto
Ela só se despe no escuro
Vão viver sob o mesmo teto
Até um breve futuro
Até um breve futuro

Ela esquenta a papa do neto
Ele quase que fez fortuna
Vão viver sob o mesmo teto
Até que a morte os una
Até que a morte os una

**A Cerimônia de Formatura da Turma João Cabral de Melo Neto:
Observações Etnográficas Preliminares**

Lea Maria Tomass

O Ministério das Relações Exteriores¹ é o órgão do governo brasileiro encarregado de auxiliar o Presidente da República na formulação da política externa brasileira, assegurar a sua execução e manter relações com governos estrangeiros e com organismos multilaterais. Aos diplomatas, a quem correspondem as principais atribuições do Ministério, cabem as atividades de natureza diplomática e consular, em seus aspectos específicos de representação, negociação, informação e proteção de interesses brasileiros no campo internacional.

O Instituto Rio Branco, criado em 1945, é responsável pelo concurso de admissão à carreira de diplomata e pela formação dos diplomatas. Aqueles que passam em todas as fases do concurso entram oficialmente para a carreira através de uma cerimônia realizada no Gabinete do Sub-Secretário Geral de Serviço Exterior, quando o diplomata “toma posse” no cargo de Terceiro Secretário e o registro do ato é publicado no Diário Oficial da União².

A seguir, o diplomata passa por um longo período de adaptação à instituição, quando se torna aluno do Programa de Formação e Aperfeiçoamento — Primeira Fase (PROFA-I) do Instituto Rio Branco. São dois anos de curso, no primeiro são ministradas aulas, debates, seminários e “workshops” sob a orientação de professores capacitados, diplomatas ou não, com o objetivo de formar o aluno em conhecimentos necessários à carreira³. O

¹ Também chamado de Itamaraty, nome este que se refere ao Palácio Itamaraty que o sedia em Brasília/DF, bem como ao Palácio que já foi a sede do Ministério no Rio de Janeiro, a antiga casa do Barão do Rio Branco.

² Tanto na cerimônia de posse como no registro no Diário Oficial a ordem de classificação no Concurso de admissão à carreira organiza a precedência dos diplomatas.

³ As matérias são: direito internacional público, economia, política externa brasileira, história e teoria das relações internacionais, cultura brasileira, linguagem diplomática e línguas inglesa, francesa e espanhola.

segundo ano é dedicado à formação prática do diplomata e visa integrá-lo à instituição, os diplomatas assistem às palestras com os Chefes de Departamento e com diplomatas experientes em técnicas de gestão do Itamaraty¹. As principais atividades deste ano, porém, são os estágios de trabalho realizados nas unidades do Ministério, definidas pelo Diretor do Instituto. Ao final de oito meses, os diplomatas passam os três meses seguintes cumprindo estágio nas Embaixadas e Consulados-Gerais do Brasil na América do Sul e do México, onde trabalham nos setores político, econômico, comercial, cultural e consular (cf. Moura 1999).

Após chegarem do exterior os diplomatas se reúnem com o Diretor do Instituto, que apresenta as vagas existentes do Ministério. As vagas são preenchidas de acordo com a precedência dada por um cálculo que envolve a classificação no concurso e no PROFA-I. Após um ou dois dias de visitas aos Departamentos para levantamento de informações sobre o trabalho e os chefes, gradualmente os colocados vão escolhendo as vagas.

Mais alguns dias se passam e o trabalho é iniciado. A partir de então os novos diplomatas estarão lotados nos Departamentos escolhidos e efetivamente trabalhando tal qual seus colegas mais antigos. Deixarão para trás o período em que, vinculados ao Instituto Rio Branco, assistiram “aulas” e conviveram diariamente com os colegas da turma.

A Cerimônia de Formatura da turma é parte da comemoração do Dia do Diplomata e é realizada quase um ano depois do término do PROFA-I. Até cerca de dois anos atrás, era realizada logo após o retorno dos “riobranquinos” do estágio no exterior. A alteração deveu-se às modificações feitas pelo atual Diretor do Rio Branco, que aumentou o período deste estágio de quarenta e cinco dias para três meses. Quando os diplomatas retornam da viagem, a comemoração anual do Dia do Diplomata já aconteceu².

A comemoração do Dia do Diplomata muito raramente é celebrada na data de 20 de abril, pois depende da agenda de convidados ilustres: o Presidente da República, o Vice-Presidente, além da presença dos Ministros de Estado e do Secretário-Geral do Itamaraty. Após a formatura acontece a Cerimônia de Imposição das Insígnias e Medalhas da Ordem de Rio Branco, seguida de um almoço comemorativo com as altas autoridades, os ex-alunos do Rio Branco e alguns “agraciados”³.

Para o presente trabalho objetivo investigar a Cerimônia de Formatura da turma do Instituto Rio Branco que entrou em 1997, chamada Turma João Cabral de Melo Neto, a qual tive a oportunidade de presenciar na condição de esposa de um dos formandos. A partir da observação do evento de formatura, de entrevistas informais e da convivência

¹ São elas: administração financeira e orçamentária, administração de pessoal, promoção comercial, cerimonial, informática e prática consular.

² A única exceção é para os “alunos estrangeiros” – diplomatas de outros países que se encontram em período de formação e fizeram intercâmbio no Itamaraty – que a partir das modificações passaram a se formar com a turma dois anos anterior àquela em que estudaram, para que a cerimônia seja no ano em que ainda estão no Brasil.

³ Leva o nome de agraciado aqueles que recebem as condecorações da Ordem de Rio Branco e da Ordem do Cruzeiro do Sul, por ocasião do Dia do Diplomata.

com este universo, pretendo buscar compreender a Cerimônia a partir da definição de Tambiah (1985a): como um evento “não ordinário”, ritual, que se configura como um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica estruturado sobre determinado constructo cosmológico ou ideológico, que reúne em seus traços característicos pragmática e semântica de tal modo, que a análise formal e o conteúdo semântico são indissociáveis¹.

A seqüência dos diversos meios comunicativos da Cerimônia: atos, gestos, proferimento de discursos e a disposição das pessoas no espaço agem numa consonância e ordenamento tal que é possível observar regularidades e recorrências, que informam a etnografia do grupo em questão ao mesmo tempo em que esta auxilia na compreensão das marcações e seqüências rituais. Dadas as múltiplas interpretações possíveis que podem ser sobrepostas na análise de cada elemento, procurei me concentrar na análise de alguns dos elementos que dizem respeito à relação entre os diplomatas e a instituição, em especial, a hierarquia, elemento indécico bastante recorrente, que nos remete à organização social do Itamaraty. Buscarei, contudo, não perder de vista o sentido da totalidade do ritual.

* * *

Os preparativos começam muito antes do dia marcado com a movimentação do Cerimonial. É de sua responsabilidade a “criação de uma atmosfera e situações ideais ao bom desenvolvimento das relações bilaterais e multilaterais, ao mesmo tempo em que codifica *regras de caráter estrito e de interpretação limitada*, a serem aplicadas no cotidiano dos Estados ou pessoas” (Palazzo 1991:1) [grifo meu]. As regras compreendem basicamente a precedência, que organiza todo o universo de acordo com as normas do Cerimonial Público da República Federativa do Brasil e Ordem Geral de Precedência (Decreto nº. 70.274/72) e a etiqueta, que “mistura elementos do passado com as exigências do mundo contemporâneo” (Palazzo 1991:1). Toda a “forma” da Cerimônia de Formatura (pessoas e materiais necessários, posicionamento dos participantes no espaço, seqüência dos gestos, discursos, etc.) é de responsabilidade do Cerimonial, que com muita antecedência prepara a cerimônia prevendo todos os detalhes. Inúmeras versões da “Divisão de Tarefas” são redigidas até que se alcance uma que se aproxime ao máximo da total previsão dos acontecimentos. O conteúdo do evento, no caso, os discursos a serem proferidos, também são conhecidos com antecedência, mas apenas pelos escalões mais altos envolvidos com o evento. São repassados para o Gabinete do Ministro de Estado, para a Assessoria Internacional da Presidência da República e para o Diretor do Instituto Rio Branco, que aprovarão (ou não) os discursos do Orador da Turma e do Paraninfo.

¹ Nas palavras de Tambiah (1985a: 128) “ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted os patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varyng degree by formality (conventionality), stereotypy, (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive festures is performative in these three sense: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance”.

Para os formandos é um dia especial que também começa antes, com a chegada e acomodação dos familiares, em sua maioria vindos das cidades de origem dos diplomatas, orgulhosos por finalmente terem o prazer de ver a concretização de um projeto há muito iniciado. O melhor terno ou *tailleur* são devidamente separados e preparados para o dia da cerimônia.

Logo na passarela de entrada principal do Palácio do Itamaraty, a excepcionalidade do momento é marcada pelo tapete vermelho e pela presença dos Dragões da Independência, tropa militar de gala, chamada para participar de solenidades com a presença do Presidente. Os Dragões saúdam os convidados com rápidas movimentações de suas espadas, assinalando a importância do evento. Por lá entram os chefes de missão e diplomatas dos países de alunos estrangeiros, os alunos estrangeiros, familiares que acompanham os formandos e jornalistas credenciados. Mais tarde, entrarão pela passarela também os convidados para a Cerimônia de Imposição das Insígnias. Tudo é altamente planejado para que a conformação do espaço seja correta. Desde a entrada há diplomatas, em geral alunos do Rio Branco, que indicam o caminho para aqueles que não são da “Casa” e que, portanto, não saberão onde se posicionar. A sobriedade dos ternos, a formalidade dos gestos educados e a seriedade do ambiente evocam o clima oficial.

Os Sub-Secretários Gerais, os Chefes de Gabinete do Ministro de Estado e o Chefe do Gabinete do Sub-Secretário Geral chegam pela entrada privativa. Também por esta entrada chegam o Ministro de Estado das Relações Exteriores, os ex-Ministros de Estado das Relações Exteriores e o Secretário-Geral, que receberão o Vice-Presidente. Por último chega o Presidente, que é recebido pelo Vice-Presidente, pelo Ministro de Estado e pelo Secretário-Geral. Todos os presentes o cumprimentam e o Presidente, o Vice-Presidente, o Ministro de Estado e o Secretário-Geral são encaminhados para o apartamento privativo onde ficarão até o momento da Cerimônia. Os ex-Ministros de Estado, os Sub-Secretários Gerais e os Chefes de Gabinete do Ministro de Estado e do Secretário-Geral são “convidados” a descer para tomar os seus lugares no auditório.

A cerimônia é realizada no Auditório do Palácio do Itamaraty, um ambiente muito sóbrio, com carpete do chão às paredes. Após todos posicionados, o locutor anuncia a entrada do Presidente, que vem acompanhado dos outros ocupantes da mesa. Nela posicionam-se em ordem de importância: o Presidente da República no centro, à sua direita o Vice-Presidente, à sua esquerda, o Ministro de Estado das Relações Exteriores, à direita do Vice-Presidente, o Secretário-Geral das Relações Exteriores e, à esquerda do Ministro de Estado, o Diretor do Instituto Rio Branco¹.

Em frente à mesa de honra há uma platéia especial que chamarei de auditório principal, nele há três grupos de poltronas. Ao final de cada fileira havia uma bandeirola que indicava o lugar dos ex-Ministros de Estado, da Chefia da Casa, do Paraninfo e da Imprensa. Nos lugares dos formandos e dos alunos estrangeiros a bandeirola correspondente anunciava a palavra “Formandos”. Nos lugares reservados aos Chefes de Missão no exterior as bandeirolas indicavam os nomes de seus países de origem: Gabão, Chile, Nicarágua, Honduras, Grã-Bretanha, Panamá, Argentina e Japão.

¹ Este os encontra na porta da entrada privativa do Auditório para entrar com eles.

Nas primeiras cadeiras do primeiro grupo (da esquerda para a direita de quem entra no auditório) encontravam-se os ex-Ministros de Estado das Relações Internacionais, em seguida os três Sub-Secretários Gerais, os Chefes e ex-Chefes de Departamentos e o Paraninfo da Turma. Na parte posterior, mais ao fundo, sentaram os Chefes de Divisão, diplomatas das Assessorias de Relações Internacionais da Presidência e da Vice-Presidência, do Gabinete do Ministro de Estado e do Secretário-Geral, professores/diplomatas e outros diplomatas da Casa que porventura encontraram lugar – em geral de classes mais altas na hierarquia interna.

No grupo de poltronas do meio sentaram os formandos em ordem de classificação no Concurso, de acordo com as etiquetas colocadas nas poltronas com os seus nomes. Imediatamente atrás deles sentaram os alunos estrangeiros, posicionados em ordem alfabética, e, nas últimas poltronas, os Chefes de Missão dos países dos alunos estrangeiros.

No próximo e último grupo de fileiras do auditório principal encontravam-se os jornalistas e fotógrafos da Imprensa, diplomatas dos países dos alunos estrangeiros e eventuais agraciados¹. Bem à frente, à esquerda da mesa de honra e em frente aos jornalistas formou-se um agrupamento de pessoas em pé diretamente envolvidas com a execução do evento e que vez ou outra saíam da sala: diplomatas do Cerimonial do Itamaraty, da Presidência e da Vice-Presidência; Ajudantes de Ordem da Presidência e da Vice-Presidência; fotógrafos oficiais, seguranças, etc. Separada do auditório principal por um grande estrado havia a platéia, onde ficaram os familiares dos formandos. Atrás e no entorno da platéia diplomatas (das mais variadas classes) ficaram em pé assistindo a cerimônia.

Localizados todos os participantes do evento, temos que os formandos ficaram no meio do auditório principal, em frente ao Presidente da República. À esquerda deles situou-se o pessoal da Casa, todos diplomatas ou ex-diplomatas – no caso dos ex-Ministros de Estado – e à direita, a Imprensa. Atrás de todo o auditório principal havia a platéia: os familiares dos formandos e outros diplomatas, todos espectadores. O ponto de destaque nesta demarcação são, portanto, os formandos, que se posicionam em situação liminar: entre a Casa e a Sociedade Civil, representada pela Imprensa.

O Presidente declara aberta a Cerimônia. Após anúncio do locutor, o Ministro de Estado faz o discurso de abertura, seguem os aplausos. Após a indicação do locutor, o Diretor do Instituto Rio Branco chama os formandos que obtiveram os primeiros e segundos lugares no Concurso e no PROFA-I, que serão agraciados com o Prêmio Rio Branco e o Prêmio Lafayette Carvalho e Silva, respectivamente. Os agraciados vão até a mesa de honra, recebem as medalhas do Presidente e cumprimentam o Presidente e o Ministro de Estado com um aperto de mão e os demais integrantes da mesa com uma leve inclinação na cabeça. Retornam aos seus lugares e permanecem em pé.

O locutor comunica que o Diretor iniciará o pronunciamento dos nomes dos demais formandos da Turma João Cabral de Melo Neto e pede para que os presentes permitam que

¹ Da Cerimônia de Imposição das Insígnias, que foram convidados para assistir a esta Cerimônia.

a seqüência de chamada se realize sem a interrupção por palmas. Os nomes são pronunciados de acordo com a classificação no Concurso, cada um se levanta ao ter o seu nome pronunciado, sentando-se em seguida. Os agraciados com as medalhas, que já se encontram de pé, apenas sentam. A seguir, os nomes dos alunos estrangeiros são pronunciados em ordem alfabética.

Após os aplausos e o anúncio do locutor, o Conselheiro Renato Sérgio Assumpção de Faria, Paraninfo da Turma João Cabral de Melo Neto, pronuncia seu discurso. Seguem-se mais aplausos e o locutor anuncia o discurso do Orador da Turma, Jonas Guimarães Ferreira. Novamente aplausos e o locutor comunica o momento culminante do evento: o discurso do Presidente. Proferido o discurso, o Presidente “fecha” a Cerimônia ao declarar, ao final dos últimos aplausos, encerrada a sessão. Por fim, o locutor pede a todos que permaneçam em seus lugares até que o Presidente se retire para o *hall* do Auditório, onde é servido um coquetel. Excepcionalmente neste ano o Presidente não participou do Almoço Presidencial com os formandos devido a uma indisposição estomacal e decidiu tirar a foto oficial com os formandos logo após a Cerimônia de Formatura.

* * *

Tal como mostrou Kondo (1985) em sua análise da cerimônia do chá no Japão, um ritual é um desdobramento, uma seqüência de movimentos com tensões, clímax e direcionalidades, tal como uma narrativa, no qual a repetição das seqüências e a redundância das mensagens transmitidas comunicam. O cume da Cerimônia de Formatura são dois tempos que se ligam ao todo e formam um “continuum” crescente: o momento dos atos, gestos e discursos que envolvem os formandos e o discurso do Presidente.

O ritual começa com o Ministro de Estado, a mais alta autoridade da Casa. Segue-se o momento do reconhecimento dos formandos de destaque através da entrega das medalhas e a citação dos nomes dos formandos (em ordem de Classificação no Concurso) mostrando a cada um o seu devido lugar na instituição. Mais discursos são proferidos: do Paraninfo — o representante dos professores do Rio Branco e também diplomata — , do Orador da Turma — o representante da turma — e do Presidente da República — o mais alto representante das instituições do Estado brasileiro — , que, com a sua autoridade, confere a legitimidade às ações realizadas e sela o ato.

Os formandos são gradativamente envolvidos pelos ícones (Ministro de Estado/a Casa – Paraninfo/Diplomatas – Presidente/Estado-Nação) que são os representâmen (cf. Peirce 1955) que congregam, no ato, a instituição. E, na medida em que vão sendo incorporados à Casa, temos que a Cerimônia de Formatura é um ritual da Casa e feito para a Casa. É, na verdade um evento de renovação da Casa, onde é possível encontrar a cosmologia¹ desta “comunidade moral” (cf. Durkheim 1996) sendo reproduzida ao mesmo tempo em que é atualizada (Tambiah 1985a).

¹ Entendo cosmologia, tal como propõe Tambiah (1985a:130) como “the body of conceptions that enumerate and classify the phenomena that compose the universe as na ordered whole and the norms and processes that govern it. (...) A society’s principal cosmological notions are all those orienting principles and conceptions that are held to be

A função referencial dos discursos é bastante significativa e eficaz¹. Fala-se para os novos “colegas” sobre as qualidades necessárias para ser um bom diplomata, sobre as qualidades da Casa enquanto uma instituição acabada e perfeita em oposição à Nação, ainda a ser construída (cf. Moura 1999). Fala-se também dos “ancestrais míticos”, do Patrono da turma, no caso, João Cabral de Melo Neto, seus feitos como diplomata, no interior do espaço da Casa, e como poeta, no âmbito da Nação. Há, ainda, um personagem que é sempre lembrado, em todos os rituais da Casa é sempre reverenciado em suas ações: o Barão do Rio Branco, Patrono da diplomacia brasileira, responsável pela solução dos últimos litígios de fronteiras do Brasil com seus vizinhos sul-americanos².

É possível notar a valorização dos ancestrais também através da presença dos ex-Ministros de Estado. Estes são um índice da tradição da Casa, a qual se constrói sobre a ação de diplomatas ilustres, que se entregaram à instituição pela dedicação de toda uma vida. Eles são considerados exemplos vivos de carreiras bem sucedidas: galgaram todos os degraus em uma trajetória de sucesso em todos os aspectos, começaram por baixo, como diplomatas menos graduados, e chegaram ao topo da carreira, à posição mais elevada que se poderia alcançar. Organizaram e dirigiram a Casa e tiveram poder de mando total. Suas vidas, palavras e ações agregaram uma espécie de valor à instituição deixando um legado que se expressa na continuidade da Casa. São, portanto, “pequenos pedaços” vivos da tradição da Casa³.

Os diplomatas são a Casa e o são na medida em que agem em consonância, todos juntos figurando um movimento único, num mesmo espírito de corpo. Quando os diplomatas entram para o Instituto Rio Branco, mais do que estudar, serão socializados nas regras da Casa (cf. Moura 1999). Passarão por uma “homogeneização”, que neles irá imprimir a expressão da instituição, ao mesmo tempo em que se espera que adquiram um sentimento de pertencimento. No momento da Cerimônia de Formatura já dominarão os códigos suficientemente para reconhecer o seu papel na instituição.

sacrosanct, are constantly used as yardsticks, and are considered worthy of perpetuation relatively unchanged. As such, depending on the conceptions of the society in question, its legal codes, its political conventions, and its social class relations may be as integral to its cosmology as its ‘religious’ beliefs concerning gods and supernaturals”.

¹ Tambiah (1985b:17) nos mostra, ao citar Leach (1966:407, apud), que as palavras em si mesmas já são consideradas parte do ritual: “Ritual as one observes it in primitive communities is a complex of words and actions ... It is not the case that words are one thing and the rite another. The uttering of the words itself is a ritual”.

² A importância do Barão Rio Branco é um elemento que merece ser melhor explorado. A data do Dia do Diplomatas, por exemplo, é a data de seu aniversário. A referência que se faz ao Itamaraty como a “Casa” diz respeito às referências que se fazia antigamente à “Casa de Rio Branco”, visto que esta foi a própria sede do Ministério das Relações Exteriores no Rio de Janeiro, desde a sua fundação até meados de 1970, quando o Ministério mudou-se para Brasília (Moura 1999).

³ Há no Itamaraty uma grande tradição oral que faz circular histórias de diplomatas em geral, que já faleceram ou não, do cotidiano ou do trabalho diplomático. São “causos” verídicos ou não, romanceados ou pitorescos que constituem a memória da instituição.

O fato de a Cerimônia de Formatura ter sido realizada quase um ano após o término do curso incomodou muitos dos formandos. Um deles comentou:

[Tive a] sensação de que decorrido tanto tempo o sentido da formatura perde a força, a gente demora para entrar no espírito da coisa, fica algo anacrônico, o cara pensa que já saiu [do Rio Branco], na cabeça dele não é mais um aluno e parece que vai voltar a ser ...”

No entanto, tal como mostrou Tambiah (1985a), uma mudança realizada por quem possui a legitimidade para tal em nada altera o sentido e a eficácia do ritual, e assim aconteceu com os formandos. Reviver os momentos em que foram alunos do Instituto Rio Branco, rever colegas que há muito não viam e novamente se posicionar como parte integrante da turma foi a impressão inicial que tiveram alguns formandos com quem conversei. Mas ao chegarem lá perceberam fazer parte de algo que ultrapassa o Rio Branco. Vejamos a continuação do depoimento:

“A gente não estava mais lá como um grupo, uma massa, a dos alunos do Rio Branco, estávamos lá como diplomatas, individuais, que conheciam a maioria das pessoas presentes. Existe uma mudança na dimensão do nós, na identificação, a identificação inicial era: ‘tá tá legal, nós somos do Itamaraty, mas somos mesmo é do Rio Branco naquela hora, de uma turma de cerca de trinta alunos, nós somos a turma, e a cerimônia está lá com o Presidente, Ministro de Estado, os caras que foram chanceler’, muda o nós a turma para o nós o corpo, uma coisa totalizante, nós somos os diplomatas brasileiros, nós somos a Casa agora.”

Independente de sabermos quais diplomatas estavam na sua subjetividade em consonância com a ação ritual, se sentiram-se ou não pertencendo à Casa, o fato é que a combinação de palavras e ações produziu uma transferência de efeitos que caracteriza o ritual na sua natureza performativa ou ilocucionária (Tambiah 1985c:78), de tal modo que todos os ex-alunos do Rio Branco foram efetivamente “graduados” nas artes da diplomacia, acolhidos e “classificados” pelo Itamaraty¹.

* * *

A disposição dos formandos em função da classificação no Concurso e o pronunciamento de seus nomes nesta ordem são índices da hierarquia que diferencia e organiza os diplomatas no Itamaraty. O ritual de formatura foi o último momento em que a turma foi disposta segundo esta classificação, depois disso, os diplomatas estarão organizados segundo a classe a que pertencem: Terceiro Secretários. Mas seus nomes ainda constarão naquela ordem na “Lista de Antigüidade na Carreira Diplomática”, até o

¹ A força ilocucionária “vereditiva” (de acordo com Austin 1975:153) indica, no caso, “I rank” [eu graduo ou eu classifico] e se constitui em um ato performativo ao: “relates to an utterance which has a certain *conventional force*, a performative act *which does something* (...). Usually the explicit illocutionary utterance is reducible or analyzable into a form with a verb in the first person singular present indicative active (...) These statements cannot be subject to *the true-false test*, but are *normatively judged* as ‘happy’/unhappy’, valid/invalid, correct/defective, and so forth” (Tambiah 1985c:79) [grifos do autor].

momento em que as promoções por merecimento, de Segundo a Primeiro Secretário, venham a estabelecer uma nova ordem de precedência nesta última classe.

Para compreendermos um pouco da organização do Itamaraty se faz necessária uma rápida explanação sobre a estrutura hierárquica e a promoção por merecimento e antigüidade na carreira diplomática. A carreira é constituída pelas classes de Ministro de Primeira Classe, chamado de Embaixador, Ministro de Segunda Classe, Conselheiro, Primeiro Secretário, Segundo Secretário e Terceiro Secretário, em ordem hierárquica funcional decrescente.

O critério para a promoção de Terceiro a Segundo Secretário é a antigüidade na classe, ou seja: a ordem cronológica das turmas e, dentro delas, a ordem de aprovação no Concurso determina a precedência. Passados cerca de cinco anos de ingresso à carreira, o Terceiro Secretário é automaticamente promovido à Segundo Secretário, de acordo com as vagas existentes nesta classe.

A passagem de Segundo a Primeiro Secretário se dá na proporção de quatro promoções por merecimento e uma por antigüidade. As promoções às classes seguintes se dão todas segundo o critério de merecimento. Para estar intitulado a uma promoção por merecimento, o diplomata passa por um procedimento prévio que consiste na eleição para a formação do chamado “Quadro de Acesso” em cada classe, uma vez no Quadro passará por nova eleição para ser promovido. Tanto a votação para o Quadro de Acesso como a votação para a promoção são verticais e horizontais. As verticais referem-se à escolha dos candidatos à promoção realizada pelos diplomatas das classes que lhes são imediatamente superiores. As votações verticais têm um peso muito maior que as votações horizontais¹. Estas últimas, por sua vez, dizem respeito à eleição dos candidatos à promoção realizada dentro de uma mesma classe.

É possível que se estabeleça uma primeira relativização da ordem de antigüidade, quando um diplomata mais “moderno” pode ser incluído no Quadro de Acesso em momento anterior à inclusão de outro mais “antigo” de sua classe e ser, eventualmente, promovido antes. Assim, o mecanismo que efetivamente pode alterar a ordem de antigüidade é a promoção por merecimento à classe seguinte, que pode favorecer um diplomata mais moderno em detrimento de outro mais antigo, quando o primeiro “dá uma carona” no segundo, no dizer “nativo”. Desse modo, temos que o diplomata “mais antigo”, que tem a maior antigüidade, não é necessariamente aquele que está a mais tempo na Casa, mas é aquele que está a mais tempo na classe a que pertence. O critério de antigüidade é, portanto, uma categoria “local” que expressa a classificação ditada pela precedência no Concurso, até a classe de Segundo Secretário, e pelas regras de promoção por merecimento, a partir das classes seguintes².

¹ O amplo predomínio do critério de merecimento nas promoções instaura uma ordem competitiva na qual cada indivíduo encontra-se sujeito à avaliação de seus pares e superiores hierárquicos.

² Neste contexto etnográfico caberia também investigar em que medida a distinção de alguns formandos com medalhas se expressa como um índice do estímulo à valorização individual, que, aliada à hierarquia, viria a promover uma concorrência tal, na qual a

Voltemos agora nossos olhos para o grupo de diplomatas que se encontrava nas fileiras que compunham a Casa. A presença deles é “expressamente requerida”, pois fazem parte da estrutura administrativa, que é orientada pela hierarquia de classes. Logo a seguir aos ex-Ministros de Estado encontrava-se a Chefia da Casa: os três Sub-Secretários Gerais, de Assuntos Políticos, do Serviço Exterior e da Integração Econômica, todos Embaixadores. Junto com eles estavam também os Chefes e ex-Chefes de Departamentos, que são Embaixadores ou Ministros. Na parte posterior, estavam sentados os Chefes de Divisão, que são Ministros ou Conselheiros.

A relação entre cargos e a hierarquia é rígida. Quando um diplomata ocupa um cargo de chefia, mas não pertence à classe equivalente, ele assina como Chefe Substituto. Por mais que permaneça bastante tempo no cargo, sempre estará numa posição provisória e terá que ceder o cargo para outro diplomata de classe superior que tenha sido indicado para o cargo.

Os expedientes trocados entre os Departamentos e Divisões recebem a marca hierárquica de quem emite e de quem recebe. Quando o diplomata que envia é de classe superior ou igual àquele que recebe, o texto deve ser findado com a palavra “atenciosamente”. Quando o diplomata que envia é de classe inferior daquele que recebe, o texto deve ser findado com a palavra “respeitosamente”. Um Chefe de Divisão que seja Secretário terá que assim proceder ao enviar um expediente ao outro Chefe de Divisão que seja Conselheiro, por exemplo. Isto deve acontecer inclusive nos casos em que o emissor for da mesma turma de um receptor mais graduado ou, o que pode vir a caracterizar um constrangimento simbólico ainda maior, quando o receptor de classe superior for alguém que passou na sua frente na promoção, ou seja, alguém que lhe deu uma carona.

Situações como estas são vividas diariamente chegando a ultrapassar o cotidiano de trabalho. Em um elevador, uma escada, uma porta, onde quer que estejam dois diplomatas de classes diferentes é o diplomata mais graduado quem deve oferecer a precedência para o menos graduado tomar a dianteira¹. Em qualquer ocasião, de trabalho ou não, o diplomata menos graduado deve se levantar para cumprimentar o outro mais graduado² que chega. Em jantares ou festas, mesmo aquelas “informais”, do chamado “terceiro turno”, os diplomatas de classe inferior não devem ir embora enquanto os diplomatas de classe superior não se retirarem.

Estas regras normalmente são divulgadas com discrição, os diplomatas mais velhos “ensinam” os mais jovens sobre como se portar nas mais diversas situações. Mas há casos em que o diplomata mais graduado reclama publicamente a observância das regras e é tomado como “deselegante”. Assim ocorreu em uma festa dada por um diplomata em

dependência vertical (entre diplomatas e seus superiores) suplanta a solidariedade horizontal (entre colegas da mesma classe).

¹ O que nos leva a crer que se o mais graduado preferir, poderá passar na frente do outro sem incorrer em erro.

² Esta regra parece ser mais flexível, visto que nem sempre acontece entre as classes de Terceiro, Segundo e Primeiro Secretários.

comemoração à entrada de alguns amigos no Concurso daquele ano. Um Ministro abordou os recém-ingressos e disse que a partir de então todos deveriam se acostumar a levantar quando um “superior” chegasse. A pessoa a quem ele se referia levantou e agradeceu pela lição aprendida. O Ministro, no entanto, notou que o colega ao lado não havia se levantado e exigiu que assim o fizesse. O rapaz respondeu que não poderia se levantar apontando para a cadeira de rodas na qual estava sentado. Ele sofrera um acidente e estava temporariamente impossibilitado de andar. O episódio teve uma repercussão negativa tal que, depois da festa, tornou-se objeto de comentários no Itamaraty.

Há também situações em que a observância da precedência é reclamada com legitimidade, como no caso da marcação de lugares à mesa. Em geral, a pessoa mais importante fica no meio, à sua direita a segunda pessoa mais importante, à sua esquerda a Terceira mais importante e assim sucessivamente até chegar às pontas da mesa. Aquele que se achar injustiçado na posição onde foi colocado pode se sentir ofendido e estará legitimado para expressar o seu desaproço. Os responsáveis pelo cerimonial devem observar uma série de regras desde a ordem de importância das pessoas de fora da Casa, a estrutura administrativa e a hierarquia de classes entre os diplomatas, eventuais inimizades, etc.

Toda a preparação cerimonial segue normas de precedência. A preparação de uma lista de convidados para um jantar ou almoço oficial é feita levando-se em conta todos os possíveis envolvidos. Por exemplo, na recepção de um Embaixador estrangeiro, o cerimonial faz uma lista “de cima para baixo” de todos os diplomatas que mantêm contato com o país de origem do homenageado. Leva em conta os diplomatas mais graduados, que têm cargos mais importantes e, se for necessário, retirará pessoas da lista “cortando embaixo”. Os excluídos são sempre os menos graduados, aqueles que ficariam nas pontas das mesas, no caso destas serem organizadas do meio para as pontas.

Como uma corporação militar, o Itamaraty é estruturado por uma cadeia de comando e obediência. O processo decisório é fortemente centralizado na Chefia da Casa. Por exemplo, a potencial sensibilidade dos temas tratados demanda constante supervisão do trabalho dos subordinados. Com frequência, a concentração do poder de decisão combina-se com exigências de rigor e precisão no uso da palavra, sobretudo na palavra escrita. A tramitação dos expedientes de maior relevância está sujeita a sucessivas revisões de forma e conteúdo à medida em que os mesmos “sobem” e “descem”, das instâncias de nível inferior a outras de nível superior, podendo “voltar” à sua origem toda vez que alcança uma das instâncias superiores para que as correções sejam incorporadas ao texto. Desse modo, a resposta de um assunto político, cujo conteúdo não seja de rotina, pode levar semanas para ser redigida. Da Divisão sobe para o Departamento, que devolve para correções. Após as correções da Divisão, o Departamento envia para a Sub-Secretaria correspondente, que eventualmente devolve para novas correções. Feita a segunda correção, a Divisão passa o expediente para a Sub-Secretaria, que enviará para a Secretaria Geral, a qual também poderá mandar retornar para novas correções, até chegar ao Gabinete do Ministro de Estado, que mais uma vez poderá solicitar para a Divisão as últimas correções.

Uma fala única é esperada e desejada pela totalidade da instituição, que constrói mecanismos para tal, de modo a criar uma coletividade reunida por uma cadeia de

observância à hierarquia, a qual constrói um corpo que deve agir em uníssono na política externa. Assim, sucessivamente, na hierarquia de classes aquele que se encontra numa classe superior tem mais legitimidade para representar a Casa do que aquele que se encontra numa classe inferior. Na estrutura administrativa, o diplomata que ocupa um cargo de maior importância tem mais legitimidade para falar em nome da Casa do que seu colega de classe.

O que está em jogo é o conhecimento técnico e político dos assuntos diplomáticos, que é informado pela posição na hierarquia. O aspecto técnico envolve aquele que tem maior conhecimento e experiência. Quanto ao aspecto político sabemos que, mesmo internamente, existem restrições no acesso à informação por parte dos diplomatas menos graduados. Por exemplo, todos os expedientes que circulam no sistema “intranet” do Itamaraty recebem uma classificação que determina o nível de sigilo que deve ser observado. O critério depende, normalmente, da decisão do emitente. O acesso é dado por senhas individuais (de acordo com a classe) e/ou por senhas dadas ao chefes, as quais são trocadas regularmente. Vejamos as classificações dos expedientes: 1) Ostensivo: veiculam mensagens operacionais, informes gerais e assuntos de política internacional que já se tornaram públicos. 2) Reservado: referem-se às atividades diplomáticas em geral, análises políticas de países estrangeiros, sugestões de estratégias, trocas de correspondências sobre visitas não confirmadas, etc. Todos os diplomatas têm acesso a estes dois primeiros tipos. A partir do terceiro, a transmissão é feita por um sistema de criptografia que codifica o expediente no envio e o decodifica apenas para aqueles que têm a senha de acesso. 3) Confidencial: apenas o Chefe da Divisão e Chefes de Departamento responsáveis pelo assunto detêm a senha de acesso, além da Chefia da Casa. Os assuntos veiculados são: análises de política estratégica e questões delicadas no âmbito nacional e internacional, como por exemplo as posições brasileiras na área de desarmamento e não-proliferação nuclear. 4) Secreto: a senha de acesso é restrita ao Chefe de Departamento correspondente e da Chefia da Casa e veicula assuntos especialmente sensíveis. Por exemplo, a solicitação de autorização para um Embaixador estrangeiro representar o seu país junto ao Brasil (solicitação esta que pode ser negada). E 5) Secreto exclusivo: apenas o Ministro de Estado tem acesso e o Chefe de Posto no exterior, seja este Embaixador ou Encarregado de Negócios. Estas mensagens não podem ser arquivadas e devem ser destruídas após sua leitura.

O sistema de englobamento do inferior pelo superior faz com que, na prática, o diplomata menos graduado esteja sempre atento para não falar sobre questões internacionais para além das diretrizes oficiais. E, considerando que não existe um sistema explícito de regras sobre o que pode ou não pode ser dito, o diplomata menos graduado prefere, em geral, ser cauteloso e manter-se discreto. Vejamos as considerações feitas pelo antropólogo Gabriel Alvarez sobre as estratégias para obter as informações dos diplomatas para sua pesquisa sobre o Mercosul:

“La estrategia de realizar entrevistas con los que están en el punto más bajo de la carrera diplomática se mostró poco productiva. En parte, porque tienen mucho a perder con declaraciones erradas y por otro lado, por lo menos entre los diplomáticos, tienen que pedir autorización para emitir opiniones que puedan ser confundidas con opiniones institucionales. La estrategia empleada fue entonces pedir entrevistas con los encargados del área de la agencia que era de interés para mi

investigación. En muchos de los casos fui atendido directamente por el director o ministro [embaixador] responsable, en otras ocasiones fui derivado para otro funcionario autorizado para dar la entrevista y en algunas pocas ocasiones mis pedidos no encontraron respuesta” (Alvarez 2000:45)

A autoridade maior de fala na instituição é conferida ao Ministro de Estado, é ele quem tem a primeira e última palavra sobre as ações da instituição. Para além dele, alcançamos o Presidente da República, que confere legitimidade aos procedimentos do primeiro. Estas duas personalidades, no caso, Fernando Henrique Cardoso e Luiz Felipe Lampreia, são os atuais “pilares” da política externa, estão no “topo” da pirâmide hierárquica. As diretrizes e posições políticas nas quais o Itamaraty deve fundamentar suas ações no plano internacional são, em última instância, de total responsabilidade destas autoridades.

Voltemos ao ritual por uma última vez. Até o momento vimos como o ordenamento da Cerimônia de Formatura é informada pela cosmologia da instituição. Mas, tal como nos mostra Tambiah (1985a), o ritual pode vir a atualizar a mesma cosmologia contribuindo para a construção eficaz de novas legitimidades, ao estabelecer conexões outras entre convenções consagradas e arranjos não usuais, pois, enquanto evento padronizado, está sujeito às variações contextuais da performance, de acordo com seus traços variáveis — como as características circunstanciais dos atores. Vejamos o conteúdo referencial do discurso do Orador da Turma. Nele também encontramos índices da hierarquia, mas que seguem um novo arranjo sem, contudo, deixar de ser legítimo.

Principalmente por se caracterizar como um diplomata menos graduado a proferir um discurso, cabia ao Orador seguir as convenções e discorrer sobre os assuntos recorrentes da cerimônia: os diplomatas, a Casa e a diplomacia na sua relação com a Nação. Porém, excepcionalmente, o Orador fugiu da tradição e invocou as ações artístico-políticas do “ancestral” João Cabral de Melo Neto para falar da política interna brasileira e enfatizar as desigualdades e as injustiças sociais. Os diplomatas, em geral, condenariam esta postura, tal como comentou um dos formandos:

“Isso, de fato, ficaria deslocado: poxa, que coisa de mau tom fazer esse tipo de argumentação numa cerimônia de formatura, o que o Presidente pode achar? Nossa função não é se indispor com o cara, nossa função é institucional em diversos países no exterior, a gente não pode ficar se envolvendo em questões de política interna, a gente não tem legitimidade pra isso! Tudo bem, você se formou, vai ser diplomata? Pô, se candidata, numa democracia as pessoas votam em seus candidatos ...”

O mesmo formando, no entanto, reconheceu que o discurso do Orador esteve fundamentado em algo que lhe conferiu o estatuto de legitimidade e, por isso o adjetivou como “genial”. Vejamos um trecho do discurso:

“ ... A reversão de nosso quadro de injustiça social é dever que se impõe por si mesmo, pela necessidade premente de se assegurar a cada brasileiro condições de vida dignas para o exercício pleno de sua cidadania. Constitui, ademais, questão vital para o futuro de desenvolvimento e projeção internacional que sonhamos.

Esse último ponto *foi claramente expresso pelo Excelentíssimo Senhor Ministro de Estado das Relações Exteriores*, Embaixador Luiz Felipe Lampreia, em seu discurso por ocasião da formatura da turma anterior à nossa: ‘Não nos enganemos: as profundas desigualdades e carências que ainda caracterizam a nossa sociedade são o principal impedimento a que o Brasil tenha um papel de maior peso na vida internacional e possa influir para torná-la mais propícia à realização de nossos interesses e aspirações.’

Na mesma linha, estamos firmemente convictos de que os legítimos interesses nacionais somente terão sua melhor tradução quando conseguirmos tornar mais justa nossa sociedade. Para além disso, acreditamos que esse objetivo deve ser o principal elemento a orientar a formulação de nossa política externa, na busca de uma melhor inserção do Brasil no cenário mundial.” [grifo meu]

A genialidade conferida refere-se à invocação da fala de uma das mais altas autoridades da política exterior, cujo discurso anterior enfatizou que as desigualdades sociais são o principal impedimento para uma política externa mais autônoma. A “seara” do Itamaraty é a política exterior, mas na medida em que o Presidente da República ou Ministro de Estado a vinculam à política interna, os diplomatas estão automaticamente autorizados a repetir, referenciar ou criar novas falas a partir daquelas, se assim desejarem.

Podemos, portanto, afirmar que a inovação não resultou em uma “má invocação” ou “desacerto”, sendo, ao contrário, “feliz” (no sentido de Austin 1975) por “indexar” um conteúdo referencial novo a partir de um padrão convencional e, desse modo, manter a eficácia do discurso¹.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, G. O. 2000. *Mercosur Ritual: Políticos e Diplomáticos en la Política de Integración del Cono Sur*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia/UNB, mimeo.

AUSTIN, J. L. 1975. *How to do things with words*. Harvard University Press
CASTRO, C. 1990. *O Espírito Militar: Um Estudo de Antropologia Social na Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

DURKHEIM, É. 1996. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes

KONDO, D. 1985. The Way of Tea: A Symbolic analysis. In: *Man*, vol. 20

MOURA, C. P. 1996. *Filho de Diplomata: Estudo Antropológico Sobre a Construção de uma Identidade Quase Fragmentada*. Monografia de Graduação, Departamento de Antropologia/UNB, mimeo

¹ É certo, porém, que se o discurso tivesse sido “infeliz” se configuraria como uma “má execução” o que, contudo, não teria invalidado o ritual na sua eficácia social.

_____, 1999. *Jovens Colegas: Um Estudo de Carreira e Socialização no Instituto Rio Branco*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/UFRJ, mimeo

PALAZZO, S. M. 1991. *Cerimonial: Algumas Noções Práticas*. Instituto Rio Branco/Ministério das Relações Exteriores, mimeo

PEIRCE, C. 1955. *Semiótica*. São Paulo: Editora Perspectiva

TAMBIAH, S. J. 1985a. A Performative Approach to Ritual. In: *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press

_____, 1985b. The Magical Power of Words. In: *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press

_____, 1985c. Form and Meaning of Magical Acts. In: *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Harvard University Press.

**A ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DE RITOS:
 ETNOGRAFIA, LINGUAGEM E TEORIA**

1/2000

PROPOSTA DO CURSO

Este curso tem como objetivo oferecer instrumental analítico para o trabalho de pesquisa dos alunos, focalizando, da perspectiva de ritos e eventos, a relação entre etnografia, linguagem e teoria antropológica. Especial ênfase será dada ao aspecto comunicativo dos ritos, partindo da tradição durkheimiana que os concebe como *atos de sociedade eficazes*.

O curso tem o seguinte formato: após uma introdução temática, os seminários dividem-se em quatro partes principais. Em cada uma delas, um modelo de explicação é examinado de dois ângulos: i) por meio da leitura de autores clássicos da teoria da linguagem, seguindo-se ii) da sua utilização por antropólogos. Os quatro autores de referência são Saussure, Peirce, Jakobson e Austin. O curso termina com a leitura de uma monografia. (A literatura antropológica examinada corresponde ao período que vai do estruturalismo a desdobramentos recentes. A leitura de clássicos está também contemplada, como Malinowski e Evans-Pritchard, por exemplo.)

Como trabalho final do curso, o aluno deve apresentar uma análise inédita de material etnográfico.

1. O QUE É UM RITO?

i. Ritos e eventos comunicativos

TAMBIAH, Stanley J.

1985 - A performative approach to ritual. In TAMBIAH, S.J., *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press, p. 123-166.

LEACH, Edmund

1972 [1966] -Ritualization in Man. In LESSA, W. & E. VOGT (eds) *Reader in Comparative Religion*, NY: Harper & Row, p.333-337.

TURNER, Victor

1967 - Symbols in Ndembu Ritual. In TURNER, V. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, p. 19-47.

1975 - Symbolic studies. *Annual Review of Anthropology* vol. 4 p. 145-161.

ii. Eficácia

MAUSS, Marcel

1902/3 - Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'Année Sociologique*.

HUBERT, H. e M. Mauss

1898 - Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année Sociologique*, pp. 29-138.

2. COMO ANALISAR UM RITO?**i. Ferdinand de Saussure**

SAUSSURE, F.

1971 - *Curso de Linguística Geral* (Introdução: cap. 3, 4 e 5; 1ª parte: cap. 1 e 2; 2ª parte: cap. 4 e 5). São Paulo: Cultrix.

*

SAHLINS, Marshall

1981 - *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Michigan University Press.

Outros:

LEACH, Edmund

1972 [1964] - Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse. Lessa, W. & E. Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion*. NY: Harper & Row, pp. 206-219.

DOUGLAS, Mary

1972 [1968] - Pollution. In Lessa, W. & E. Vogt (eds.) *Reader...* NY: Harper & Row, p. 196-202.

ii. Charles Peirce

PEIRCE, Charles

1955 - Logic as semiotic: the theory of signs. In *Philosophical Writings of Peirce* (selected and edited by Justus Buchler) NY: Dover Publications.

*

SILVERSTEIN, Michael

1997 - Language as part of culture. In Sol Tax e Leslie G. Freeman (eds.) *Horizons of Anthropology* (2ª edição). Chicago: Aldine Publishing Company. pp. 119-131.

MALINOWSKI, B.

1930 - The problem of meaning. In OGDEN, C.K. & I.A. RICHARDS (eds.) *The Meaning of Meaning*. 3ª ed. London: Kegan Paul.

CRAPANZANO, Vincent

1992 - Text, transference and indexicality. In *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. pp. 115-135. s

1992 - The self, the third, and desire. In *Hermes' Dilemma...* pp. 43-90.

- 1992 - On self characterization. In *Hermes' Dilemma...* Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 91-112.
 1994 - Kevin: on the transfer of emotions. *American Anthropologist*, vol. 96, n. 4: 866-885.

DANIEL, E. Valentine

- 1996 – *Carred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton University Press
 1998 - The limits of culture. In N. Dirks (ed.) *In Near Ruins. Cultural Theory at the End of the Century.* Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 67-91.

CALVINO, Ítalo

- 1983 - The written and the unwritten words. *New York Review of Books*, 12 de maio.

iii. Roman Jakobson

JAKOBSON, Roman

- 1971 - *Selected Writings*, vol.2: Word and Language (p.130-147; 345-359); Closing statement; Linguistics and poetics; Quest for the essence of language; Visual and auditory signs.

*

TAMBIAH, Stanley

- 1985 [1968] -The magical power of words. In TAMBIAH, S.J. *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press, p. 17-59.

FOX, James

- 1971 -Semantic parallelism in Rotinese ritual and language. In *Bijdragen to de Taal* vol. 127 p. 215-55.

FRIEDRICH, Paul

- 1992 - Interpretation and vision: a critique of cryptopositivism. In *Cultural Anthropology* vol. 7, n. 2, p. 211-231.

SILVERSTEIN, Michael

- 1976 -Shifters, linguistic categories and cultural description. In BASSO, K. & H. SELBY (eds.) *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 11-56.

iv. J.L. Austin

AUSTIN, J.L.

- 1975 - *How to Do Things with Words.* Harvard University Press.

*

TAMBIAH, Stanley

- 1985 [1973] -Form and meaning of magical acts. In TAMBIAH, S.J. *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press, pp. 60-86.
 1996 - Relations of analogy and identity. Toward multiple orientations to the world. In David Olson e Nancy Torrance (eds.) *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition.* Cambridge University Press.

- TRAJANO F., Wilson
1998 – Creole rumors (cap. 5) e Rumors of identity (cap. 8),
Polymorphic creoledom: the “creole society” of Guinea-Bissau.
Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania.
- KONDO, Dorinne
1985 -The way of tea: a symbolic analysis. In *Man* vol. 20, pp. 287-306.
- PEIRANO, Mariza G.S.
1995 – As árvores Ndembu. In *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro:
Relume-Dumará

3. TRABALHOS MONOGRÁFICOS

DEFINIDOS DURANTE O CURSO

SÉRIE ANTROPOLOGIA

Últimos títulos publicados

274. TEIXEIRA, Carla Costa. *Mentira Ritual e Retórica da Desculpa na Cassação de Sérgio Naya*. 2000.
275. CARVALHO, José Jorge de. *Um Panorama da Música Afro-Brasileira. Parte 1. Dos Gêneros Tradicionais aos Primórdios do Samba*. 2000.
276. CARVALHO, José Jorge de. *The Mysticism of Marginal Spirits*. 2000.
277. SILVEIRA, Marcos Silva da. *Hari Nama Sankirtana: Etnografia de um processo ritual*. 2000.
278. RIBEIRO, Gustavo Lins. *Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo*. 2000.
279. TRAJANO FILHO, Wilson. *Outros Rumores de Identidade na Guiné-Bissau*. 2000.
280. CARVALHO, José Jorge de. *As Tecnologias de Segurança e a Expansão Metonímica da Violência*. 2000.
281. RAMOS, Alcida Rita. *The Commodification of the Indian*. 2000.
282. BAINES, Stephen Grant. *Estilos de Etnologia Indígena no Brasil e no Canadá*. 2000.
283. PEIRANO, Mariza G.S. (Org. e Introdução). *Análise de Rituais. Textos de: Antonádia M. Borges, Cinthia M.R. Oliveira, Cristhian Teófilo da Silva, Francisco C.O. Reis, Kelly Cristiane da Silva e Lea Tomass*. 2000.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006