

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

AMON-RÁ ANTUNES BANDEIRA DE MELO

**POLÍTICA VIVIDA: ENTRE FESTAS, AJUDAS, BONS POLÍTICOS,
BRINCADEIRAS E OUTRAS PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS.**

Dourados –MS, agosto de 2018

AMON-RÁ ANTUNES BANDEIRA DE MELO

**POLÍTICA VIVIDA: ENTRE FESTAS, AJUDAS, BONS POLÍTICOS,
BRINCADEIRAS E OUTRAS PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS.**

.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia.

Linha de Pesquisa: Etnicidade, Diversidade e Fronteiras.

Orientadora: Profa. Dra. Grazielle Dainese.

Dourados –MS, agosto de 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M528p Melo, Amon-Rá Antunes Bandeira de

Política vivida : entre festas, ajudas, bons políticos, brincadeiras e outras etnográficas / Amon-Rá Antunes Bandeira de Melo. –2018.

108 f.

Orientador: Profa. Dra. Grazielle Dainese.

Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal da Grande Dourados, 2018.

1. Política brasileira - Aspectos antropológicos. 2. Política - Etnografia.
3. Relações interpessoais. 4. Comerford, John Cunha. Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas. 5. Chaves, Christine. Festas da política: uma etnografia da modernidade no Sertão (Buritis/MG).
I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

AMON-RÁ ANTUNES BANDEIRA DE MELO

**POLÍTICA VIVIDA: ENTRE FESTAS, AJUDAS, BONS POLÍTICOS,
BRINCADEIRAS E OUTRAS PERSPECTIVAS ETNOGRÁFICAS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Antropologia. Área de Concentração: Antropologia. Linha de Pesquisa: Etnicidade, Diversidade e Fronteiras.

Aprovado por:

Profa. Dra. Grazielle Dainese
Orientadora

Profa. Dra. Dibe Ayoub
Examinador externo- PPGAS/MN/UFRJ

Profa. Dra. Simone Becker
Examinadora PPGAnt/UFGD

Prof. Dr. Esmael Alves de Oliveira
Examinador suplente PPGAnt/UFGD

Dourados –MS, ___ de agosto de 2018

**Dedico esta dissertação ao meu filho Belchior.
E a meus irmãos Gabriel e Thales.**

AGRADECIMENTOS:

Agradeço primeiramente a Deus por me dar a oportunidade de fazer um mestrado. Obrigado Senhor por me guiar e me proporcionar as mais diversas experiências nessa vida, obrigado por todo aprendizado. Agradeço por tudo que o Senhor tem feito em minha vida, tamo junto sempre.

Agradeço muitíssimo ao meus Pais, Maristela e Halmério, por sempre me apoiarem, me motivarem, orientarem e cuidarem de mim. Sem vocês eu nada seria, obrigado por existirem na minha vida, por me amarem e me ensinarem o amor. Muito Obrigado Paizão! Muito Obrigado Mainha! Amo Vocês!

Agradeço a meus irmãos Gabriel e Thales, por toda irmandade, por serem meus amigos e por estarem comigo sempre, me apoiando e fazendo os momentos ficarem mais divertidos, seja com nossas musicas ou pelo simples entusiasmo de estar entre irmãos. Tamo Junto Gurizada, Amo vocês meus Brother.

Agradeço muitíssimo a minha orientadora Grazielle Dainese, por todo esforço e dedicação em me orientar, por acreditar no meu potencial e mesmo na distância sempre fazer uma orientação de qualidade, me mostrando caminhos pertinentes para as elaborações e me ajudando no desenvolvimento de todo trabalho.

Não poderia deixar de agradecer a Profa. Luisa Moura, foi quem me inspirou a continuar estudando ciências sociais, nunca esquecerei dos seus ensinamentos e de todas experiências no âmbito do GETD, muito obrigado! Não poderia deixar de agradecer ao Prof. Gilson e a Profa. Emília do MuArq-UFMS, foram quem me deram oportunidade de estagiar no Museu e a prosseguir nos estudos, muito obrigado pelos ensinamentos e pelas preciosas experiências!

Agradeço também a toda equipe do PPGAnt, especialmente ao Pedro e a todos os professores do programa, principalmente Profa. Simone e Prof. Esmael, pois foram quem me inspiraram a dar a guinada para a antropologia. Não poderia de deixar de agradecer todos os colegas da turma com os quais compartilhei vivências e experiências.

RESUMO

O presente trabalho parte da reflexão construída por um debate elaborado pela antropologia tendo em vista o enfoque desta ciência a respeito das problemáticas sobre a política. Nesse sentido, o primeiro capítulo apresenta uma imersão neste universo teórico na tentativa de demonstrar as diversas orientações que ajudaram xs antropólogxs a compreender e/ou explicar este fenômeno. Nos demais capítulos, indicamos um estudo bibliográfico de duas etnografias que se preocuparam em relatar a vivência de formas políticas variadas em território brasileiro, a saber: "Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas", livro elaborado por John Comerford e "Festas da Política: Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)" da antropóloga Christine Chaves . Percorreremos estes capítulos na busca pela demonstração da complexidade deste fenômeno e encontramos a problemática da Política Viva e da Relações Pessoais, a fim de fazer proliferar o universo conceitual produzido por grande parte da filosofia e ciência política. Sendo assim, ao depararmos com estas configurações "outras", que potencialmente podem contribuir para a reflexão diferenciada da política, refletimos sobre a contribuição da antropologia para maior complexificação das problemática.

PALAVRAS-CHAVE. 1. Antropologia da Política. 2. Política Viva. 3. Relações Pessoais. 4 Etnografias da Política.

ABSTRACT

The present work starts from the reflection constructed by a debate elaborated by the anthropology in view the approach of this science on the problematics about politics. In this sense, the first chapter presents an immersion in this theoretical universe in an attempt to demonstrate the different orientations that helped the anthropologists to understand and / or explain this phenomenon. In the other chapters, we indicate a bibliographical study of two ethnographies that were concerned with reporting the experience of various political forms in Brazilian territory, namely: "Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas ", book by John Comerford and "Festas da Política: Uma etnografia da modernidade do sertão (Buritis / MG) "by anthropologist Christine Chaves. We'll go through these chapters in the search for the demonstration of the complexity of this phenomenon and we find the problematic of the Lived Politics and the Personal Relationships, in order to make proliferate the conceptual universe produced by much of the philosophy and political science. Thus, when we come across these "other" configurations, which may potentially contribute to the differentiated reflection of politics, we reflect on the contribution of anthropology to a greater complexity of the problematic.

Word-Keys: 1. Anthropology of the Politics. 2. Lived Policy 3. Personal Relationships 4. Ethnography oh the Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. Capítulo 1: A Antropologia e o Estudo da Política: enfoques e possíveis para leitura das etnografias da política.....	17
1.1. Antropologia Política.....	18
1.2. Antropologia do Estado.....	24
1.3. Antropologia da Política.....	31
2. Capítulo 2 - A política vista a partir das organizações dos trabalhadores rurais: uma leitura do livro "Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponeses", de John Comerford.....	41
2.1. Lutar para viver, a luta no tempo das espingardas e a luta sindical.....	44
2.1.1. Lutar para Viver: Sentidos do trabalho, da dignidade, do respeito e das relações pessoais na cidade.....	44
2.1.2. A Luta no “Tempo da Espingarda”, relações pessoais enquanto modo ações coletivas no campo: criando a união das comunidades.....	49
2.1.3. A Luta no âmbito das Organizações Sindicais: Uma plataforma produtora de enfrentamentos e relacionamentos.....	51
2.2. As Reuniões, o brincar e o fazer amigos.....	60
3. Capítulo 3: A Política do ponto de vista das relações pessoais: As Festas de Buritis/MG.....	71
3.1. A Política em Buritis.....	71
3.2. Os “do lugar” e os “de fora”, começando a pensar as Festividades em Buritis/MG.....	78
3.3. Desfile- Como os rituais da política encenam segregações, hierarquias e distanciamentos da sociedade. Aspectos discutidos a partir da ideia de modernidade encenada no ritual.....	79
3.4.Festa do Ranchão- A importância das Festas para os Políticos e a População- Valores Celebrados na Festividade.....	83

3.5. Festa na Periferia- Acontecimentos que se organizam a partir de outros elementos, outros protagonistas - Formalidades rituais que expressam outros sentidos criados pelas campanhas eleitorais que por consequencia expressam outros sentidos sobre o contexto social de Buritis.....	87
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107

INTRODUÇÃO

A proposta da dissertação é realizar um estudo bibliográfico e seu principal objetivo é destacar temas importantes a uma determinada perspectiva sobre o fenômeno político, ou seja, a antropologia da política. Esses temas dizem respeito à política vista como atividade e a conexão entre política e relações pessoais. Os trabalhos elaborados pela antropologia da política se tornaram frutíferos para uma leitura sobre as relações pessoais, pois ao tratarem da política vivida desenvolveram diferentes problematizações, que por sua vez pretendemos tratar nessa dissertação. Sendo assim, a primeira etnografia a ser esmiuçada é do antropólogo John Cunha Comerford (cf. Capítulo 2): “Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas”. Nesta pesquisa, John elabora uma descrição densa de diversos aspectos da vida dos trabalhadores rurais, mas principalmente no âmbito das organizações camponesas como associações e sindicatos. O pesquisador portanto não deixa de trazer a lume situações que extrapolam o universo das organizações: como a vida sofrida de uma trabalhadora rural chefe de família que tem que lutar para viver e sustentar sua família ou de histórias de lutas de resistência em conflitos pela terra (COMERFORD, 1999). Neste sentido, percebemos que estas situações contribuem para uma melhor compreensão do que está em jogo nas próprias organizações rurais, tendo em vista que aspectos semelhantes estão sendo problematizados nestas ritualidades organizadas. A partir da leitura dessa etnografia, destacamos a análise do autor sobre o vocabulário da política experimentada nessas organizações (a exemplo das referências e da polissemia do termo “luta”), bem como a importância de diferentes acontecimentos tais como as reuniões e as brincadeiras que se fazem nesses momentos e para além deles. Ao destacar esses aspectos da abordagem de Comerford sobre as organizações dos trabalhadores rurais, nossa proposta foi abordá-los a partir de chaves de leituras específicas: a problematização do cotidiano dessas organizações a partir da política vivida e o lugar das relações pessoais, especialmente da amizade. Porém por se tratar de uma etnografia que faz jus à noção de descrição densa (GEERTZ, 1989) muitos destes aspectos encontram-se compartimentados em diferentes tópicos organizados separadamente pelo autor, minha tarefa em muitos casos foi fazer dialogar estas problematizações e explicitar as temáticas da política vivida e das relações pessoais. A título de exemplo, no capítulo II do livro de John Comerford (1999) em que se trata das

reuniões dos trabalhadores nas organizações rurais, o pesquisador subdivide em: “as reuniões”, “a pauta”, “a coordenação”, “as discussões e a equipe de frente”, “o público” e “múltiplos significados das reuniões”. Em cada um destes subtópicos, o antropólogo faz pequenas imersões na *descrição etnográfica* para justamente demonstrar os diversos sentidos percebidos no *trabalho de campo*. Por outro lado a partir do enfoque proposto por esta dissertação, garimpei nos outros capítulos, os valores, significações e distintas formas de relações para compreender, elucidar e até reforçar as nuances dispostas nestes capítulo em específico. Vale dizer, que em alguns casos o pesquisador não deixa de enunciar estes aspectos relacionais, mas seu trabalho efetivamente não tece tais costuras, afinal não é essa a proposta do seu trabalho.

A segunda etnografia abordada pelo nosso estudo (cf. capítulo 3) é da antropóloga Christine Alencar Chaves: “Festas da Política: Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG). Nesta etnografia, a autora demonstra como a política é feita com festas, tendo em vista que as pessoas moradoras desta cidade expressam como elas são centrais para as manifestações políticas da localidade. Além disso, a pesquisadora problematiza a modernidade, tratando das transformações ocorridas nas últimas décadas e de como elas se manifestam no presente etnográfico. Christine trata dos fluxos migratórios ocorridos nestes contextos e como estes correspondem determinadas rupturas na história da cidade, aprofundando em maior medida como a migração mais recente de “gaúchos” impactou o discurso proferido pelos próprios agentes políticos que muitas vezes correspondem às famílias mais tradicionais da cidade.

Um dos diálogos teóricos sobressalentes da análise etnográfica de Chaves se faz com uma interpretação muito marcada por elaborações teóricas que buscam compreender o denominado personalismo (HOLANDA, 1986; SCHWARZ, 1981; WEBER, 1982). Por isso, não é muito difícil encontrar ecos destas elaborações, principalmente do pensamento social brasileiro, que colocam ao lado de personalismo o problema da modernidade brasileira. Neste sentido o elemento política vivida encontra disposto de maneira muito mais intrínseca na etnografia com a questão da modernidade, ou melhor, das assimetrias geradas pela modernização (CHAVES, 2003). Por sua vez, o estudo bibliográfico sobre a etnografia elaborada por Chaves e que apresentamos nessa dissertação foi muito mais direcionado para reforçar o aspecto *política vivida* do que a questão da “modernidade”. Nesse sentido, ciente das opções teóricas da autora, nossa proposta buscou fazer uma leitura à contrapelo e explicitar aspectos, acontecimentos e vocabulários ali presentes. A

proposta é reforçar as interpretações menos interessadas nos fenômenos do personalismo e mais a fim de pensar sobre o lugar das relações pessoais, principalmente ao tratar da figura do "bom político" e das práticas fundamentais à política ali experimentada: além das festas, as ajudas, a proximidade e a solidariedade. Para tanto nos baseamos no diálogo entre a etnografia de Chaves e os apontamentos teórico-etnográficos (INGOLD, 2012; OVERING, 1990; GRAEBER, 2013).

De maneira geral, em ambas etnografias há a descrição de problemáticas das mais variadas, próprias de cada contexto específico. A política como atividade (ou política vivida) e o tema das relações pessoais podem ser indicados como *um* dos aspectos importantes destas descrições. Fazer uma leitura tendo em vista estes eixos específicos implica dizer que estou de certo modo fazendo uma "reorganização" e um "recorte" destes trabalhos para dar centralidade a esses aspectos. Quero dizer com isso que não estou gerando nenhum tipo de inovação sobre o trabalho alheio, apenas ressaltando um elemento que já está presentificado nestes trabalhos, por isso as pesquisas selecionadas são muito mais ricas em detalhes do que isso que venho problematizar.

Por outro lado, fazer leituras de etnografias, ou propor um estudo bibliográfico de etnografias, consiste num esforço interpretativo que não deixa de ser um exercício antropológico. Lembremos, por exemplo, do *Ramo de Ouro* de James Frazer que com grande erudição traz uma diversidade de casos relatados para compor seu material e tratar de uma teoria geral da magia, ou Marcel Mauss em seu *Ensaio Sobre a Dádiva* que também baseia-se na *leitura* de uma grande quantidade de materiais descritivos. Para falar de política sob os ombros de etnografias elaboradas por outros autores me inspiro nessas obras canônicas. É fato que o resultado desse trabalho não consiste na proposição de interpretações inéditas ou substanciais, tampouco, como já dito, se distancia daquilo que orienta as próprias etnografias em questão.

Por estar dando um tratamento específico para o trabalho de outros pesquisadores, procurei sempre dar ênfase à autoria destes. Sendo assim, encontramos aqui um problema metodológico. A fim de elaborar uma interpretação honesta e que respeite sempre as fontes e autoria é necessário dizer que a recorrência de citações foram de extrema valia na escrita. Adiante faço uma descrição da organização da leitura que elaboramos e apresentamos nessa dissertação. Vale dizer que *leitura* é de grande importância para a antropologia, porém difícil é encontrar materiais que tratem de metodologias que

contribuam para uma elaboração neste sentido. Entre outras dificuldades metodológicas foi acreditar, num primeiro momento, estar “visualizando um campo” através da descrição, enquanto em realidade estava visualizando a *descrição de um campo* através da leitura. Para fins metodológicos, isto tem implicações importantes. Segue abaixo alguns cuidados que efetivamente contribuíram para o desenvolvimento das leituras expostas nesta dissertação.

1. Fazer a seleção do material etnográfico. Após saber que iria dar um tratamento mais específico sobre o tema relações pessoais nas descrições sobre o fenômeno político apresentadas nessas etnografias, a leitura esteve atenta para estes aspectos. Nesse sentido segui fazendo demarcações das partes que se considerava importantes ou traziam destaque para este elemento. Fazer uma seleção das citações e reuni-las em um único lugar pode contribuir, pois o elemento a ser problematizado pode estar espalhado através de pequenos “flashes” no âmbito das etnografias. Fazendo isso têm-se uma percepção mais clara da organização textual e de como o pesquisador tratou deste tema particular e relacionou com os demais aspectos em sua descrição.
2. Separar as reflexões que o trabalho etnográfico vai suscitando. Ao ler as duas etnografias passei por uma experiência semelhantes: confundir o que era reflexão “minha” do que era produção do trabalho dos autores. Talvez isso se deva à própria natureza do objeto a ser interpretado circunscrito pelo mesmo espaço de problemáticas que selecionamos para realizar esse estudo bibliográfico (e isso é problemático). Afinal, tanto o "Fazendo a luta..." quanto o "Festa da Política" são estudos tributários da antropologia da política, a perspectiva que destacamos na nossa apresentação dos estudos antropológicos sobre a política.

Não é demais salientar que nossa leitura etnográfica não se afasta demasiadamente dos caminhos interpretativos escolhidos pelos autorxs em seus trabalhos. No entanto, ao optarmos por destacar as temáticas da política vivida e das relações pessoais findamos por perseguir assuntos, eventos, temas, vocabulários que são próprios das etnografias analisadas mas que ali não ganharam as ênfases que construímos em nossa leitura. Talvez o estudo da etnografia realizada por Chaves tenha sido o mais explícito dessa operação,

pois como já foi mencionado nessa introdução, ali encontramos opções teóricas destacadas pela própria autora: o tema da modernidade e o lugar do personalismo na modernização brasileira. Ao abordarmos justamente o ponto focal que organiza a discussão da autora sobre a modernização (a saber a figura do "bom político") a ideia foi extrair daí aspectos da conexão sobre as relações pessoais e a política menos focados no personalismo do que no lugar das práticas da proximidade na tessitura da vida coletiva (OVERING,1990). Da parte do estudo de Comerford, a operação analítica seguiu percursos diversos à medida que nessa obra não encontramos nenhuma aposta teórica mais destacada pelo autor, mas sim um profícuo exercício etnográfico em descrever as organizações dos trabalhadores rurais. Logo, o desafio foi extrair de sua descrição dimensões e acontecimentos mais destacados e que dialoguem com os eixos que percebemos como prioritários a uma abordagem da antropologia da política, como já dissemos: a política vivida e o tema das relações pessoais.

3. Primeiros empreendimentos na escrita. Para escrever sobre um elemento específico de uma etnografia foi importante ter consciência de como o pesquisador relacionou este elemento com o horizonte mais amplo de sua descrição. A objetividade na escrita deve levar em consideração desde a apresentação (que partirá dos aspectos gerais da etnografia) ao elemento a ser perseguido. No caso das etnografias que analisei, houve “pessoas” e até “eventos” que contribuíram grandemente para falar do eixo em questão. Da apresentação geral da obra persegui estes eventos ou descrições que considerava importante e passei a relacionar com as reflexões e os demais tópicos organizados anteriormente.
4. Reescritas. Após as elaborações, fazer sempre uma leitura crítica do próprio material, comparar com o que está na etnografia e perceber problemas na interpretação. A importância da figura orientadora foi de extrema valia nesse sentido, pois muitas vezes nesta empreitada foi difícil perceber problemas dispostos no próprio material. As indicações e conselhos de um pesquisador com mais experiência, representados aqui nos momentos de orientação, valeu para mim muitas vezes mais do que horas em sala de aula. Nesse sentido,

percebi que elaborar uma dissertação é muito mais um trabalho coletivo, esta dissertação mesma só possível através desta cooperação¹.

5. Desejo Ardente: Este passo não foi feito com muita profundidade, mas faria caso tivesse mais tempo para trabalhar no material. Após o material estiver escrito e conformado de acordo com o eixo escolhido, faria novamente uma imersão em outras elaborações teóricas que percebi serem frutíferas somente após a conformação do material. Fica pra próxima, Sigamos nas tessituras!

O paradigma da interpretação é um dos mais belos produzidos pela antropologia. A implicância disso não está apenas na percepção de que essa perspectiva se volte para a reflexão dessa produção humana complexa denominada símbolo. Afinal, estamos diante de um ofício que coloca em jogo o próprio estilo de fazer antropologia, devendo este voltar-se para as sutilezas das experiências expostas e apresentadas neste mundaréu de devires de leituras incontáveis da realidade. A compreensão torna-se menos positivada, os (re)conhecimentos de autorias/experiências diversas que participam da construção e reflexão do mundo tornam-se mais passíveis de serem abordados: “Visto deste ângulo, o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. De fato, esse não é seu único objetivo- a instrução, a diversão, o conselho prático, o avanço moral e a descoberta da ordem natural no comportamento humano são outros, e a antropologia não é a única disciplina a persegui-los” (GEERTZ, 1978, p.24). Fazer antropologia é uma *arte que exige método e reflexão sistemática*.

Ainda sobre a organização dos capítulos dessa dissertação, antes de nos situarmos diante das etnografias, optamos por trazer a lume algumas produções antropológicas que deram um tratamento específico ao fenômeno político. Nesse sentido, no capítulo 1 apresentamos algumas perspectivas antropológicas que buscam lançar luzes sobre estes fenômenos específicos, entre elas estão: antropologia política, antropologia do estado e a antropologia da política. Posteriormente no capítulo 2, ingressaremos propriamente nos estudos das etnografias, neste caso “Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas” de John Comerford, buscando compreender os sentidos da política vivida neste contexto e os modos de como se opera as relações pessoais a partir da amizade e das brincadeiras. No capítulo 3 com estudo sobre a etnografia “Festas da Política: Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)” da antropológa

¹ Obrigado Grazielle!

Christine Chaves, buscaremos aproximações de como as festividades da política são importantes para construção de significações a respeito do político e da política, colocando em jogo as relações pessoais e forma de reconhecimento. Nas considerações finais faremos uma reflexão conjugando ambas etnografias e traçando delimitamentos para a reflexão que denomino “boa política”.

1. Capítulo 1. A Antropologia e o Estudo da Política: enfoques e possíveis para leitura das etnografias da política.

Neste capítulo faremos uma apresentação breve de algumas perspectivas que consideramos importantes para a compreensão do fenômeno político na área da antropologia. Neste sentido iniciaremos o capítulo com a apresentação de algumas concepções construída da chamada antropologia política, tendo em vista ser a primeira a demarcar este campo de estudos. Os estudos sobre a política longe de ser exclusividade da chamada ciência política, encontrou terreno fértil na antropologia, sobretudo com os antropólogos sociais de matriz anglófona que estudaram exaustivamente as sociedades africanas.

Para tanto selecionamos para compor esta dissertação o clássico ensaio de Radcliffe-Brown, publicado em *Sistemas Políticos Africanos* na década de 1940. Sobre este livro é importante dizer que se encontram outros ensaios considerados clássicos, organizados e selecionados por Meyer Fortes e E.E. Evans-Prichard. Posteriormente trazemos a lume para contrastar com Radcliffe-Brown, algumas elaborações de Edmund Leach através de seu livro *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*.

No próximo momento deste capítulo apresentamos outros desdobramentos dos estudos políticos no âmbito da antropologia. Neste caso, selecionamos autores que de certo modo marcaram estes estudos com suas perspectivas e elaborações. Com Michel Foucault da *Microfísica do Poder*, destacamos sua discussão das formas de poder que mesmo dentro do estado são importantes para sustentação da ordem e que extrapolam o prescrito pela “soberania”. Posteriormente com o estudo elaborado por Pierre Clastres em *Sociedade Contra o Estado*, demonstramos a existência de outras formas de poder que não emanam propriamente de hierarquias rígidas e impositivas, como bem demonstra seu material etnográfico que tem como ponto de partida a experiência de algumas sociedades indígenas da América do Sul. Ao final deste tópico trazemos um estudo realizado do Clifford Geertz chamado *Negara*, que se trata de outras formas de organização e atuação de estado a partir da experiência do estado balinês do século XIX.

Longe de querermos exaurir todo o assunto proporcionado por estas perspectivas, a ideia aqui é mapear determinados argumentos e contrastá-los com aqueles elaborados nos

estudos da antropologia da política. Finalizamos nossa apresentação dessas diferentes apostas teóricas e metodológicas tratando mais detidamente das expectativas da antropologia da política, tendo em vista sua centralidade para a leitura e a compreensão das etnografias que apresentaremos nos capítulos seguintes.

1.1. Antropologia Política

A Antropologia política surge como um campo de estudos da antropologia social enquanto especialização voltada para compreensão da organização política de sociedades não ocidentais. O contexto africano colonial dos primeiros anos do século XX, lócus no qual estes estudos se disseminaram, trouxe fôlego novo para a Antropologia, visto o reconhecimento de uma instância chamada “política” em sociedades que até então, aos olhos dos antropólogos, sociólogos e filósofos dedicados ao tema do político, pareciam ser alheias a este tipo de organização. Ao reconhecerem a instância política nestas sociedades africanas chamavam a atenção para dispositivos de poder e para formas particulares de organização. Nesse sentido como nos conta Georges Balandier (1969) a Antropologia Política é um campo de estudos que trata: “la relación del poder con las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento, con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario, con los rituales que aseguran su arraigo en lo intervienen en sus estrategias”. (BALANDIER, 1969, p.5).

Esta percepção antropológica está associada a um afastamento da teoria do político de uma teoria sobre o Estado (BALANDIER, 1969), à medida que as concepções mais consagradas sobre experiências políticas ocidentais associam a existência do político à existência dessa máquina de centralização do poder. Consequentemente, esse deslocamento promovido pela perspectiva antropológica também se distancia de toda uma construção conceitual da filosofia política, que por sua vez, produziu concepções pouco profícuas para o estudo de outras sociedades. Tal como é o caso da noção de “despotismo oriental”, forjada por Montesquieu (MONTESQUIEU, 2002), que associava os governos orientais ao estado governado pela figura do Déspota (porém já indicando algum reconhecimento de uma organização política em outras sociedades). Assim como o “contrato social” de Jean-Jacques Rousseau (ROUSSEAU, 2009), onde a organização

política encontra seu fim na criação do Estado através da união de forças dos indivíduos governada pela “vontade geral”.

Sendo assim o projeto antropológico de estudo do político atentou-se para os princípios que regiam a organização das outras sociedades, deslocando-se dos conceitos forjados anteriormente (pela filosofia política), pouco afeitos ao entendimento da vida social de outros povos. Entre os estudos clássicos podemos citar Radcliffe Brown com “Estrutura e Função na Sociedade Primitiva” (1952), E.E. Evans-Pritchard e seu trabalho com “Os Nuer”(1940), Meyer Fortes com estudos a respeito dos Tallensi (1945), Edmund Leach e os “Sistemas Políticos na Alta Birmânia”(1954), Max Gluckman “Politics, Law and Ritual in Tribal Society” (1965) entre outros.

Acontece que esses distanciamentos existentes entre os marcos teóricos da filosofia política e da antropologia política não solucionou o problema (para a antropologia) de como identificar a instância política em sociedades nas quais este conteúdo não é manifesto ou não é nomeado/vivido explicitamente como “político”. Se isso “dificultou” o desenvolvimento de um projeto de estudo da política pela antropologia social, por outro lado foi capaz de gerar um rico campo de estudos com diversas formas de abordar e traduzir a instância política de outras sociedades. No Prefácio de “Sistemas Políticos Africanos”, livro organizado por Meyer Fortes e Evans-Pritchard (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 2010), Radcliffe-Brown traçará uma síntese do estudo da Antropologia Política partindo do pressuposto de que toda sociedade humana possui algum tipo de estrutura territorial e de que tratar de sistemas políticos é também tratar da lei e da guerra: “Cuando se estudia la organización política, tenemos que lidiar con el mantenimiento o establecimiento el orden social, dentro del marco territorial, por medio del ejercicio organizado de la autoridad coercitiva del uso, o de la posibilidad de hacerlo, de la fuerza física” (RADCLIFFE-BROWN, 2010, p.47).

Percebe-se que a finalidade da política é a manutenção da ordem dentro dos marcos territorial e de que esta manutenção se dá por um meio específico que é o “exercício organizado da autoridade coercitiva”. Neste sentido, podemos afirmar que Radcliffe-Brown está utilizando em sua construção teórica uma noção específica de poder político, ou seja, o poder político como uso autorizado da coerção, expresso em hierarquias específicas, como também na possibilidade do uso da violência. Georges Balandier (1969) ao propor uma definição para esta forma de abordar o político rotula

Radcliffe-Brown como “minimalista” tendo em vista que este tipo de categorização ao gerar um recorte específico do campo, acabava por estreitar as possibilidades de interpretação da “política”. Consequentemente era comum a apreensão de que a política não era um produto de todas as sociedades e por isso mesmo passível de encontrar sociedades onde esta instância se faz “inexistente”. Diferente de outras perspectivas como veremos adiante, que compreendem a existência de sociedades que possuem outras formas de poderes políticos “não coercitivos”- a Sociedade Contra o Estado de Pierre Clastres e Sistema Político da Alta Birmânia de Edmund Leach nos dá um exemplo disso.

Por outro lado o posicionamento de Radcliffe-Brown representa um avanço na teoria antropológica, visto que este pesquisador coloca em jogo o reconhecimento da instância política fora dos limites estatais. A pesquisa de Radcliffe-Brown encontrará no sistema de parentesco e no território as formas como a política é exercida em sociedades nas quais não existe o aparelho especializado para o exercício do poder - o Estado. A importância enxergada por Radcliffe-Brown no sistema de parentesco se deve às diversas funções e determinações que este sistema exerce sobre os indivíduos, principalmente em sociedades não marcadas por estruturas políticas centralizadas (as chamadas "sociedades sem Estado"). O sistema de parentesco demonstra sua força em organizar grupos de pessoas em linhagens ou em outros laços que podem muitas vezes refletir um tipo de relação, direito ou função que um indivíduo deve exercer. Por isso importa muitas vezes compreender a filiação, grau de parentesco ou geração pertencente de determinados indivíduos para que se compreenda o tipo de relação que estes estabelecem com o social. Nesse sentido, o sistema de parentesco tem sua importância para o estudo, pois estabelece uma rede de relações e formas pelas quais as pessoas se relacionam de maneira tão determinante que o estudo do parentesco poderia facilmente se confundir com o estudo da própria sociedade, como diria o próprio Radcliffe-Brown.

Contudo, tratando-se de política, Radcliffe-Brown encontra outra forma de determinação importante que até extrapola os laços familiares. Assim emerge no conjunto de suas problemáticas a noção de território capaz de determinar os comportamentos de indivíduos a depender da situacionalidade. Em casos de guerra, por exemplo, o antropólogo fala do “entendimento implícito” em uma sociedade de que todos aqueles pertencentes ao território se orientam pelo compromisso mútuo para a defesa de sua unidade política, independente dos laços de parentescos estabelecidos.

Um *insight* poderoso de Radcliffe-Brown está em sua compreensão de que diversos aspectos do político, (realizados por meio do território e do parentesco) possuem a função de organizar os indivíduos e suas relações. Focando na organização estabelecida e de como é afetado o indivíduo pelo convívio, Radcliffe-Brown faz a virada ao demonstrar que a instituição política ocidental, conhecida como Estado nada mais é do que “en el mundo fenomenal, este es una ilusion de los filósofos. Lo que si existe es una organización, es decir, un grupo de seres humanos individuales vinculados por un sistema complejo de relaciones (...) no existe poder del estado, pero si poder del individuos” (RADCLIFFE-BROWN, 2010, p.59). Podemos afirmar que esta assertiva não só anuncia um novo campo especializado nos assuntos políticos, mas demonstra efetivamente uma perspectiva que visa se distanciar dos pressupostos da filosofia política. Radcliffe-Brown nos leva a questionar assim nossas próprias crenças e realidade, a exemplo de determinada auto-ilusão da filosofia, voltada ao reconhecimento de leis demasiadamente genéricas e ahistóricas, tal como se percebe em conceitos como a noção de “vontade geral”.

Edmund Leach (LEACH, 1996) em seu clássico *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* colaborou grandemente com a antropologia política, visto uma quantidade significativa de *insights* que passou a representar uma nova perspectiva para toda uma geração de antropólogos, podendo ser considerada paradigmática sua influência. Se imaginarmos que a antropologia política é um diamante bruto tendo Radcliffe-Brown como um dos seus primeiros mineradores, Leach seria um de seus lapidários de sucesso. Primeiramente o campo de estudos foi constituído pelo reconhecimento da instância política em meio às demais estruturas sociais (e como especialidade no cerne da ciência), a partir daí volta-se ao campo das estruturas sociais, apreendendo delas aspectos políticos pouco explorados até aquele momento, trazendo aos estudos uma sofisticação que perdura até a atualidade. Mais especificamente o campo de Edmund Leach será o que é denominado Região das Colinas Kachin, região constituída por uma variada gama de grupos culturais e sistemas políticos que possuem suas especificidades, mas que vivem em uma dinâmica relacional e contradições internas incessantemente (re) construídas.

Essa dinâmica conforma o que o autor define como *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. Ao escolher estudar tais sistemas, Edmund Leach se deparou com três formas elementares de organização: Chan e Kachin (esta subdividida em Gumlao e Gumsa). Em síntese, as organizações do tipo Chan são conformadas por indivíduos de religião budista (incluindo seitas heréticas), associados à cultura do arroz irrigado (considerada pelo

antropólogo como uma marca emblemática desses povoados) visto que são populações ribeirinhas que habitam vales em relevo plano. É interessante observar que existe uma relação entre a cultura e sofisticação (LEACH, 1996), pois o arroz irrigado subentende o budismo que por sua vez subentende a vinculação deste tipo de povoado ao Estado Feudal Chan. Edmund Leach observa que os povos vizinhos que vivem nas colinas são “espantosamente” diferenciados em sua cultura e os Chans, devido a sua dispersão, são “espantosamente uniformes” (LEACH, 1996, p.93). A organização Chan é composta por classes estratificadas em Aristocratas, Plebeus e Castos inferiores estruturados em Estados (Möng) que possui um principado central, que por sua vez é governado hereditariamente, pelo chamado de Saohpa. Os estados Chans podem viver em isolamento, como também fazer parte da federação de um estado maior conforme nos conta o autor.

Por outro lado temos na Região estudada por Leach a organização política Kachin que pode ser definida em duas subcategorias principais: Gumsa e Gumlao. De maneira geral os Kachins podem incluir uma diversidade de grupos culturais que possuem diferenças fundamentais tanto com os Chans como entre si. Diferente dos Chans estes grupos ocupam região das colinas usando técnicas de cultura itinerante através de derrubadas e queimadas. Tratando-se das organizações políticas dos Kachins a Gumlao é considerado como um sistema essencialmente anarquista e igualitário, por outro lado a Gumsa parece se assemelhar com o sistema feudal dos Chans, mas possuindo elementos Gumlao em sua constituição, sendo considerada uma organização contraditória, instável e até incompreensível (LEACH, 1996).

Acontece que em realidade social estes termos étnicos como “Chan” e “Kachin” e conseqüentemente suas organizações políticas estão enredados em uma complexidade muito maior do que fronteiras bem delimitadas ou identidades rígidas, vistos a recorrência de casos onde indivíduos possuem o reconhecimento em mais de um sistema político, sendo considerado “Kachin” e “Chan” ao mesmo tempo e muitas vezes “migrando” inteiramente de um sistema de reconhecimento social para outro. Temos casos em que a coletividade como um todo pode migrar de um sistema político para outro. Neste caso nota-se que existe uma interação entre sistemas, o que a um primeiro olhar poderia inferir uma certa autonomia e/ou pureza destes grupos culturais tão diferentes, havendo em realidade uma certa inter-dependência, pois suas instituições seguem sendo reformuladas devido a interação que possuem entre si. Nesse sentido, a complexidade é maior conforme

Leach percebe a existência de mais de um “sistema” político em um mesmo povoado como é o caso da Gumsa, que só é mais ou menos compreensível quando contrastada com o sistema anarquista republicano Gumlao e sistema feudal Chan.

Será por meio desta demonstração que Edmund Leach aponta para nós a importância do estudo das contradições e dos conflitos, das incongruências e das dinâmicas existentes no estudo dos sistemas políticos. Por outro lado, a “estabilidade” ou a “estrutura” não está excluída desta perspectiva, mas agora se encontra incluída em um arcabouço mais amplo de problemáticas que passaram a conformar o campo de estudos da antropologia política.

Não é demais ressaltar que o estudo de cada agrupamento social impõe para a teoria estabelecida seus questionamentos, favorecendo cada vez mais a renovação teórica da antropologia e estimulando a criatividade e a imaginação dos antropólogos. Sendo assim de maneira geral podemos concluir por hora que:

El poder político es inherente a toda la sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan; la defiende contra sus propias imperfecciones; limita, en su seno, los efectos de la competición entre los individuos y los grupos. Son dichas funciones conservadoras las que por lo general se contemplan. Al recurrir a una fórmula sintética, definiremos el poder como el resultado, para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que lo amenaza con el desorden- como amenaza a todo sistema. Pero no cabe concluir que esa defensa no recurre más que a un solo medio- la coerción- y que sólo puede asegurarla un gobierno bien diferenciado. Todos los mecanismos que contribuyen a mantener o a reestructurar la cooperación interna son asimismo sujetos a imputación y a consideración. Los rituales, las ceremonias o los procedimientos que aseguran la renovación periódica u ocasional de la sociedad son, al igual que los soberanos y su “burocracia”, los instrumentos de una acción política así entendida. (BALANDIER, 1969, p. 44)

Ao iniciar este estudo tendo em vista o eixo que compreende os estudos antropológicos sobre o político a partir do afastamento de uma teoria geral do estado, devemos levar em consideração os estudos que se consagraram na antropologia levando em consideração formas específicas de poder na vigência do próprio aparelho leviatânico. Sendo assim, ao levar em conta estudos etnográficos feitos em *território brasileiro*, trataremos ao debate algumas destas elaborações importantes para um panorama geral destas problemáticas.

1.2. Antropologia do Estado

Conforme vimos anteriormente à teoria política formulada pela tradição ocidental esteve sempre relacionada de alguma maneira com uma teoria do Estado. Esta assertiva encontra respaldo no ímpeto de Maquiavel, considerado “pai” das ciências políticas, por abrir mão de seus valores pessoais (e republicanos) ao escrever *O Príncipe* (MAQUIAVEL, 1998). Nessa obra temos acesso a uma compreensão da política que não só buscou orientar um monarca para que unificasse as fragmentadas cidades da Itália em um Estado forte, como também marca o início de um campo de estudo exclusivo. Com o passar do tempo inúmeros livros passaram a conformar o cânone clássico dos estudos das ciências políticas na modernidade, cujos argumentos centrais associam política com a atividade exercida pelo Estado e enquanto sinônimo de governança e soberania de bases centralizadas. De certo modo, as perspectivas orientadas pela Antropologia do Estado, direta ou indiretamente, vão traçar diálogos com tais concepções, seja para demonstrar distintas atualizações e realizações do poder via máquina estatal, seja para argumentar que existem outras formas de vivência do poder que não se limitam às lógicas e experiências centralizadas. Também não podemos desconsiderar os estudos que se voltam à reflexão sobre as conexões entre as práticas políticas descentralizadas e o Estado.

Dentre as elaborações que inspiraram uma antropologia do Estado encontramos os trabalhos de Michel Foucault e seus estudos sobre o poder. Foucault busca referenciais para compreensão desse acontecimento para além dos instrumentos do direito (instância legítima para o exercício da soberania), dando destaque para os “efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no” (FOUCAULT, 1989). Michel Foucault demonstrará que o exercício do poder se faz a partir da produção de um discurso sobre a verdade que têm efeito sobre a realidade e consequentemente direciona o modo como as pessoas julgam, produzem e confessam “suas verdades” classificadoras e condenatórias a serviço de uma ordem. O Direito, (visto enquanto instância jurídica regulatória da ordem soberana desde seus primórdios na Idade Média) teve como função servir ao rei de modo a legitimar os modos de dominação, os quais poderiam variar desde o monárquico autoritário até o absolutista. Esses modos de dominação se atualizam na defesa de princípios da soberania que por sua vez são acionados para justificar o “direito legítimo do soberano” e a “obrigação legal da obediência do súdito”. Com isso, sabemos

que historicamente o arranjo jurídico estruturado e estruturante do Estado não se manteve tanto como uma forma de regular o poder *du principe* mas enquanto um verdadeiro instrumento de dominação, ou melhor, um instrumento de dominação da verdade. É nos regulamentos e nas leis que encontramos estratégias para subjugar os indivíduos, na prática um arranjo de instituições e relações entre indivíduos demonstra a forma como este poder se corporifica nas extremidades cada vez menos jurídicas de sua atuação. Nesse sentido, Foucault desloca o problema da “dominação” de uma estrutura rígida ou de um ator central identificado como o “rei” e demonstra a existência de relações de poder entre “súditos”, buscando compreender a diversidade de formas pelas quais se pode subjugar uma pessoa em uma sociedade, sendo assim:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (FOUCAULT, 1989, p.103)

Michel Foucault em sua *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1989) demonstra que os indivíduos não são tão estranhos ao poder e que de certa forma o poder trabalha na construção da individualidade de cada um: está nos gestos, nos desejos, na maneira de pensar e de declarar publicamente suas crenças. Nesse sentido o autor demonstra que o “indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão” (FOUCAULT, 1989, p.103). Essa forma de poder e de verdade regula as relações entre indivíduos, produz a subjugação das formas estranhas que não se enquadram nos seus preceitos como é o caso da “exclusão da loucura” e a “repressão e proibição da sexualidade”. Do mesmo modo, essa normalização tem por agente os mais diversos indivíduos e diferentes espaços, configurando assim o chamado poder disciplinar que atua de maneira camuflada em conjunto com o marco ideológico da soberania estatal.

Um direito de soberania e um mecanismo de disciplina: é dentro destes limites que se dá o exercício do poder. Estes limites são, porém, tão heterogêneos quanto irreduzíveis. Nas sociedades modernas, os poderes se exercem através e a partir do próprio jogo da heterogeneidade entre um direito público da soberania e o mecanismo poliformo das disciplinas. O que não quer dizer que exista, de um lado, um sistema de direito, sábio e explícito- o da soberania- e de outro, as disciplinas

obscuras e silenciosas trabalhando em profundidade, constituindo o subsolo da grande mecânica do poder. (FOUCAULT, 1989, 106)

Além dos marcos estabelecidos pelo direito através da soberania por onde o poder disciplinar atua e o qual muitas vezes se choca com estes marcos, o poder disciplinar pode atuar sem as prescrições estabelecidas pelo direito. Nesse sentido aparece o discurso científico através das ciências médicas que de alguma forma estabelece um processo de “medicalização geral do comportamento, dos discursos, dos desejos, etc.” (FOUCAULT, 1989, p.106).

Por outro lado, Michel Foucault nos aponta uma extensa literatura que defendem um posicionamento inovador para época no que se refere a Arte de Governar o Estado, a partir do qual é possível localizar a problemática da governança política como uma extensão da governança “de si mesmo” e da “família”. Tal perspectiva também relaciona o domínio econômico às questões políticas, pois “Governar um Estado significará, portanto estabelecer a economia ao nível geral do Estado, isto é, ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família” (FOUCAULT, 1989, p.165). Tendo em vista esses apontamentos, apreendemos uma série de dimensões pelas quais esta forma de poder, polimorfa por excelência, atua nos mais diversos níveis.

A instrumentalização da governança através do forjar de um saber específico sobre a população desemboca na criação das estatísticas, que por sua vez, contribui para intervenção da política “econômica” sobre a população. Desde esses instrumentos, a família não é vista como núcleo onde existe um poder específico, mas como uma categoria integrada nas problemáticas que diz respeito à população. A família é capturada pelas políticas de Estado, processo através do qual se converte a “população como um objeto nas mãos dos governos” (FOUCAULT, 1989, p. 169). Sendo assim, Michel Foucault demonstrará que a partir deste desenvolvimento na Arte de Governar, o poder disciplinar consolida sua importância, pois agora “gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe (...). Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais” (FOUCAULT, 1989, p.171). Desse ponto de vista, encontrarmos um Leviatã que se atualiza por meio da governamentalidade.

Ao nos deslocarmos das perspectivas voltadas às manifestações de poder que percebemos em nossa sociedade, podemos encontrar formas outras de exercê-lo que não buscam disciplinar as pessoas de modo a legitimar qualquer tipo de soberania. Nesse sentido, os estudos voltados a uma "antropologia do Estado" também se inspiram em pesquisas que deslocam a questão do poder das experiências da centralização, do poder disciplinar e do domínio. Partindo deste aspecto, Pierre Clastres (CLASTRES, 1979) nos conta como a antropologia, ao associar o poder com a legitimidade de se praticar a violência e/ou relações de comando e obediência, deixou de constatar uma diversidade de vivências que escapavam a estes tipos de categorias ou não se enquadravam a essa redução. Nesse sentido, partindo da ideia de que o poder político é universal, Pierre Clastres demonstra existência de um "poder não coercitivo" (CLASTRES, 1979), que por sua vez, não se confunde com os principais requisitos das experiências ocidentais (demonstrando assim sua não universalidade).

Clastres parte do estudo das sociedades indígenas na América do Sul e principalmente de regiões que atualmente se confundem com os estados brasileiros, paraguaios, das Guianas e bolivianos, nos quais também vivem ou viviam indígenas que correspondem aos troncos linguísticos, Tupi, Aruak e Gê. Nesses trabalhos, Clastres demonstra, através de uma diversidade de casos etnográficos, que o chefe indígena possui uma relativa carência de autoridade, caracterizando o poder experimentado por esses grupos de uma forma alheia ao que as experiências ocidentais nos apresentam. Nesse sentido Pierre Clastres define três aspectos da chefia ameríndia nas regiões estudadas: "1º- O chefe é um "fazedor de paz", é a instância moderadora do grupo, tal como o atesta a divisão frequente de poder civil em poder militar. 2º Tem de ser generoso com os seus bens, e não pode permitir-se, sob pena de se desautorizar, repelir os incessantes pedidos dos seus "administrados". 3º Apenas um bom orador pode aceder à chefia." (CLASTRES, 1979, p. 27).

Sendo assim o primeiro aspecto se relaciona com a forma como as sociedades indígenas conformam suas organizações políticas, visto que se agregam devido ao consenso e não a qualquer tipo de coação determinada por uma ordem hierárquica. Tendo em vista as percepções mais hegemônicas que veem nos conflitos experiências prejudiciais para o grupo, tais sociedades esperam que o líder atue para a manutenção da paz através dos discursos proferidos e da atuação diplomática. Este princípio da

autoridade da chefia ameríndia demonstra a importância da fala, da palavra, da conversa, como forma alternativa ao desvelamento pela solução violenta.

O segundo aspecto, a generosidade do chefe indígena, têm como expressão sua servidão para com o grupo, demonstrando um comprometimento para com a coletividade e nesse sentido o chefe preza pela distribuição dos seus bens que também têm o valor de ser distribuição do seu “prestígio” para com o grupo. Pierre Clastres descreve que os viajantes identificavam os chefes à medida que eles eram os que menos possuíam ornamentos, menos pompa... Isso porque o chefe é um servidor, cabe a ele suprir as demandas geradas pelos indígenas, as quais podem ultrapassar a capacidade de ofertar. Nesse sentido percebe-se a existência de um “endividamento”, ou seja, uma “falta” que ele sempre lutará para suprir para com o grupo, visto o direito que o chefe tem de possuir mais de uma mulher. Tendo em vista que nesses contextos as mulheres são os bens mais preciosos, este sempre estará em condição de devedor e buscará suprir as necessidades do grupo, podendo até utilizar seu quantitativo superior de mulheres para produção de mais ornamentos, potes de barro, cestas a ser distribuídas à coletividade.

De maneira geral Pierre Clastres percebe que em diversas sociedades indígenas não existe uma concentração de poder nas mãos de um líder com a capacidade de coagir e emitir ordens nas quais súditos deva prestar com obediência cega. Isso não significa que essas são sociedades marcadas pela ausência de poder, visto que muitos grupos indígenas criam mecanismos de controle. Ao nos voltarmos para esses mecanismos, percebemos que o poder está definitivamente nas mãos do grupo e o chefe necessariamente se encontra sempre em situação de comprometimento: ele deve servir e prestar ajuda muito mais do que receber. Tal dimensão se fundamenta na situação de “dívida” (gerado pelo direito de possuir mais de uma mulher, por exemplo) tanto na distribuição de seus bens, assim, conseqüentemente sempre necessitará pronunciar palavras para que evite conflitos e exortem as pessoas a continuarem viver em harmonia e segundo a tradição. Olhando a chefia indígena pelas lentes ocidentais, perceber-se que o chefe é o maior “subordinado”. Outro aspecto que ilustra esta perspectiva é o fato de que em muitas sociedades indígenas, nas quais a poliginia é permitida, geralmente é ao chefe que se reserva este tipo de relacionamento. No entanto, longe de se configurar uma “vantagem” em relação aos demais indivíduos do grupo, percebe-se que o maior quantitativo de esposas que um chefe tem configura também um maior dever e comprometimento para com o grupo, estando assim “amarrado” à coletividade. Outro aspecto desta relação é que aumentando o

quantitativo de mulheres também pode-se aumentar a capacidade de produção de cestos e outros ornamentos passíveis de serem distribuídos para a coletividade e de alguma forma tentar abater parte do ônus em que têm por função cumprir para com os demais.

As elaborações de Pierre Clastres demonstram a existência de outros tipos de relações de poder e outras formas de se relacionar e de controlá-lo que, embora pouco reconhecidas pela prática ocidental, é o modo pelo qual umas grandes diversidades de sociedades nas Américas se organizaram. São experiências que não estão alheias aos perigos representados pela a acumulação de bens, bem como a concentração de poder por um indivíduo ou grupo restrito no seio de suas sociedades. É a partir dessas chaves analíticas que podemos entender que essas não são sociedades “sem estado”, mas sociedades contra o estado. Ou seja, são coletivos que investem contra os modos de organização política coercitiva e autoritária, concentrada nas mãos de poucos, orientadas por com relações de poder que são hierarquizadas e também disciplinadoras.

Seguindo com nossa leitura das perspectivas antropológicas sobre o Estado, é interessante notar que, das inspirações para essa antropologia não encontramos apenas tais formas diferenciadas de exercício de poder. Afinal, também se destacam os estudos sobre modos de organização política diversas que participam da organização estatal, como é o caso do Estado Balinês descrito por Clifford Geertz em *Negara* (GEERTZ,1991). Geertz nos conta que o Estado Balinês de meados do séc.XVIII a início do séc.XIX longe de configurar apenas um tipo de tirania, no qual a finalidade última do poder é a manutenção da soberania, demonstra que este tipo de organização busca a atualização de acontecimentos cosmológicos, que por sua vez, reverberam na função que deve este exercer no conjunto social através dos seus rituais. Nesse sentido, além das diferenças de status e hierarquias terem uma origem divinizada denominada de “castas”, o Estado Balinês servia como um centro cosmológico de dramatização da vida pública, de modo que uma das funções do poder está associada à pompa e à cerimonialização (GEERTZ, 1991, p.25)

As espetaculares cremações, limagens de dentes, consagrações dos templos, peregrinações e sacrifícios de sangue, mobilizando centenas e mesmo milhares de pessoas e grandes quantidades de riqueza, não eram meios para fins políticos, era os próprios fins, aquilo para que o Estado servisse. O cerimonialismo era a força motriz da política da corte; e o ritual de massas não era um dispositivo de apoio do Estado; pelo contrário, era o Estado (...). (GEERTZ, 1991, p.25)

Sendo assim, a corte balinesa é um centro de influência na ordem social, à medida que são considerados um reflexo e uma extensão da ordem sobrenatural (que tem sua expressão forte nos rituais mobilizados pelas castas). Um dos seus propósitos é buscar um alinhamento com o mundo dos deuses e suas prescrições divinas, configurando assim uma das finalidades do Estado. Neste sentido, cada centro político desta região estudada por Geertz, orientada para finalidades políticas e espirituais é chamado *negara*. Um fato interessante do Estado Balinês é sua incapacidade de conformar-se enquanto uma unidade política capaz de centrar a população em um único *negara*. Sendo assim, em Bali o Estado se encontrava totalmente fragmentado em diversos *negaras* que competiam entre si tanto pela centralização como também pela descentralização do “poder”. Por outro lado percebe-se uma fragmentação na ordem social onde as “castas” compreendidas mais como “títulos” não eram totalmente subservientes a castas superiores, conformando pequenos centros políticos mais ou menos independentes a depender de suas capacidades de auto-determinar-se nas suas localidades.

Longe de se importarem com a conquista de territórios, a busca pelo prestígio transforma o Estado balinês no que Clifford Geertz chama de Estado-Teatro, pois a organização da política se dava entorno destes grandes rituais religiosos. Assim não há busca apenas pela dominação e a subjugação, como percebemos neste mesmo período histórico com os movimentos colonialistas do Ocidente sobre outras populações. Inclusive Geertz tece um comentário a respeito dos Holandeses que chegaram a Bali neste período e ao questionarem dois príncipes sobre as delimitações territoriais de seus *negaras*, não compreenderam o fato de não encontrarem fronteiras bem definidas, ao que foi esclarecido por Mijneer, um velho príncipe: “tínhamos razões muito melhores para lutar um com o outro do que esses miseráveis montes” (GEERTZ, 1991, p.39). Sendo assim podemos perceber a existência de um Estado que carrega consigo funções e finalidades diversas, com estruturas de poder diferenciadas, instaladas em uma rede complexa de relações sociais e históricas, que nos ensinam mais uma vez a localidade das experiências de nossa civilização.

Adiante discutiremos as probidades desenvolvidas pela antropologia da política, as quais orientam as elaborações das etnografias que serão analisadas nessa dissertação. A importância dessa perspectiva para o presente trabalho não se assenta apenas na localização dessas etnografias, à medida que a leitura que propomos desse trabalho

também está informada por aspectos e dimensões destacadas por uma antropologia da política.

1.3. Antropologia da Política

O foco que norteia o projeto de estudos da Antropologia da Política é a compreensão das concepções locais de política. No caso desta perspectiva teórica percebemos a valorização da categoria política enquanto uma categoria etnográfica, a saber, a definição dessa categoria deve seguir os entendimentos e percepções dos seus próprios agentes.

A antropologia da política dedica-se ao estudo das relações de poder nas diversas dimensões da vida social. Dentro da tradição da disciplina, essa compreensão é feita através de pesquisas etnográficas, com realização de entrevistas e observação participante. Tradicionalmente, isso significa que há um convívio do pesquisador com um ou menores grupos sociais, de preferência por um longo período de tempo. A utilização de material histórico, documentos ou dados produzidos a partir de pesquisas de larga escala também têm tido papel importante dentro do campo. (KUSCHNIR, 2005, p.3)

Nesse sentido, buscando descrever o significado *da política* pelo viés etnográfico, os antropólogos estudiosos desta perspectiva não estão preocupados em estabelecer e/ou fixar uma categoria chamada a priori de “política” e/ou a delimitá-la enquanto um campo de estudo separado dos outros aspectos da vida social (como vimos anteriormente na proposta da antropologia política), mas compreendem que esta categoria está implicitamente conectada com diversos aspectos do mundo. Com isso, o interesse etnográfico se baseia na chamada “política vivida” (PEIRANO, 2001). Sendo assim a definição de política será de acordo com a vivência e o contexto de cada grupo social que estabelecem suas dinâmicas específicas, sendo passíveis de serem compreendidas através do trabalho de campo, visto a importância da observação da forma como as pessoas criam a política através de suas relações.

Minhas considerações sobre essa perspectiva antropológica se baseiam nos trabalhos elaborados no âmbito do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), vinculado ao Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). A seleção desse

recorte se justifica pela conexão direta entre as questões problematizadas ao longo dos outros capítulos, referentes à discussão das etnografias apresentadas nessa dissertação e as principais ideias e pressupostos partilhadas pelos estudos realizados nesse núcleo de pesquisa.² Por outro lado, como já mencionamos a leitura que realizamos dessas etnografias também está orientada por temas e chaves analíticas desenvolvidas pelo olhar interessado pela política vista enquanto atividade. Para apreendermos essa dupla implicação da perspectiva da antropologia da política para o presente trabalho é necessário nos debruçarmos um pouco mais sobre suas ideias.

O foco sobre a política vista não apenas como âmbito ou instituição, mas como atividade, conduziu os pesquisadores a encontrar recortes particulares para definir o que é e o que não é a política. Dessa perspectiva encontramos uma definição já clássica nos estudos realizados em solos brasileiros, a exemplo da ideia de que a política é um acontecimento associado a um tempo, a saber, o “tempo da política”. Este modo de compreender a política é comumente encontrado em zonas rurais e regiões interioranas do Brasil, sendo recorrente nas vivências de várias populações a utilização da terminologia “política” para designar uma temporalidade específica. O Tempo da Política (HEREDIA & PALMEIRA, 2010) neste caso sintetiza a ideia de que para muitas populações a política se encontra delimitada em um período específico, tal como o período eleitoral (mais precisamente com as campanhas eleitorais municipais, momentos nos quais as populações se envolvem mais diretamente com os eventos que marcam esse período). Este é o período no qual os políticos se apresentam para as populações e passam a fazer parte de seu cotidiano. Essa proximidade entre políticos e eleitores, embora seja um aspecto desse tempo, é marcado por diversas implicações: desde a celebração até embates devido a este “aparecimento”. Dentre outras implicações do tempo da política:

Um tempo em que prevalece um reordenamento da vida social, em que as divisões sociais – como aquelas manifestadas nas facções políticas – se tornam explícitas, em que os conflitos se desenrolam de modo autorizado, e em que os indivíduos, as famílias e outras unidades sociais reafirmam ou redefinem o seu posicionamento no interior das suas coletividades. Os conflitos ganham várias formas – evitamento de

² Isso não significa dizer que as abordagens sobre a antropologia da política se encerram nesse recorte. Podemos indicar aqui algumas referências importantes para o estudo dessa perspectiva a partir de outras províncias etnográficas e outros vínculos institucionais. (ABÉLES & JEUDY, 1997; CANDEA, 2011; NUGENT, 2007; SPENCER, 2007; VICENT, 1990; VICENT, 2011)

contactos, demarcação de espaços de circulação, atos de agressão física – e não se restringem aos limites das facções rivais podendo introduzir-se nas famílias e envolver os candidatos da mesma facção. (COMEFORD & BEZERRA, 2013, p.469)

Quando é chegado o Tempo da Política percebe-se a subversão do cotidiano, decorrente do aparecimento do conflito autorizado entre facções. Em diversos casos, a disputa eleitoral não se configura apenas como uma disputa entre partidos por um quantitativo de votos, mas uma concorrência pela fidelização das pessoas através da *adesão*. Para coletivos situados em contextos rurais e interioranos, a política não é vista apenas como disputa ideológica pelo governo representativo da sociedade através de projetos políticos elaborados ou como uma prática voltada à elaboração de políticas públicas e projetos de lei. Nesse sentido, o olhar sobre as concepções e as experiências particulares conduziu a uma proliferação de sentidos e práticas associadas ao fenômeno político. Por exemplo, quando trata da relação com os partidos, diferentes estudos assinalam que os partidos políticos, mais do que uma forma de reunir indivíduos envolvidos em um projeto político comum, são percebidos como uma forma de agrupar pessoas, que por sua vez, segue uma lógica faccional: nesse caso, importa aderir a um dos lados que participam das eleições. (PALMEIRA & HEREDIA, 2010; GOLDMAN, 2006; DAINESE, 2015).

Como já assinalamos em citação anterior, o tempo da política transforma o dia-a-dia, pois além do conflito autorizado entre facções, percebe-se nesse momento:

1. A divisão de espaços permitidos e proibidos à circulação de determinados indivíduos (como o bar ou uma farmácia do “cabo eleitoral” de determinada facção). (GUEBEL, 1995),
2. A frutificação de desentendimentos familiares. É recorrente que um parente próximo deixe de frequentar a casa de seu familiar devido a divergência de opinião referente a determinado político, acontecendo casos de afastamento voluntário de maneira antecipada ao Tempo como estratégia de evitar qualquer tipo de conflito; (PALMEIRA & HEREDIA, 2010; DAINESE, 2015, CARNEIRO, 2015)
3. Casos de violência (quando as disputas se acirram de tal modo, podendo acontecer entre amigos ou parentes próximos que se relacionavam de maneira mais ou menos harmoniosa antes desta temporalidade). (COMERFORD, 1999; MARQUES, 2002, AYOUB, 2016)

O olhar atento aos sentidos supostos na expressão “tempo da política”, mais precisamente sua associação a uma dinâmica faccional conduziu a um entendimento particular das eleições, principalmente das campanhas eleitorais municipais. Nesses acontecimentos percebemos que não está em jogo apenas a vitória de um candidato, mas o pleito de uma grande quantidade de cargos a serem ocupados pelos seus colaboradores, congregando assim a união de diversos interesses em prol de uma candidatura, bem como as vinculações a um ou outro lado que disputam a competição.

O que está em jogo, para o eleitor – e a palavra serve para designar tanto aquele que está legalmente habilitado a votar quanto qualquer membro da comunidade a quem o processo eleitoral possa interessar – numa eleição não é escolher representantes, mas é situar-se de um lado da sociedade que, como lembramos acima, não é um lado fixo. E, em se tratando de adesão, tanto quanto o voto, pesa a declaração pública antecipada do voto. (HEREDIA & PALMEIRA, 2010)

Por sua vez, outros recortes importantes da antropologia da política, a exemplo do olhar sobre o voto pensado como adesão, ou seja, como forma de estabelecimento de “laços”, “lealdade” e “reciprocidade” orientou pesquisas de campo de modo a encontrar outros sentidos para as escolhas eleitorais, a exemplo do voto como forma de geração de vínculos. Para além de uma “escolha racional” (citando aqui uma reflexão clássica das ciências políticas), o voto como adesão revela uma dinâmica de mobilização, na qual lealdades são criadas e atualizadas. Nesse sentido, em algumas localidades rurais e interioranas, os pesquisadores, ao tratarem do voto como adesão, encontraram uma dinâmica de criação de *compromissos* (PALMEIRA & HEREDIA, 2010). Esse é o caso do potencial eleitor que se encontra impedido para firmar um acordo com determinado político tendo em vista sua promessa a outro candidato. Ao considerar essa dinâmica de compromissos e lealdades, podemos ver uma experiência da política marcada por “um espaço moral que vincula pessoas, com uma normatividade ancorada na idéia de compromisso, cujo selo público é a promessa” (CHAVES, 2003, p.25).

A expectativa voltada ao entendimento da política como atividade conduziu às problematizações sobre o modo como os diferentes coletivos recortam o fenômeno político, associando-o a outros acontecimentos sociais. Tais reflexões indicam que as separações canônicas ao pensamento político moderno/ocidental (a exemplo das distinções entre política e religião, política e família, política e economia) nem sempre são respeitadas pelos modos específicos de pensar e viver a política. Pelo contrário, o que

as etnografias demonstram são as conexões múltiplas entre acontecimentos sociais, que por sua vez delimitam e qualificam a política a partir do modo como ela afeta é afetada por experiências familiares, mágico-religiosas, econômicas...

Nesse sentido, seguindo com as caracterizações das apostas analíticas de uma antropologia da política, encontramos casos etnográficos profícuos em falar como a política se articula às dinâmicas da família. Geralmente, entre as populações rurais, o homem, visto como “chefe da família” oferta não apenas o seu voto, mas os votos de sua esposa e filhos dependentes de sua propriedade. É o que nos mostra os estudos de Beatriz Heredia (HEREDIA, 2010), realizados em comunidades rurais do Sul do Brasil:

O fato de o voto não ser uma decisão individual, e de ser de responsabilidade masculina, isto é, do chefe de família, é expresso no depoimento da esposa de um pequeno produtor: “Não sei ainda em quem vou votar porque meu marido ainda não resolveu.” Ou no da filha que ainda mora com o pai, que diz: “Em casa falamos sobre os candidatos, mas é o meu pai que diz em quem vamos votar e que devemos votar todos juntos.” Esta é a prática nessas comunidades, a unidade no voto exemplificando a unidade da família. No entanto, assim como cabe ao pai administrar as decisões individuais com relação ao voto dos filhos, cabe-lhe também administrar situações de tensão que podem acontecer caso um dos membros de seu grupo doméstico queira votar em alguém diferente de quem tenha sido por ele escolhido. (HEREDIA, 2010, p.113)

Sendo assim uma família pode representar um capital político importante, pois possui um grande potencial para gerar compromissos e acaba por se tornar uma forma atraente para que políticos busquem gerar adesão. Por isso até fora do Tempo da Política uma facção que pode compreender um quantitativo de duas ou três pessoas contando com a “liderança”, continua enxergando as pessoas como potenciais eleitores (PALMEIRA & HEREDIA, 2010). Nesse sentido, no caso de uma família que represente um capital político interessante, o agente político pode buscar “ajudá-la” de maneira a gerar uma “dívida” que pode ser saldada no Tempo da Política. Em alguns casos a “ajuda” é tamanha na perspectiva das pessoas que ao receberem esta contribuição, sentem que o voto e o comprometimento nas eleições não são o bastante. Representando, portanto uma forma de saldar parte da dívida com estes agentes. Há casos onde famílias criam estratégias específicas quando “devem” a retribuição a mais de um político, dividindo os votos da família de modo a não favorecer nenhum deles e de certo modo “zerar” a contribuição

familiar dentro do período eleitoral (HEREDIA, 2010). Se a “ajuda” ofertada pelo político pode gerar um “compromisso”, um “pedido” de um potencial eleitor também pode ser o bastante para gerar um comprometimento.

As descrições sobre as conexões entre vivências da política e dinâmicas familiares demonstram que, diferente de muitas concepções correntes que compreendem a família enquanto um espaço de relações harmônicas e sólidas e em oposição com o espaço público, a família pode ser um importante indicador para compreensão das transformações nas relações de poder em determinadas localidades (DAINESE, 2015). Neste sentido, existem narrativas que relatam como o “casamento” e as “brigas entre parentes” podem configurar rupturas no ambiente da própria família gerando conflitos que podem encontrar eco até no tempo da política (DAINESE, 2015; DAINESI, 2018;). Nestes casos, além de gerar o afastamento para com a vizinhança e até amigos próximos da família, pode ocasionar diversos meios para que se gerencie a evitação abrindo margem para que novas “famílias” apareçam e condicionem seus lugares na política. Nesse sentido, existem perspectivas que tratam de processos de “familiarização” e “desfamiliarização” enquanto conformadores de hierarquias e novas assimetrias que se reproduzem nestes contextos (COMERFORD, 2003; PERUTTI, 2017).

Por outro lado, a família tem sua importância por trazer outros desdobramentos para a antropologia da política, tendo em vista que as formas de relações e os valores que são colocados em jogo neste âmbito muitas das vezes são reproduzidos de maneira similar em outras esferas pelas pessoas na política, colocando em jogo o tema das relações pessoais enquanto uma importante temática para compreensão deste fenômeno:

O uso de categorias originariamente referentes ao domínio da família é um mecanismo básico de estabelecimento de relações personalizadas nos mais variados contextos. Porém, diferentemente do que ocorre com o tema da família, que tem atraído o interesse de gerações de cientistas sociais, as relações pessoais constituem mais um rótulo no qual cabem relações distintas (familiares, compadrio, amizade, vizinhança, patronagem, lealdade, etc.) (BEZERRA & COMERFORD, 2013, p.483)

Conforme os autores apontam a partir da temática das relações pessoais coloca-se em jogo uma série de valores caríssimos para compreensão da política: “lealdade”,

“traição”, “devoção”, “compromissos”, “favores”, “gratidão”, “ajuda”, “troca”, “graça”, “pedido” e “apoios” (BEZERRA & COMERFORD, 2013, p. 484). Entre outras temáticas a “ajuda” enquanto temática abordada no tema das relações pessoais, pode ser efetivada de diversas maneiras podendo ser prestada através de objetos de consumo (onde o político pode atender reivindicações de algum membro da família), serviços advocatícios, atendimentos médicos ou a facilitação de algum procedimento burocrático em algum organismo governamental:

Via de regra, estão em jogo ajudas ou pequenos favores, que vão sendo saldados ao longo do tempo e que permitem a inversão frequente das posições de quem dá ou recebe. Mas há também grandes favores ou ajudas maiores, que são buscados fora, junto a quem tem condições de fazê-los, por dispor de dinheiro, prestígio ou de um capital de relações pessoais suficiente para mobilizar recursos de diferentes espécies de modo a atender às solicitações feitas. Esses favores como, por exemplo, emprego público para um membro da família; atendimento gratuito num hospital privado ou atendimento especial num hospital público; um grande empréstimo em dinheiro, serviços advocatícios gratuitos ou coisas que tais, não têm como ser repostos no dia a dia. A eleição pode ser se não um momento de saldar, pelo menos de amortizar parte da dívida, e a retribuição é o voto. (HEREDIA & PALMEIRA, 2010, p.20)

Em alguns casos uma “ajuda” em dinheiro pode representar algo que não é bem visto publicamente sendo considerado algo imoral. Porém em outros casos onde há a necessidade deste tipo de ajuda ela pode se dar de maneira “velada”, por isso até o tipo de “ajuda” pode revelar uma situação de renda familiar e os valores e simbolismos de determinada localidade. Em alguns estudos revelou-se que existem questões de gênero a depender do tipo de “favor” ou “ajuda” pela qual se pede. Por mais que em algumas localidades rurais, o homem geralmente represente a relação de uma família com o mundo “público” (compreendido como o espaço da “rua” e com os de “fora” do lar), quando deparado com uma necessidade de cunho “feminino” (como uma maquina de lavar ou um fogão), este se sente compelido a deixar a mulher pedir ao político em sua ausência (sendo uma “responsabilidade” masculina), pois para “um homem” pedir este tipo de insumo é revelar sua incapacidade como provedor de sua casa (HEREDIA, 2010). Outro fato recorrente é o caso de uma pessoa votar em um político devido a um favor prestado pelo seu cabo eleitoral no passado, sendo que muitas vezes a pessoa não tinha qualquer simpatia pelo político, mas por respeito ao cabo eleitoral (que pode ser um “amigo”) acaba

por se comprometer com determinada facção. Tais aspectos reforçam o lugar das relações pessoais na constituição de redes de compromisso, as quais podem contribuir para o sucesso de uma campanha.

A participação das mulheres no Tempo da Política revela sua importância quando compreende que estas possuem seus espaços privilegiados para expressão e agenciamentos específicos. Neste sentido algumas pesquisas nos revelam a importância das reuniões entre mulheres, onde as “fofocas” têm um papel crucial na expressão do posicionamento familiar e no conhecimento dos acontecimentos e as histórias capazes de influenciar na “imagem” dos políticos e suas relações estabelecidas com as pessoas, revelando ser um agenciamento importante em determinadas localidades. As presenças em espaços como a cozinha podem indicar o grau de proximidade que um político estabelece com as pessoas de uma casa. Tido geralmente como um espaço associado às atividades femininas a cozinha também é um local importante para reuniões aonde somente os “mais chegados” tem acesso para circular. Tal como se vê em algumas localidades, quando uma pessoa possui intimidade para com a família, elas ingressam no lar pela porta da cozinha (geralmente localizada nos fundos da casa). Seguindo essas dinâmicas, um político pode ser visto como amigo quando têm essa capacidade de congregação com as pessoas da casa nestes espaços, como também pode ser tido como uma pessoa “invasiva” “mal educada” quando não possui intimidade necessária (ou quando aparece fora do tempo da política, desrespeitando esse marco significativo que permite os candidatos a transitarem por cozinhas e localidades) e mesmo assim insistem circular nestes espaços privilegiados. (DAINESE, 2011, HEREDIA, 2010, CARNEIRO, 2015).

Desse ponto de vista, os valores, as hierarquias, as relações pessoais passam ser essenciais para o entendimento da política vivida em diferentes acontecimentos. Aqui voltamos a falar sobre o voto como adesão e o lugar da “ajuda” na constituição de vínculos entre candidatos e eleitores. Se por um lado, o voto pode ser realizado como retribuição a um auxílio recebido de um candidato (e nesse sentido, o saber saldar essa dívida equivale a um ato de honra por parte do eleitor), por outro lado uma facção rival que toma conhecimento desta mesma “ajuda” pode fazer uma denúncia, à medida que vê nessa retribuição um crime eleitoral (a “ajuda” se torna “compra de voto”). O fato de denunciar tal ato não significa que essa mesma facção não lance mão das estratégias da “ajuda” para conquistar apoios. Contraditório? Paradoxal? Sem dúvida! Mas a contradição parece ser o ponto de interesse da antropologia da política, à medida que os antropólogos que a ela

se dedica buscam compreender como as pessoas criam coerência para a vida social. Nesse sentido, parte dessa proposta analítica é demonstrar que a vida social é muito mais do que relações mecânicas e previsíveis, possível de serem explicadas através de parâmetros fixados em modelos pré-concebidos, pois a vida é a própria questão que nos desafia cotidianamente.

Seguindo essa proposição, os estudos que olham a política a partir da experiência dos eleitores, também afirmam que a participação nas facções não se circunscreve aos candidatos. Afinal, aquele que declara publicamente aderir a determinado político se torna parte da facção no Tempo de Política. Esse vínculo faccional pode ter efeitos para além do tempo da política, influenciando no modo como as pessoas terão acesso aos bens públicos. A fim de discutir esse aspecto, Antonádia Borges (BORGES, 2003) nos apresenta o caso de alguns moradores de bairros criados a partir das ocupações em Brasília, que por sua vez foram realizadas nos espaços fora do “plano piloto”. Nesse contexto, os primeiros moradores que viviam em barracos foram conquistando, através dos movimentos sociais e da adesão aos políticos, terrenos e casas nos organismos burocráticos relacionados à política de habitação desta cidade. O recebimento destas “ajudas” era seletivo e se fazia de acordo com a participação e adesão das pessoas a determinadas facções que se encontram na direção destes organismos governamentais. Em contrapartida existem aqueles que não têm suas demandas atendidas, sendo muitas vezes mal tratados e obrigados a viverem no descaso, a exemplo dos participantes dos movimentos de determinado partido rival ou aderente a facção que não aquela que se encontra na direção da burocracia (BORGES,2003).

Da etnografia das ocupações de Brasília sabemos também que o tempo da política é potente em deixar marcas, constituindo espaços próprios. Tal como se vê no caso no qual o senhor que guiava a colega antropóloga relatava suas lembranças do passado: ele havia chegado ao bairro como ocupante, o espaço onde se localizava sua casa era um barraco, não possuía asfalto e nem energia elétrica, no entanto o espaço tinha sido marcado por uma série de transformações, derivadas exclusivamente pela relações estabelecidas no Tempo da Política (BORGES, 2003).

Como podemos perceber a Antropologia da Política carrega consigo a proposta de interpretar noções e discursos da política que são vividas pelas pessoas das mais distintas localidades, encontrando um terreno fértil para pesquisa devido à complexidade de

expressões elaboradas pelas pessoas, as quais não necessariamente coincidem com as proposições políticas estabelecidas nos cânones científicos ou aquelas derivadas dos códigos jurídicos estabelecidos pelo Estado Brasileiro. Diz Palmeira e Heredia (2010), que o Tempo da Política é uma temporalidade demarcada de maneira específica por cada população, e muitas vezes, tal demarcação está localizada em contraste ou associada com outras temporalidades, como o tempo da colheita ou o período das festividades religiosas. A correlação entre essas diferentes demarcações demonstra que para muitas populações este Tempo, apesar de circunscrito a um determinado período (como já disse, das campanhas eleitorais municipais), faz da política um acontecimento que participa das experiências sociais mais diversas. Nesse sentido, temos acesso a uma política afetada por uma série de valores, concepções e vivências particulares. O Tempo da Política pode ser visto como o tempo da agência e conseqüentemente como Tempo de mútuas mobilizações e atividades que podem ser conflitantes, porém reguladas por moralidades específicas. Assim, apresentam-se diferentes estratégias e formas de mobilizar o social que acabam por ser o objeto de estudo por excelência dessa perspectiva.

2. Capítulo 2 - A política vista a partir das organizações dos trabalhadores rurais: uma leitura do livro "Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas", de John Comerford.

John Comerford (1999) nos transportará para um interessante universo social, ao descrever os acontecimentos que encontramos em seu livro “Fazendo a luta: Sociabilidades, falas e rituais na construção de organizações camponesas”.

Nesse trabalho, o autor fala sobre a vida camponesa dos trabalhadores rurais buscando compreender a construção de algumas de suas manifestações políticas e socioculturais. Os contextos etnográficos construídos em sua abordagem estão relacionados às interioranas regiões da Bahia e do Rio de Janeiro, alcançando os sertões de Minas Gerais e Paraná. É a partir deles que acessamos uma diversidade de situações que vão desde a vida cotidiana em um assentamento rural passando por casos de conflito de terra e formas de organização da luta pela terra. São estas situações que servem de mote para o autor pensar como determinadas organizações políticas (mais especificamente os sindicatos) se constituem a partir de uma dinâmica relacional complexa.

Dessa dinâmica se destacam os envolvimento com organismos governamentais, técnicos, acadêmicos e uma diversidade de outros autores que demonstraram interesse em estabelecer um diálogo de maior *respeito* com as organizações que representam esses trabalhadores e sua legítima *luta* (COMERFORD,1999).

Desde seu ingresso a campo a categoria *Luta* chamou atenção do pesquisador, visto ser um termo recorrentemente expresso por seus interlocutores (neste caso principalmente na região de Santa Maria e Coribe, localizada no oeste baiano) em uma diversidade de situações, demonstrando esta ser uma palavra versátil, compartilhada e com a potência de traduzir parte da vida destas pessoas. Neste sentido, o conjunto de significações que constituem esta categoria não se encontra limitado à vivência das organizações que exercem a representação política, à medida que também é criado a partir de experiências cotidianas. Sendo assim, as organizações político sindicais se apresentam como espaços fundamentais para legitimação de uma luta que não deixa de ser afetada pela diversidade de vivências que extrapolam o contexto da política institucional. Neste

sentido, o termo *Luta* encontra sua tradução em percepções oriundas de uma diversidade de experiências que significam a vida desses trabalhadores rurais e é a partir dessa “vida vivida” que esses trabalhadores interpretam e agenciam sua participação política. Contudo para elaboração da leitura deste trabalho etnográfico tomaremos como objetivo a seguinte problemática: O quê está em jogo na luta da política sindical?

Vale ressaltar que esta leitura só é possível porque a descrição de John Comerford (1999) neste âmbito enfoca aspectos que extrapolam o formalismo- configurado enquanto discurso por meio do qual os sindicatos se estruturam e prescrevem seus modos de organização³. Neste sentido descrição do pesquisador tem como enfoque o que as pessoas de maneira geral estão falando e fazendo neste âmbito. É partir deste conjunto de aspectos ressaltados pelo autor que percebemos que o sentido de luta na esfera sindical se complexifica, na medida que esta palavra também evoca “histórias de comunidades” e outros tipos de “enfrentamentos” caríssimos para a composição dos significados de “luta dos trabalhadores” (COMERFORD, 1999). Neste sentido o recorte proposto pela leitura irá investir no conjunto de significados desta palavra mapeados pelo pesquisador, valorizando não apenas o que os trabalhadores rurais colocam em jogo no sindicato, como também outros sentidos de luta que contribuem para sua construção de seu sentido nesta esfera *política*.

É necessário dizer que a elaboração de John Comerford (1999) não se limita apenas a uma descrição dos diferentes significados de luta nestes diversos contextos, embora esta categoria tenha sido privilegiada ao compor o nome do livro. Os capítulos que compõem essa obra não seguem uma continuidade, visto que cada um deles trata de questões específicas dentro destes multiversos sociais, podendo ser lidos de forma independente. “Lutando” nesse sentido é apenas um tópico destacado por Comerford para descrever os aspectos que compõe o complexo social da vida destes trabalhadores

3- No âmbito das reuniões dos sindicatos o discurso democrático-igualitário- participativo, estimado pelos dirigentes sindicais parece corresponder com modos prescritivos pelos quais a organização se organiza. Nesse sentido, conforme Comerford (1999) indica: As reuniões [...] como um momento fundamental de participação, de democracia, e de organização, uma oportunidade para que todos falem abertamente o que pensam, um espaço para tomar decisões coletivamente, pelo consenso ou pelo voto, um espaço para tornar público os problemas e dilemas da organização ou de seus membros, e ainda um espaço para aprendizado e para conscientização através da discussão participativa, reflexiva e livre (COMERFORD, 1999, p. 48). Conforme veremos esta concepção não resume todas as formas de vivências dispostas nas organizações camponesas.

rurais, em conjunto com outros por ali tratados: “Reunindo”, “Brincando”, “Discursando”, “Ocupando”(COMERFORD,1999).

Ainda falando da organização do livro, é necessário levar em conta que John Comerford (1999) no primeiro capítulo denominado “Lutando” subdivide a “luta” em três grandes eixos diferentes⁴: “Lutar para Viver”, A luta no “tempo da espingarda” e “A luta dos trabalhadores”. Apesar dessas distinções que o autor estabelece ele sinaliza, para fins de sua análise, a existência da interrelação entre estes diferentes sentidos captados em momentos diferentes do uso do termo em sua pesquisa:

Esses diferentes discursos e contextos não são separados e estanques. Fazem parte de um mesmo universo social complexo. A palavra luta evoca representações associadas a cada um desses contextos e as desloca, trazendo-as para os outros contextos. Há inúmeras possibilidades de “hibridização” desses discursos analiticamente diferenciados, na fala concreta. (COMERFORD, 1999, p. 44)

Sendo assim, ao tratarmos nesta leitura das diferentes “lutas” para o objetivo em questão, devemos indagar para melhor compreensão do leitor: Quais os sentidos compartilhados nestes diferentes usos dessa categoria? De acordo com o próprio John Comerford (1999) “Luta evoca *sofrimento* [grifos meus] em qualquer desses contextos [...] A reflexão sobre o *sofrimento* parece ser aí (aqui) parte importante da reflexão sobre a própria vida social e *pessoal* [grifos meus]” (COMERFORD, 1999, p.45). Ou seja, tratar da luta em todos estes contextos é tratar de alguma forma de sofrimento, este último não deixa de carregar consigo suas diferenças em cada situação, como também estar envolto por diversos agenciamentos. Seguindo essas indicações, proponho uma leitura da obra de Comerford destacando quais valores e relações perpassam a vivência da luta cotidiana e no tempo da espingarda, para posteriormente compreender os sentidos mais específicos dos usos do termo nas organizações sindicais.

A proposta de nossa leitura da etnografia assinada por Comerford é destacar como o enfoque do autor, ao tratar desses diferentes agenciamentos que compõem a luta, está interessado em expressar diferentes modos de participação da política. A ideia aqui é ressaltar aspectos da etnografia que estão em diálogo mais ou menos explícito com alguns

4-John Comerford ressalta que existe maior multiplicidade do uso da categoria luta, não se reduzindo à apenas estes três grandes eixos.

pressupostos básicos da antropologia da política, a exemplo das noções de política vivida e de política como atividade.

Outros pressupostos dessa vertente de estudo (a antropologia da política) que importam à nossa leitura do trabalho “Fazendo a Luta” tratam da conexão entre política e relações pessoais. Nesse capítulo, a leitura das descrições que o autor faz sobre o lugar das brincadeiras e da amizade no ambiente da mobilização política dos trabalhadores tem como objetivo explicitar o modo como as relações pessoais se combinam com a atividade política.

2.1. Lutar para viver, a Luta no Tempo das Espingardas e a Luta Sindical.

2.1.1. Lutar para Viver: sentidos do trabalho, da dignidade, do respeito e das relações pessoais na cidade.

Ao tratar do “Lutar para viver”, Comerford está se referindo aos trabalhadores que sofreram transformações abruptas em seu modo de vida. Os relatos trazidos pelo autor demonstram que são famílias que foram expulsas do campo e passaram a viver nas periferias das cidades sem um trabalho formal. Esses processos são importantes para a apreensão do pesquisador do uso da categoria luta, utilizada por essas pessoas como uma forma de traduzir as experiências cotidianas.

“Nessa Região, foi principalmente (e ainda que não exclusivamente) no discurso dos trabalhadores que estavam em situação mais precária em termos de renda, de moradia de alimentação, e de condições de trabalho, que sobressaiu o uso do termo luta para qualificar as dificuldades do cotidiano, especialmente aquelas relacionadas ao trabalho. Eram trabalhadores sem instrução formal quase nenhuma (no máximo até a quarta série primária, geralmente menos), sem terra própria, com dificuldades crescentes de encontrar terras para plantar em parceria, que haviam passado por tentativas mais ou menos frustradas de busca de trabalho nos grandes centros urbanos ou nas regiões de agricultura mais intensiva, e que dependiam então para viver do trabalho assalariado temporário na agricultura local e de biscates nas cidades da região. Em muitos casos tratava-se de mulheres chefes de família com grande número de filhos ainda pequenos ou de trabalhadores idosos ou doentes. (COMERFORD, 1999, p. 23)

Como dissemos anteriormente, o sofrimento é central nestas narrativas, as quais expõe de forma muito explícita o modo como este é vivido diariamente. Seguindo os passos interpretativos de John Comerford (1999) apreendemos uma chave importante para refletir sobre os significados desse termo, a exemplo da relação entre a luta e trabalho. Em muitos momentos o termo luta denota o trabalho diário como forma de enfrentamento de um cotidiano desafiador. Vale ressaltar porém que as dificuldades e o sofrimento enfrentado neste cotidiano não estão limitados à esfera laboral propriamente dita, visto que os relatos deixam explícitos que o sofrimento também se encontra: na família, na casa, na administração do lar, na manutenção dos suprimentos básicos, no desgaste corporal, no cansaço ou na fadiga, na incapacidade e doença, no pessimismo e na tristeza, na angústia, nos meios de mobilidade, no próprio trabalho, na falta de reconhecimento, na falta de respeito, na indiferença e nas dificuldades em geral vividas. Neste sentido, a luta além de expressar determinados tipos de sofrimento é uma forma específica de qualificar o dia a dia, demonstrando este ser um contexto repleto de rituais perceptíveis através de etapas (e momentos) especificamente demarcadas (GENNEP, 2013): “Acordar cedo”, “Ir para o Trabalho”, “Trabalhar Lutando”, “Esperar Carona”, “Voltar para Casa”, “Acender Fogo”, “Preparar Comida”. Devemos considerar que cada etapa não se conforma apenas como simples momentos diferenciados na rotina destes trabalhadores, mas implicam diretamente nos meios pelos quais diferentes formas de relações e esquematizações seguem se atualizando.

Mas de todos esses acontecimentos, o trabalho se destaca nas narrativas por ser uma atividade que concentra sentidos que se conectam àqueles frequentemente identificados à luta, tal como a ideia de sofrimento. É o trabalho que ganhará um agenciamento específico dado pelas próprias pessoas que compreendem ele ser o meio por excelência por onde se defende a dignidade e o respeito (COMERFORD, 1999).

Neste discurso, o trabalho, visto como dimensão da luta cotidiana, aparece menos como um objeto de troca em um mercado de trabalho de que um aspecto da dignidade e do valor de quem, ao buscar cumprir as responsabilidades em relação à sua família, enfrenta todo tipo de dificuldade. Neste sentido, luta é nitidamente associada à noção de sofrimento e oposta a noções como preguiça (ou noções correlatas) e a ações socialmente desqualificadas como roubar (e, salvo em algumas circunstâncias, pedir esmolas). (COMERFORD, 1999, p.19)

Abaixo apresentamos trechos de entrevistas realizadas por John Comerford (1999) que narram especificamente acontecimentos relacionados ao trabalho:

“Recebi salário. Trabalhei sete meses. Trabalhava direto, segunda, sábado, domingo, feriado. Trabalhava até as dez horas da noite, porque eu também tomava conta da sede. Às quatro da manhã já estavam me chamando na porta do quarto. Era serviço lutando, carregando e descarregando caminhão”. (COMERFORD, 1999, p.24)

Sendo assim, o apresentar-se como um “trabalhador” neste contexto está relacionado a um arcabouço de valores mais amplos que extrapolam a atividade laboral propriamente dita. Buscaremos apresentar esses aspectos a partir da conversa de John Comerford com uma interlocutora em específico:

P – A senhora veio da roça, né?

A – Antes eu tinha terra. Faz muito tempo que vim da minha terra: 18 anos. Fui criada na roça. Pai botava uma roça muito grande e tirava um pedaço dele e dividia o nosso, e nós tinha que dar conta. Eu de roça tudo o que o senhor procurar sei fazer: mexer farinha, arrancar mandioca, fazer peneira, fazer balaio, fazer esteira, camisa de garrafa, tudo na vida sei fazer (...)(COMERFORD, 1999, p.25)

São narrativas como estas que fornecem ao autor a compreensão dos liames que configuram a problemática da “vida dificultosa” (COMERFORD,1999). Moradora da periferia de Santa Maria, mãe de oito filhos, chefe de família, trabalhadora rural, esta mulher em sua trajetória contou alguns detalhes sobre como era a vida na roça. Como podemos perceber na primeira parte desta entrevista, a interlocutora logo de início expõe um cenário compreensível para seu interlocutor: um mundo onde as pessoas sempre trabalharam. Mesmo que esta palavra não apareça quando ela descreve o seu passado, o esforço e as responsabilidades para com a roça expressa esta disposição que sempre à acompanhou desde o princípio. O trabalho está presente nessa apresentação das diversas habilidades que ela adquiriu e de maneira nenhuma olvidada no momento da etnografia. No entanto será neste lócus para onde migrou que emergirá o problema da vida dificultosa, gerando assim o contraste radical do presente etnográfico para com esta temporalidade anterior.

P – Você prefere um pedaço de terra ou trabalhar com um salário melhor?

A – Era melhor um pedacinho de terra da gente. A gente criava uma galinha, um porco, plantava um pé de mandioca, um pé de banana, tudo isso servia. Mas pra gente dar o dia de serviço pra comprar as coisas, meu Deus do céu! A gente vai morrer é tudo antes do dia. Eu mesmo sou a primeira. Não dá não. A gente trabalha nessa vida dificultosa, e o que a gente ganha não dá pra nada. Tem horas que eu já estou até desenganada, tem horas que eu penso assim na minha vida e não sei como é que eu vou viver, cada vez mais as coisas difíceis. Eu estou vivendo de teimosa, mas estou com fé e esperança, esperando nem sei por quê. E acho que vai melhorar. A gente sempre tem fé. É bom, não é? (COMERFORD, 1999, p.25)

As transformações sociais vividas e percebidas por esta mulher expressa de maneira clara a passagem de um ambiente aonde “tudo servia”: um mundo caracterizado pelo esforço que gerava a produção da subsistência para este contexto no qual o que se “ganha não dá pra nada”. A vida passa a ser dificultosa e sua caracterização é marcada por diferenças escandalosas, não deixando de compartilhar sentimentos e valorações para com seu interlocutor. A indignação para com o dia de serviço não é expressão de preguiça, pois continuará trabalhando visto este ser o meio por excelência pelo qual se realiza o respeito e a dignidade (COMERFORD, 1999). Sendo alguém que de fato viveu em “dois mundos” sua experiência demonstra que existe algo de desproporcional nesta realidade, pois agora apesar do esforço ser muito maior, parece não obter um resultado digno e “respeitável”.

A – Se pelo menos a gente trabalhasse, como a gente trabalha, *luta*, e recompensasse... Mas nós trabalhamos nessa granja a 5 por dia, do jeito que está o custo de vida... Hoje mesmo recebi foi isso. Dentro de casa, não tenho vergonha de dizer, só tem água no pote. Dá pra comprar o quê? Hoje comprei um quilo de arroz, meio de açúcar, meio pacotinho de café. E agora esse resto da semana, como é que passa? Não dá. A gente *luta, luta*, e ao mesmo tempo fica do mesmo jeito. (COMERFORD, 1999, p.25)

O relato da interlocutora retrata de maneira ilustrativa a passagem para um mundo que, além de não “recompensar” o esforço despendido na atividade laboral, a dignidade é posta à prova, por ser marcada pela cotidiana ausência de respeito neste contexto. Por outro lado, trabalhar ainda que “sofrido” se apresenta como uma forma de agenciar o respeito para si e as pessoas da família. Pois neste contexto, conforme demonstra

Comerford existe uma tendência a identificarem e/ou confundirem estes trabalhadores rurais pobres como “ladrões” “vagabunda” “mendigos” e outros tipos de identidades estigmatizadoras.

Além da preservação de uma ideia de si associada ao respeito conquistado através do trabalho, outro aspecto que se destaca da importância dada ao trabalho está associado à centralidade da família nestes relatos e a importância que esta têm para os trabalhadores. Sendo assim, *por ela* vale a pena lutar. A família é a representação de um conjunto de pessoas essencialmente próximas, os valores e vocabulários dessa convivência constituem um modelo relacional capaz de se expandir para outros vínculos significativos à socialidade. Queremos dizer que a proximidade que oriente as relações pessoais ou da “amizade” no âmbito da política sindical replica um modelo relacional a partir da família. Nestes casos é comum tratar um amigo como se fosse da “família” e/ou tratar pessoas alheias ao círculo íntimo de modo distante, caracterizado pelo antropólogo como “frio” (COMERFORD, 1999). Este aspecto será cada vez mais perceptível na medida em que avançarmos em nosso estudo, pois veremos a partir da amizade uma forma afetuosa de se relacionar covalente aos laços de parentesco. Se na luta para viver é com a família e pela família o modo como se enfrenta os desafios que assolam o grupo, serão muitos os relatos trazidos pelo pesquisador onde mesmo diante das dificuldades *difícil* haverá perpetuação da união destas pessoas. Em casos onde os problemas apresentam no âmbito da própria família como alcoolismo, doença e abandono, para haver maior melancolia posta em jogo do que propriamente “denúncias” sobre a realidade social.

Existe muitos liames como podemos perceber, devido a pouca atenção dada por Comerford a esta “luta” não conseguiremos problematizar com maior detalhes. Mas a fala da interlocutora indica que ao afirmar-se como uma “trabalhadora que luta”, a agência toma outros contrastes não ressaltados pelo autor, a exemplo de quando a mulher fala em “não ter vergonha de dizer” e assim narra abertamente sua condição social. Nesse sentido a luta – o dia a dia repleto de sofrimento- é tanto motivo de lamentação, visto tudo que estas pessoas passam cotidianamente, quanto motiva o auto-respeito e o orgulho, indicando assim estratégias de construção de si que visam apontar a necessidade de ter respeito por quem luta – ou seja quem com estas disposições o enfrenta. Pode-se dizer que essas estratégias são geradas no próprio contexto etnográfico construído entre ela e o pesquisador, afinal ao conversar com o antropólogo a interlocutora agencia essa ideia de

si para esse estranho letrado que se insere nesta rede de sociabilidade repleta de assimetrias. A partir desta entrevista o autor saberá mais do que ninguém que ela não é alguém que não trabalha, que ganha a vida fácil, preguiçosa, “que está ali por que quer” etc. Nesse sentido, o contexto da entrevista aponta para outras formas de dar sentido à luta, à medida que ao falar sobre ela a trabalhadora reforça a afirmação que tem de si mesma, a de alguém, cujo poder (advindo do respeito e do orgulho) é lutar.

2.1.2. A Luta no “Tempo da Espingarda”, relações pessoais enquanto modalidades coletivas no campo: criando a união das comunidades.

A Luta no Tempo da Espingarda remete a outros acontecimentos específicos captados no contexto etnográfico: são relatos de conflito pela terra envolvendo camponeses e grandes proprietários de terra. Neste caso, John Comerford trata de trabalhadores rurais que resistiram e continuam a viver nas suas propriedades. Estes relatos ganham importância, na medida em que são reconhecidos como produtores de comunidades e lideranças, da união entre pessoas, porém sem perder de vista os demais aspectos envolvidos como a morte de entes queridos e outros sofrimentos de quem se envolveu neste tipo de “luta”(COMERFORD, 1999). O autor não deixa de relatar que esta “luta” ganhará um sentido épico e sua expressão difusa é encontrada no âmbito dos próprios sindicatos que enxergam nesta luta específica uma espécie de “modelo exemplar”, até mesmo porque algumas reconhecidas lideranças, que atuaram nos conflitos passados, se estabelecerem como líderes de organizações sindicais no presente da etnografia.

Luta adquire neste contexto um sentido ético e também “épico”, em narrativas nas quais pessoas (inclusive aquelas que fazem as narrativas) e *comunidades* mostram seu valor através da resistência para manter o seu espaço, geralmente diante de agentes considerados pelos camponeses como muito mais poderosos que eles. Essas narrativas são também uma denúncia de rupturas de códigos de convivência e do desrespeito a valores morais e a “direitos” – concebidos em termos legais e também morais. São também uma reflexão sobre o sentido da *comunidade*, da *união* e, novamente, do *sofrimento* – que assume, nesse contexto, um caráter mais imediatamente coletivo, ainda que mais

localizado (o sofrimento dos membros de uma determinada *comunidade*, ao invés de todos os *pobres*). (COMERFORD, 1999, p. 19)

Conforme John Comerford (1999) nos conta que houve transformações na estrutura fundiária na época destes conflitos em questão, nesse momento os pequenos proprietários se deparam com uma novidade: os grandes proprietários começam a cercar suas terras. John Comerford (1999) não nos deixa muitos detalhes da consequência imediata destes cercamentos, porém ressalta que, no período anterior conforme nos conta seus interlocutores, existiam terras que eram compartilhadas e o gado era criado solto.

A – A gente vivia com mais soltura. Os moradores eram mais soltos. Todos tinham criação solta, criava sua cabra, só cercava a roça. Todos os pais de família tinham a sua criação para manter a sua casa. Não tinha barulho. Todo mundo criava junto cabra, porco, uma vaquinha. Quando passou essa linha, que os fazendeiros começaram a acompanhar, a fazer cerca de quatro fios, acabou essa criação. (COMERFORD, 1999, p. 30)

Através da descrição de John Comerford (1999) sabemos que muitos camponeses foram expulsos do campo, alguns desses, sofrendo os mesmos reveses decidiram lutar. No contexto em questão a luta ganha contornos de enfrentamento com os proprietários de terra, assim está associada a ideia de conflito, dada a convivência violenta e desafiadora que marca essa época.

B – A gente aqui caiu mais a produção. A gente aqui levou uma briga grande sobre grilagem. Uns quatro ou cinco anos quase não teve condição de tocar roça, enfrentando o grileiro. Quem tinha uma vaquinha ficou dando leite pra criança, era o que comia. No tempo da chuva, prá plantar roça, a gente trabalhava de mutirão, na roça de um, na roça de outro, acontecia que o dia que acertava, aí chegava a notícia que o fazendeiro tava entrando. Aí parava aquela turma toda pra correr com eles. Naquele dia não se fazia mais nada. Aí já se marcava um outro dia na roça de outro e acontecia do mesmo jeito. *Lutamos* uns quatro anos e quase não colhemos nada de roça. Teve aquela resistência, o pessoal unido, até que Deus ajudou e a gente venceu. O fazendeiro descontentou pegou e vendeu pra outro fazendeiro que vendeu pra esse outro que não abusou mais. A gente começou a trabalhar, depois veio esses anos secos. (COMERFORD, 1999, p.30)

Conforme podemos perceber através das falas dos interlocutores, no tempo em que os gados eram criados soltos havia a solidariedade expressa pelo compartilhamento de terras. O fim deste modo de criação coletiva não marcou o fim da solidariedade entre pessoas. Elas tiveram de se reordenar. As relações daqueles que optaram por resistir se estreitaram no tempo da espingarda, seja lavrando coletivamente a colheita de seus

companheiros como também saindo com a turma para combater a invasão de alguma área. É interessante observar que por um momento, quando lutaram para lavrar a terra e não colheram nada, percebemos neste contexto uma aproximação com a luta para viver, porém neste caso gerado pelas constantes ofensivas do fazendeiro. Outro diferencial é que estas constantes investidas é um problema que ameaça a todos, como a vitória também é um empreendimento alcançado por todos e só é possibilitado pela união das pessoas.

De acordo com os próprios interlocutores, a união será mantida posteriormente ao contexto com a entrada para o Sindicato : “ B – Mas nessa época [a época do conflito com o grileiro que B descreveu mais acima] ainda não éramos do Sindicato. Trabalhávamos sós. Depois entramos na *luta* do Sindicato”. (COMERFORD, 1999, p.30). Assim, coletivamente também ingressam na luta sindical. Infelizmente John Comerford (1999) não deixa explícito como o Sindicato se estabeleceu nesta região, quem foram os agentes responsáveis para sua implantação ou as formas como primeiramente se organizaram, mas sempre traz para sua descrição o enfoque de que determinadas lutas foram importantes para conformação destas organizações: “As mobilizações por vezes duraram um tempo prolongado, como indica a entrevista acima, e envolveram várias ordens de solidariedade e diferentes táticas de enfrentamento. Algumas lideranças passaram a se destacar nessas mobilizações, tornando-se dirigentes sindicais.” (COMERFORD, 1999, p.31)

2.1.3. A Luta no âmbito das Organizações Sindicais: Uma plataforma produtora de enfrentamentos e relacionamentos.

A Luta dos Trabalhadores, como John Comerford (1999) denomina em seu livro é a luta compreendida no âmbito dos Sindicatos Rurais, mais especificamente o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria da Vitória e Coribe. É interessante frisar que os Sindicatos agregam trabalhadores rurais assalariados como também pequenos produtores criando assim uma plataforma de encontro de pessoas e efervescência de experiências e significações. A polissemia do termo luta acionado nesse contexto de mobilização se fundamenta nas criações de sentidos advindas da política sindical e no fato de que essa luta ecoa os sentidos descritos anteriormente para as outras

lutas (o luta pra viver e no tempo da espingarda, por exemplo). Vale ressaltar porém que o Sindicato não abrange a totalidade de demandas pleiteadas pelas pessoas do campo, pois existem outras formas de organizações como as associações de trabalhadores rurais que adotam reivindicações e ações específicas, as quais se distinguem daquelas que legitimam e justificam a atuação do sindicato, como o pleito por recursos financeiros .

Se por um lado Comerford assinala a continuidade entre a luta realizada pelos sindicatos e o "lutar pra viver" mais cotidiano, o estilo da abordagem que o autor faz desses temas aqui os diferencia pois apesar de encontrar interlocutores que viveram problemas e situações semelhantes àqueles narrados pelas pessoas que não necessariamente estão vinculadas aos sindicatos, Comerford não fala sobre os mesmos acontecimentos e opta por tratar do lutar pra viver a partir do “viver como dirigente sindical”. Ser dirigente sindical no âmbito destas organizações significa estar preparado para enfrentar um conjunto de obrigações e desafios que vão desde viagens para mais diversas localidades, atendimentos aos trabalhadores, reunião com outros dirigentes de organismos públicos, arrecadação de recursos, ao mesmo tempo em que este tem que se desdobrar e compatibilizar esse papel com outras funções, como o de “pai de família” (COMERFORD, 1999, p.37). Neste sentido, existe uma reflexão a respeito do sofrimento e dos desafios, conforme conta um ex dirigente sindical:

Sobre o futuro da mudança, a gente vê que naquela época que começamos os trabalhos fomos informados pelas entidades que a gente tinha assessoria, a gente teve ajuda e eles explicavam algumas coisas e botamos fé, não sabíamos que ia cair nesse retrocesso todo, quando demos fé já estávamos no atoleiro, e depois não dava mais para reduzir o trabalho, porque quanto mais luta mais trabalho aparecia, se tinha que fazer viagem para Salvador porque era prioridade, a gente saía pensando que ia [só] em Salvador, lá fazia compromisso de ir a Brasília e a Juazeiro, e financeiramente foi o que mais atrapalhou a gente (...) sempre sacrificando a gente. A situação que estávamos enfrentando estava marginalizando o futuro dos filhos da gente e por isso ficou difícil agora a gente retornar a um trabalho, demos fé que a coisa não é fácil. Porque até companheiros nós perdemos assim por causa de preocupação, e outros porque era muito agarrado à luta segurou até a última hora, e outros companheiros que viram a nossa luta não pegou esse trabalho, dificilmente vamos conseguir novas [pessoas] para pegar esse trabalho (...) (A.L. ex-dirigente sindical). (COMERFORD, 1999. P.38)

Estas experiências em que trazem de maneira mais explícita o sofrimento individual e responsabilidade destas pessoas para com suas famílias ganham novas expressões na esfera sindical na medida que a atividade exercida é outra. Em ambas esferas, familiar ou sindical, há exigências e seguindo o sentido do interlocutor no seu discurso percebe-se a liderança sindical é quem se desdobra mais e deve se empenhar duplamente para conseguir cumprir com todas suas responsabilidades. “Quanto mais trabalho mais luta aparecia” visto que as demandas não cessam, lutar é um processo contínuo, dinâmico e desafiador. Por isso, conforme a própria “luta” vai se desenrolando através da ação de seus dirigentes, novas demandas continuamente aparecerem, outros compromissos surgem, novos âmbitos para ação: como a atividade do sindicato no judiciário (COMERFORD, 1999). Surge assim novas “frentes” de batalhas, que extrapolam a própria ação da luta sindical tornando- mais complexa e também mais árdua.

Logo, a luta mais ampla dos trabalhadores rurais (relacionada às reivindicações de direitos trabalhistas e outras demandas assim como às formas de mobilização) ganha significação na narrativa dessas lideranças a partir da descrição de sua vivência cotidiana como dirigente sindical. A fim de caracterizar essa vivência e de nomeá-la também como "luta", o dirigente descreve desde o amadorismo da atuação dos primeiros tempos, a sua rotina de viagens passando pelos enfrentamentos com situações políticas e econômicas mais amplas, a exemplo do relacionamento destas pessoas com outros agentes da esfera do estado e da sociedade, novas possibilidades e arranjos.

Outra face dessa experiência definida como "luta" se apresenta na descrição desses dirigentes na convivência com os trabalhadores assalariados e as particularidades de suas próprias “lutas para viver”, mais precisamente o modo como lidam com as exigências dessa luta em específico, que lhes chega através dos seus “desabafos” e “denúncias” nas reuniões e do modo como se expressam nesse espaço. A descrição de Comerford chama atenção para estas formas de “falas não programadas” (COMERFORD, 1999) configurando uma forma de intervenção que não possui uma definição específica, tendo em vista estas denúncias expostas pelos trabalhadores rurais que não são lideranças e nem parte da assessoria configuram para os próprios dirigentes “saídas de pauta” não motivando assim o registro destas manifestações por parte da coordenação do sindicato. Por outro lado, para os participantes que falam nestes momentos “trata-se de um

importante momento de apresentar publicamente um drama pessoal e sua luta diante das “autoridades” e de todos os presentes” (COMERFORD, 1999, p. 55). Por mais que os dramas pessoais não tenham seu espaço no registro escrito, não significa que encontramos nesta expressão motivada pelas pessoas, formas específicas de participação neste contexto, conforme veremos, estes desabafos têm o poder de colocar em jogo no âmbito dos sindicatos outras expressões particulares na “luta”. Contudo, as organizações sindicais não deixam de dar um lugar a este sofrimento em seus discursos, os sentidos do lutar para viver desses trabalhadores reforçam de certo modo o arsenal retórico das organizações (COMERFORD, 1999). Abaixo parte de um discurso no âmbito do Sindicato que ilustra esta questão.

Os trabalhadores de Santa Maria da Vitória e Coribe chamam todos os trabalhadores do Brasil para essa *luta*, e nós estamos dispostos a estarmos juntos em todos os níveis para defender a classe trabalhadora que está aí sofrendo, que está aí *lutando*. A gente não vai esmorecer. Nós vamos levar essa *luta* que dê liberdade e alcance o objetivo, para que o trabalhador possa viver bem com a sua família, tanto na cidade como no campo. (COMERFORD, 1999, p.40)

Por outro lado, quando tratam da luta “no tempo da espingarda” (caracterizada fundamentalmente pelas disputas pela terra), John Comerford (1999) ressalta como o significado desta luta se apresenta como um importante acontecimento para a esfera sindical. A luta no “tempo da espingarda” tem reconhecimento e prestígio pelos trabalhadores da organização sindical por serem histórias que demarcam a importância da união entre pessoas e a vitória sobre agentes muito mais poderosos que eles (COMERFORD, 1999).

No caso de Santa Maria, porém, a “luta pela terra” empreendida pelas comunidades de posseiros tinha um destaque quase “natural”, dada a história da região e do STR. Por isso, mostrar o seu compromisso com essa luta e evocar o seu desempenho nela pareciam ser fundamentais nas disputas sindicais, pois essa é a luta “exemplar”, o “modelo” de luta, em relação ao qual as outras lutas (dos assalariados, dos pequenos produtores organizados em associações pela política agrícola etc.) parecem um pouco “pálidas”. (COMERFORD, 1999, p. 39).

São estes entre outros significados que estão postos em jogo na luta das organizações sindicais. Como já dissemos, além da polissemia criada pelas particularidades da luta que se faz via sindicato, também participa dessa multiplicação de sentidos as diversas “lutas” que dão vida e se (re)atualizam na organização sindical. A partir desse arranjo de experiências e de sentidos que movem o termo “luta” é criada um tipo específico desde esta plataforma propiciadora de encontros e mobilizações. Neste sentido, as lutas experimentadas e criadas desde o Sindicato se orientam por suas próprias ritualizações. A partir desses rituais, podemos compreender melhor o significado de : “entrar na luta”.

“Para os trabalhadores que se tornam militantes, por sua vez, “entrar na luta” envolve participar de reuniões, manifestações e celebrações; envolve aprender uma nova linguagem e relacionar-se com novos mediadores e agências. Envolve estabelecer novos laços de amizade e consolidar em novos termos laços antigos.” [...]“Entrar na luta” – “a luta dos trabalhadores”- é algo que demanda esforço e tempo, e pode criar dificuldades para enfrentar aquela luta que os dirigentes e militantes compartilham com todos os pobres- a busca da sobrevivência da família. (COMERFORD, 1999, p.42)

A etnografia de John Comerford (1999) busca compreender o que está além do dito e encontra nos rituais que marcam o “entrar na luta” o estranhamento de situações que para análises mais macro da política dessas organizações são tidas como banais ou de pouco relevância analítica, tendo em vista que nesta perspectiva as reuniões são estruturadas a partir de uma dimensão instrumental composta pelo anseio em “resolver problemas”. A importância das discussões como meios para se chegar a decisões (e resolver problemas) assumem importância desta perspectiva organizacional, pois ela é a expressão da concepção democrática-participativa valorizada sobretudo pelos dirigentes e assessores sindicais (COMERFORD, 1999). Coloca-se assim em jogo as discussões enquanto um processo contínuo, que toma por diretrizes as pautas definidas pela coordenação que entre outras funções também são responsáveis pela elaboração de “atas” (documento oficial que sintetizam e geram um recorte sobre do que foi discutido). Porém conforme indica Comerford nem sempre as reuniões alcançam os resultados esperados pelos dirigentes.

Os organizadores costumam reclamar que nas reuniões os objetivos propostos não são alcançados, não se aprofundam as discussões, nada

se decide, não se fecha nada, que as decisões tomadas nas reuniões não são seguidas, que os resultados de uma reunião são esquecidos na reunião seguinte, que certas reuniões só servem para marcar outras reuniões, que as pessoas não falam nas reuniões e depois ficam falando por fora, e sobretudo que as pessoas não participam- não comparecem, e quando comparecem, permanecem caladas. (COMERFORD, 1999, p. 48)

Neste sentido além da possibilidade de perceber os modos como outras lutas e seus respectivos valores são reatualizados no âmbito sindical, ao olhar para as reuniões do sindicato, a etnografia de Comerford aponta para modos de participação que estão sendo construídos concomitantes aos processos estabelecidos pela estrutura organizacional do sindicato. Isso gera um deslocamento destes aspectos “centrais” (COMERFORD, 1999) e abre espaço para formas de expressões características destes trabalhadores rurais: lembremos do caso dos “desabafos” enquanto falas não programadas e tidas pela coordenação como manifestações “fora de pauta”, por exemplo.

Buscando outros elementos através da leitura da etnografia percebemos que John Comerford lança diversos “flashes” que nos ajudam a compreender melhor estes aspectos informais. Entre estes elementos ressaltados pelo pesquisador no decorrer da sua descrição é de que existe expectativas anterior as reuniões de que certas pessoas falem. Além dos dirigentes aparecerá o que John Comerford denomina como “equipe de frente” enquanto pessoas que efetivamente participam das discussões: “uma parcela dos participantes, geralmente bastante minoritária, fala bem mais do que a outra parcela, majoritária, que basicamente se limita a assistir e ouvir atenta e respeitosamente aqueles que falam mais” (COMERFORD, 1999, 61). Se levarmos em conta que a compreensão formal de discussão concebe ela mesma enquanto um meio de participação de todos “democrática-participativa”, percebemos que na prática a “expectativa geral” por parte das pessoas de que apenas algumas falem coloca em xeque esta compreensão prescritiva da organização ao conformar a existência de uma “equipe de frente” produzida pela própria organização. Vale ressaltar porém que nem sempre os “ouvidos” de quem fica quieto, estão atentos para a discussão como se fossem meros expectadores “calados”, John Comerford descreve superficialmente a existência de: “ruidos” (comentários baixos, observações pontuais, “zum-zum-zum”) (COMERFORD, 1999, p55). Expressões que não deixam de ser indicadoras do grau de atenção e do interesse que estas pessoas relegam a discussão, sinalizando em alguns casos para os próprios dirigentes, os indicadores da aprovação ou reprovação das opiniões expostas nestes momentos. A depender da

percepção gerada pelas polêmicas pode acontecer dos participantes “ouvintes” perceberem o esvaziamento das reuniões, demonstrando que a “mera” presença (aquela que não gera uma participação mais efetiva aos olhos dos dirigentes) não é tão insignificante: “[...] o afluxo ou esvaziamento do público durante a reunião, que pode dar indicações à coordenação sobre a necessidade de mudar a maneira de conduzir a reunião” (COMERFORD, 1999, p.66) . Colocando os aspectos anteriores em jogo, percebemos que estes atritos e as polêmicas na descrição de John Comerford podem ocorrer em casos de disputa e conflito no âmbito das próprias organizações, assim percebemos que as consequências diretas destes conflitos não contribuem tanto para “união” das pessoas: “disputas pelo poder das organizações que promovem as reuniões podem redundar em (ou tomar a forma de) disputas pela coordenação que envolvem contestações quanto à forma de coordenar o evento, com acusações de manipulação da reunião ou de falta de democracia na condução do evento (“coordenar no grito”) (COMERFORD, 1999, p.60). Mesmo que as disputas não cessem, conceitualmente a união parece configurar-se como um tema caro para estas pessoas que participam das reuniões, como demonstra o indicativo do esvaziamento quando o conflito extrapola os limites do bom convívio ou do “respeito” às pessoas⁵. Além de ilustrar para nós a força destes modos de participação que buscamos ressaltar, duvidamos que está em jogo apenas para os participantes a “democracia do evento”, mas os valores que são passíveis de serem encontrados na vivência de outras lutas, como outras relações que as reuniões enquanto plataforma de encontros deve/pode proporcionar. Por isso, fatos como não respeitar a integridade das pessoas ou se limitar a ser um lócus de desunião e conflitos na localidade são capazes de colocar em xeque a existência dos próprios sindicatos.

Por outro lado, diz o autor que existem momentos nas reuniões em que a “atenção se prende”, podendo ocorrer momentos de discussão das questões polêmicas que não provocam o atrito entre participantes, configurando-se uma espécie de conflito “domesticado” pelas etiquetas (COMERFORD, 1999). Nestes casos as discussões são vistas de uma perspectiva diferenciada pelos participantes, à medida que não estão preocupados apenas com o objetivo formal das mesmas:

“Por outro lado, dar um caráter polêmico às discussões também pode aumentar a tensão e a atenção do público (também dentro de certos

⁵ Como a falta de democracia na condução do evento, citada por John Comerford.

limites). Com isso, as “jogadas” (falas) mais provocativas e controversas (ou feitas em tom provocativo apesar de não serem controversas) podem ter maior efeito, ou seja, colocar quem fala em posição de destaque. Mas aumentam também os seus riscos, tanto no sentido da possibilidade de haver uma “resposta a altura” de um outro “jogador”, como no sentido da possibilidade de surgir uma avaliação, por parte do público, de que quem provocou “excedeu os limites” dados pela “etiqueta” do jogo [...]. (COMERFORD, 1999, p.63)

É interessante observar que estas discussões colocam em jogo a produção de lideranças, as quais, entre outros atributos, deve ter a capacidade de “falar bonito” ou “saber falar”. “Falar bem” é um atributo coletivamente construído, refere-se à produção de discursos, que nestes eventos públicos, envolve entre outras coisas conseguir despertar a admiração do público. Ao abordarem certas falas como “jogadas provocativas”, percebemos como a dimensão polêmica é parte dessa performance narrativa. Sendo assim fica muito mais compreensível o fato de que em muitos casos os “resultados” alcançados são esquecidos nas reuniões subsequentes como também de existirem “reuniões apenas para marcar outras reuniões”. Neste sentido, a discussão enquanto um processo contínuo serve instrumento para a criação do grupo que não deixa de se “divertir” ao assistirem as jogadas expressas pelas falas como também alcançarem resultados específicos, prescrito pela organização. Sendo assim percebemos que estas forças atuantes e estabelecidas na esfera sindical existirá enquanto houver a preservação do bom convívio.

Por isso, enquanto existir a socialidade marcada pelo “respeito” e “dignidade”, pela união destes trabalhadores entre si o jogo da política sindical terá sua continuidade. Neste sentido, como vimos: alcançando resultados ou simplesmente seguir marcando outras reuniões, compreendendo ela a partir do anseio de resolver problemas ou simplesmente como uma plataforma de encontros, discutir ou ‘divertir-se’ com as falas dos outros.

Conforme podemos perceber estes aspectos “informais” que compõe a esfera da política sindical têm um poder imenso: capaz de acabar com reuniões, produzir lideranças ou fazer destas organizações um sucesso quando conseguem agregar os trabalhadores em sua “luta”. O bom convívio para o qual chamo atenção, ao conjugar uma série de valores importante e até produzidos em outras lutas, também é uma criação de rituais específicos, a exemplo do “entrar na luta” e do modo como isso está associado às relações sociais

diversas que são e que são significativas a essas pessoas, tal como a amizade (voltarei falar sobre isso).

Vale ressaltar que isso não significa dizer que estes aspectos da vida cotidiana são sempre predominantes neste lócus, conforme vimos tais aspectos têm o seu lugar e o seu poder em uma estrutura em que os dirigentes e a coordenação têm uma grande influência junto à organização. Sendo assim, os sentidos da luta cotidiana não deixam de ser apropriados (e assim redefinidos) a partir dos procedimentos estabelecidos pelo rito organizacional. Queremos dizer que o conhecimento desse rito organizacional não deixa de ser um filtro potente dessas experiências cotidianas e do modo como elas se articulam ao contexto da organização política. Por sua vez, o monopólio desse conhecimento sustenta as hierarquias que marcam as relações sindicais, a exemplo da relação entre lideranças e trabalhadores. Sendo assim, percebemos neste interessante lócus que se estabeleceu em Santa Maria da Vitória e Coribe que mesmo com a influência das múltiplas vivências de “luta”, John Comerford (1999) demonstra que esta plataforma de relacionamentos não abarca todos os anseios levados pelos trabalhadores rurais, pois recortam aquilo que é legítimo à "luta" do Sindicato . Recorte este que emana da própria estrutura hierárquica da organização, conforme veremos adiante.

Quando fundou o Sindicato até há pouco tempo, o pessoal entrou pela questão de uma luta de imediato que estavam sofrendo na pele: a briga pela terra. Todos entraram com o interesse de defender aquilo que estava atingindo no momento. O Sindicato também se fechou e não abriu espaço, não entendeu bem a questão da conjuntura do município; não abriu espaço para outras lutas que tinha a mesma categoria, com outros interesses. Uns se interessavam pela terra, outros a questão dos assalariados, e também o Sindicato não fez uma luta em cima da organização dos pequenos produtores que tinham interesse de ver a sua produção bem vendida, a questão do banco. (COMERFORD, 1999, p. 38)

Sem perder de vista estes aspectos que dão ao Sindicato um direcionamento objetivo a determinadas pautas, percebemos que não são estes elementos apenas que geram a reunião de pessoas nesse lugar. Por isso mesmo esses são momentos privilegiados, à análise da política vivida dos trabalhadores rurais apresentada pelo autor pois além de agregar diversas pessoas nos seus momentos de solenidade, também revela outros valores que estão postos em jogo quando se trata da participação das pessoas. Os significados que estão colocados neste lócus apontam que a luta sindical, orientada pela

sua própria dinâmica e pela luta sofrida dos trabalhadores em suas vidas cotidianas, é caracterizada também por aspectos e momentos mais aprazíveis. Os aspectos “informais” enquanto um tipo de estrutura de relações características deste contexto, caríssimas às próprias pessoas que colocam em jogo os valores de sua “vida vivida” na política sindical, encontram uma expressão maior no que os trabalhadores denominam de “amizade”. Estas formas de relações operacionalizadas a partir dos significados de amizade e ser amigo além de importante às próprias pessoas é o que neste contexto contribuí grandemente para que de fato haja uma reunião de pessoas e transforme o sindicato num lugar de encontro e mobilização.

2.2. As Reuniões, o brincar e o fazer amigos.

Para a elaboração das análises apresentadas no segundo capítulo do livro de John Comerford (1999) denominado “Reunindo” o pesquisador participou de diversas reuniões promovidas pelos sindicatos e associações rurais. Tratando de maneira específica das reuniões no âmbito dos sindicatos, retomaremos algumas questões de maneira sintética. No conjunto de experiências descritas é possível encontrar a existência de um discurso igualitário por parte das lideranças em meio a uma estrutura hierárquica (COMERFORD, 1999). Por outro lado, percebemos através da leitura a presença de pessoas que não “participam” de maneira tão efetiva como uma pequena minoria ativa denominadas de “equipe de frente” e a “coordenação”. Nos tipos de reuniões descritas por Comerford percebeu-se diferenciações e variedades pelas quais pode-se ver em maior ou menor grau as “hierarquias” existentes como também em outros momentos uma aproximação maior com um discurso “igualitário- participativo” (COMERFORD, 1999).

Sendo assim, existem reuniões mais igualitárias e participativas, em que as pessoas sentam em círculo de maneira não haver uma separação rígida para com a coordenação e os dirigentes, todos são convidados e incentivados a falar, vale ressaltar porém que estas reuniões não deixam de ter uma “pauta” orientadora do modo por onde o debate deve fluir (COMERFORD, 1999). Por outro lado, existem aquelas reuniões que o pesquisador consegue captar de maneira mais explícita a existência de hierarquia, havendo nestas reuniões uma separação clara entre participantes e coordenadores onde todos se sentam enfileirados de frente para a mesa, configurada enquanto espaço privilegiado para a coordenação e outros convidados ilustres externos ao lócus (neste caso

a figura da mesa com a bandeira da organização e um jarro de flor é marcante). Neste tipos de reuniões as falas se restringem à mesa e há pouco ou nenhum espaço para que outras pessoas possam falar (COMERFORD, 1999).

John Comerford (1999) não deixa de demonstrar que as reuniões promovidas pelo sindicato se inserem ao lado de outras formas de expressões próprias das organizações como: “passeatas, romarias da terra, caminhadas, ocupações de terras, ocupações de órgãos públicos [...], visitas a casas de trabalhadores [...], atendimentos” (COMERFORD, 1999, p.47). Por sua vez, as reuniões por denotar um caráter coletivo, também se insere ao lado de outras manifestações que possuem este caráter como: cerimônias religiosas, comícios políticos, festas municipais ou de bairro, festas domésticas (COMERFORD, 1999).

No entanto, as reuniões ganham importância por proporcionar o encontro de pessoas:

[...] as reuniões podem ser vistas também como um elemento importante na construção desse universo social, na medida em que criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações, estabelecem alguns dos parâmetros e mecanismos para as disputas pelo poder no seio dessas organizações, possuem uma dimensão de construção ritualizada de símbolos coletivos e colocam em ação múltiplas concepções ou representações relativas à natureza das organizações de trabalhadores e ao papel de seus dirigentes e membros, bem como sobre a natureza da própria categoria que essas organizações se propõe a representar. (COMERFORD, 1999, p.46)

Conforme John Comerford (1999) explicita percebemos que na concepções dos participantes existe em maior medida a valorização da relações de amizade e de aspectos que muitas vezes são tidos pelos coordenadores dos sindicatos como “secundários” (COMERFORD, 1999):

É comum ouvir trabalhadores que participam desse tipo de evento observarem que reuniões são um momento de encontro de amigos, uma oportunidade de conhecer pessoas, de sair da rotina e conhecer novos lugares (quando envolvem deslocamento). Outra evidência da valorização de aspectos aparentemente “secundários” são as avaliações. Em muitas dessas reuniões, especialmente em encontros e cursos mais prolongados, costuma haver um momento, mais para o final do evento, de avaliação. Nessa avaliação, frequentemente realizada como um levantamento de pontos positivos e pontos negativos, é muito comum que sejam colocados em destaque sobretudo certos aspectos que talvez possam ser qualificados como “festivos”, como a alimentação, o lazer e a animação (futebol, forró, música, dramatizações), e ainda as

condições de alojamento, e que sejam enfatizados os agradecimentos (em particular ao pessoal responsável pela infra-estrutura da reunião e às cozinheiras). (COMERFORD, 1999, p.49)

Tendo em vista estes aspectos, percebemos que de maneira geral coloca-se em jogo na política sindical além do respeito e da união o “prazer de estar junto”. Com isso uma boa reunião não só resolve problemas e alcança resultados, mas consegue ser uma reunião prazerosa e “divertida” pois nelas além de se encontrar amigos: brinca, se alimenta bem, dorme bem e retoma as atividades do cronograma estabelecido pela coordenação. Fazer política no âmbito dos sindicatos não representa um “fardo” para estes trabalhadores que nestes momentos comungam nestes espaços junto com as lideranças, em pé de “igualdade” sendo respeitados por elas, tendo em vista os significados de amizade e do líder como um amigo que veremos adiante.

Contudo, por mais que sejam valorizados estes aspectos, para os participantes de maneira alguma as reuniões é um momento “lúdico” apenas. Porque tratar de reuniões é tratar também de problemas que se fazem urgentes e que afetam a coletividade. Isso significa dizer que as reuniões são marcadas por momentos nos quais impera o “falar sério” (COMERFORD, 1999). Além disto as reuniões agregam momentos solenes com cânticos e orações, discursos de dirigentes e de pessoas que “sabem falar bem”, distribuição de atividades, “informes”, refeições, dispersão, retorno e encerramento (COMERFORD, 1999)⁶.

Porém da perspectiva de parte dos participantes, o prazer de estar junto envolve necessariamente tratar da amizade enquanto aspecto central, pois é com amigos que se brincam e é devido a eles que o grupo permanece unido. Além disto havendo necessariamente uma proximidade, tratar do tema da amizade neste âmbito da luta sindical é refletir sobre o lugar das relações pessoais nas práticas e acontecimentos da política. Pois o amigo representa alguém próximo, como se “fosse da família” (COMERFORD, 1999). Outros elementos estão em questão: como o verdadeiro respeito entre pessoas, a união da coletividade que é fortalecida ao representarem-se como um grupo de amigos que “lutam juntos”. Neste sentido, tratar dos significados de amizade

⁶Para aqueles que se interessarem por uma descrição mais minuciosas das reuniões ver Reunindo (COMERFORD, 1999, p.46)

não é simplesmente tratar de um tipo de relação “desinteressada” como propunha alguns antigos philo-sophos, mas conforme percebemos de maneira cada vez mais clara, a partir dessa leitura da obra de John Comerford (1999), tratar de amizade é tratar de política ou melhor de uma política que se faz conectada às relações significativas a essa coletividade. O tema da amizade como fonte de problematização dos vínculos e relações não é uma novidade em antropologia, tal como se vê nos estudos de Pitt Rivers e Wolf, para citar apenas alguns. Julian Pitt Rivers (1989) ao tratar da amizade em Andaluzia, demonstra que esta forma de relação onde as pessoas são conceitualmente compreendidas como iguais, geram formas específicas de cooperação e canais de ajuda. Mas não simplesmente isso, porque conforme demonstra Pitt Rivers assim seria reduzir a amizade à lógica do interesse. Pois, quando em realidade ademais das ajudas prestadas entre amigos está colocado em jogo a admiração mútua, uma empatia e o prazer em se relacionar. Neste sentido é uma relação afetiva que envolve confiança e lealdade, aonde se pode prestar ajuda sem se preocupar em recebê-la de volta, mas que necessariamente deve ser reafirmada através de gestos em situações aonde o amigo deve se fazer presente (PITT RIVERS, 1989). Comparando com o cenário descrito por John Comerford (1999) esta elaboração de Pitt Rivers parece em muitos casos se estreitar, iniciando pelo deslocamento da dimensão pragmática das reuniões (a lógica do interesse) disposta e prescrita nelas mesmas. Por outro lado, John Comerford não deixa de sinalizar a partir das brincadeiras a igualdade que opera neste modo de relação de específica neste lócus: “A brincadeira guarda, portanto, uma relação especial com a *amizade entre iguais* [grifos meus]” (COMERFORD, 1999 p. 83). Vale ressaltar que o prazer de estar junto entre iguais no âmbito sindical, não só gera o deslocamento do que seria a dimensão mais pragmática da política, que se afirma em determinados momentos, principalmente quando a ajuda de amigos se fizer necessário. Com isso percebemos que mesmo que ordinariamente muitas reuniões não “sirvam para nada” nos momentos decisivos e em que a amizade se fizer necessário não devemos duvidar da potência e da capacidade das pessoas em se mobilizarem visando um objetivo comum- confirmado e explorado pelas próprias pessoas quando tratam da luta no tempo da espingarda. Deste ponto de vista é compreensível que neste caso é muito mais interessante manter nesta esfera vínculos de coesão e harmonia do que propriamente o ensejo da disputa e do conflito que as discussões podem provocar, ainda que, como podemos perceber, a disputa e o conflito seja uma forma importante para a convivência no sindicato.

É interessante como a amizade toma outros desdobramentos na análise de Eric Wolf (2011) que à compreende a partir de sua efetiva aproximação com os laços de parentesco, mas com um diferencial importante: a amizade é adquirida (WOLF, 2011). Este aspecto é sugerido por John Comerford (1999) principalmente quando ele faz um mapeamento de algumas expressões que atestam esta relação: “aqui é como uma família, todo mundo unido, todo mundo sempre brincando”, ou “aqui eu estou como entre irmãos, a gente sempre brinca, eu me sinto bem” (COMERFORD, 1999, p. 80) Neste sentido ao escolher os amigos a partir de valores que são caros a proximidade, a amizade parece ter a tendência em multiplicar o prazer de estar junto diante de um lócus em que pode imperar o sofrimento e outros encontros:

Penso que deveríamos esperar encontrar amizades emocionais principalmente em situações sociais nas quais o indivíduo estivesse fortemente integrado em agrupamentos solidários como comunidades e linhagens e onde a estrutura social inibisse a mobilidade social e geográfica. Nessas situações, o acesso de ego aos recursos- naturais e sociais- é em grande parte possibilitado pelas unidades solidárias; e a amizade pode quando muito, fornecer a liberação emocional e a cartase das tensões e pressões decorrentes da representação de papéis. (WOLF, 2011, p.17)

Neste lócus descrito na região de Santa Maria e Coribe, percebemos como o sofrimento é um elemento que interseccional das lutas analisadas. Neste sentido compreender como a união do grupo gerado pelas relações de amizade são construídas pelas participação das brincadeiras são importantes, mas importante também é compreender como estas brincadeiras surgem em um lócus também relacionado às narrativas do sofrimento. Neste sentido, muito inspirado nesta perspectiva construída por Wolf, brincar não é só bom porque se faz amigos, mas porque através deste envolvimento atua-se diretamente na amenização da dor e do sofrimento. Criando um estado de ânimo na vida cultivado pelo prazer no riso e da sensação continuamente criada representada pela alegria de estar no grupo de amigos.

Neste sentido as brincadeira, vistas enquanto um aspecto lúdico e prazeroza das relações, carrega consigo também doses de ambiguidade. Pois a depender do modo como se brinca e com quem se brinca -além de fazer amigos- é possível perde-los. Neste sentido conforme John Comerford (1999) indica em sua descrição existe uma fronteira nebulosa do que pode-se conforma-se com o “saber brincar”. Por isso em alguns locais que Comerford conviveu “sabe-se” com quem não se deve brincar, havendo também em seu relato uma predisposição destas pessoas não brincarem com agentes externos a suas redes

de socialidades *em um status assimétrico*, como técnicos em visitas de suas propriedades rurais (COMERFORD, 1999). Neste sentido, as brincadeiras se dão entre pessoas eminentemente próximas e iguais (e por isso amigas) que levam consigo esta forma de relação para dentro dos sindicatos gerando as especificidades percebidos pelo autor nestes rituais. Vale assinalar que pessoas que se consideram verdadeiramente amigas não se preocupam tanto com esta “fronteira nebulosa”, amigos simplesmente brincam e isso significa assumir a possibilidade da amizade encenar o próprio antagonismo, a exemplo da falta de respeito:

A brincadeira, encenação da falta de respeito que simboliza o respeito real entre os que brincam, assume seu lugar no discurso da Associação: Ali todos são amigos e, portanto, todos se respeitam e respeitam o conjunto, por isso mesmo todos brincam (ou podem brincar) (COMERFORD, 1999, p.85)

Nesse sentido, conforme John Comerford (1999) indica: “a agressão parece tão distante que é possível fazer de conta que é de agressão que se trata” (COMERFORD, 1999, p. 83). São os amigos que ao brincarem e gerarem relações próximas, estreitam laços no âmbito sindical e abrem-se para que outros trabalhadores possam participar. É interessante perceber que John Comerford ao denominar esta luta sindical de “luta dos trabalhadores” percebemos que as narrativas não falam tanto de trabalho como os relatos de quem luta para viver coloca em jogo como uma forma de agenciamento. Mas se por um lado o autor não dedica um tratamento específico da noção de trabalho na “luta dos trabalhadores”, por outro não é difícil perceber um certo encaixe de problemáticas: pois se na vida difícil falar de trabalho é também tratar de respeito e dignidade, no âmbito dos sindicatos onde se encontra o respeito real através da amizade entre “trabalhadores”, a demonstração da dignidade também encontra sua expressão nos momentos de falas não programadas ao relatarem suas “lutas”.

Ao propiciar a união de pessoas nesta plataforma de encontros que têm como proposta a ação política, aos olhos dos trabalhadores a amizade faz com que essa política seja diferente daquela vivida em época das eleições, ou seja, no tempo em que as candidaturas e os políticos aparecem. No caso relatado por John Comerford, tais diferenciações se apresentam quando trata do insucesso de determinados dirigentes e lideranças que empreenderam suas candidaturas neste tempo:

Os dirigentes e militantes ficaram particularmente magoados com os resultados nas comunidades consideradas mais mobilizadas, ou seja, aquelas que, tendo passado por um processo de “luta pela terra”, formavam o “núcleo” do STR. Os dirigentes que se candidataram sentiram-se traídos. Essa situação parece apontar para mais uma difração do termo luta entre a “luta do Sindicato” e a “luta política”. (COMERFORD, 1999, p. 41)

Perseguindo algumas pistas esclarecedoras são diversos os estudos de antropologia política que apontam para compreensão de “política” em contextos semelhantes a este, enquanto formas de disputa e conflito que mexe com as relações sociais, capaz de afastar próximos e aproximar pessoas distantes. Até que ponto a não adesão à política eleitoral (expressa nessa não adesão às candidaturas das lideranças reconhecidas) nestas comunidades mais “mobilizadas” não significa uma forma de afastar aquilo que é capaz de mexer com a união das pessoas e estabelecer maiores assimetrias em um lócus onde as pessoas são compreendidas como “iguais”? Afinal, vimos na apresentação das propostas da antropologia da política (cf. capítulo 1) que a política das eleições (o tempo da política, propriamente dito) é aquela associada às divisões, brigas e disputas que podem afetar aqueles mais próximos. Relacionada à política vivida nas organizações dos trabalhadores rurais, principalmente àquela associada à amizade e às brincadeiras, a participação das lideranças como candidatos não seria uma forma de misturar sentidos e acontecimentos que coloquem em risco à possibilidade de uma política mais associada à união?

Porém, a análise das concepções e práticas efetivamente acionados no fazer político mostra que política é vista como feita de relações pessoais, e “fazer política” é, em grande medida construir e gerir relações personalizadas (Palmeira e Heredia, 2010; Bezerra, 1999; Chaves 2003; Marques, 2004; Teixeira, 1998). Por outro lado, apesar de a política ser vista inequivocamente, nos termos dos universos sociais investigados, como lugar da divisão e do conflito, as análises sobre os processos políticos mostram que nesse domínio há um permanente esforço de construção da harmonia, solidariedade e coesão, numa espécie de contraponto ao viés agonístico da definição política. (COMERFORD & BEZERRA, p. 484)

Novamente aqui aponto para falta de elementos descritivos na etnografia de John Comerford para respondermos com mais ênfase essas questões, mas ao indicara relação entre diferentes aspectos relacionados à política (aqueles apresentados pelo autor e aqueles problematizados por nós via a leitura de sua obra a partir dos pressupostos mais centrais de uma antropologia da política) queremos ressaltar que os recortes apresentados

por Comerford apontam para o fato de que tratar da política tecida no âmbito destas organizações é tratar de formas de expressões que são partes da vida cotidiana destas pessoas. Neste caso se sobressaem a amizade que está nas comunidades, no grupo de amigos e na família e que é atualizada no exercício sindical a partir das brincadeiras. Novamente, afirmamos que isso não significa dizer que as atividades realizadas pelos sindicatos não possuem seus marcadores próprios (a exemplo do que as lideranças definem como as "questões sérias"), na verdade importa explicitar como esses marcadores se misturam com os momentos identificados pelas brincadeiras.

Com isso, é interessante ver que as brincadeiras foram observadas pelo pesquisador em momentos antes das reuniões, quando as pessoas ainda estão se agrupando e ou após as reuniões propriamente ditas. Em eventos maiores, cujos encontros são mais prolongados os organizadores não deixam de reservar um espaço para o que John Comerford (1999) denomina de "lazer coordenado" (COMERFORD, 1999, p.56) como "dinâmicas" que dubiamente podem ser qualificadas como "lazer". O lazer coordenado também pode compreender "jogo de futebol, baile concursos ou apresentação de música ou poesia" (COMERFORD, 1999, p.56). Por outro lado é interessante observar que o autor (1999) indica como espontâneo e como momentos de lazer os simples intervalos das reuniões por onde se desenrolam muitas brincadeiras. Uma outra situação que Comerford (1999) captou estas relações jocosas foi nos momentos de refeições, conforme descreve "Os momentos de refeição são também momentos de "descontração", com muitas conversas informais (que no momento das refeições podem ser um pouco mais longas) e brincadeiras" (COMERFORD, 1999, p. 57).

Se por um lado a valorização da jocosidade é importante à dinâmica das reuniões e encontros, por outro é justamente sua importância que faz com que algumas pessoas não queiram participar dos debates mais acirrados: "muitos participantes das reuniões se mostram reticentes quanto às discussões polêmicas e sentem um considerável estranhamento e desconforto com aquilo que qualificam como bate-boca (ou outra qualificação semelhante) [...]. (COMERFORD, 1999, p.67). O problema descrito por John Comerford (1999) nestes casos de discussões é de que as pessoas envolvidas neste processo levem para o lado "pessoal". No entanto esta forma de apreender as discussões não é uníssona, pois a união do grupo também pode propiciar a abertura para que o grupo alcance o consenso: "Como a alegria de estar juntos celebrada nos momentos festivos, como a possibilidade de criar polêmicas e expressar divergências sem ocasionar ofensas (ênfatisada em frases como "saiu dali é tudo amigo") (COMERFORD, 1999, p.69).

Conforme vimos anteriormente quando as discussões estão “domesticadas” pelas etiquetas e abrindo margem para que as falas sejam tratadas como “jogadas” pelos participantes que assistem (COMERFORD, 1999), podemos nos perguntar até que ponto esta forma de transformar as discussões em um “jogo” não é também um modo de acionar a jocosidade nesse momento de interação.

É interessante observar que o sofrimento das lideranças neste contexto é compreensível, pois as responsabilidades para com a organização e as funções que devem desempenhar anseiam deles uma performance na qual eles devem se desdobrar muito mais do que os outros. Assim percebemos através da etnografia que até nos momentos da reunião eles continuam “lutando”. Seja mediando os debates, fazendo discursos para todos na abertura, escrevendo nas atas e nos relatórios, realizando enfrentamentos e disputas com pessoas que rivalizam com eles. Além disto, nos momentos de intervalo das reuniões os dirigentes realizam atendimentos individuais, tendo em vista que alguns trabalhadores os procuram para conversar (COMERFORD, 1999). Sendo os momentos de reuniões do sindicatos uma plataforma de encontro, podem ocorrer visitas de acadêmicos e outros agentes externos que tratam de assuntos “sérios” devendo necessariamente as lideranças acompanhar e receber estas pessoas. Por tratar de problemas que afetam as pessoas, devendo levar algumas denúncias para outras esferas e trazer informes de outros espaços, as lideranças até com os trabalhadores que são “amigos” devem conversar sério com eles. Contudo, a liderança é um sujeito ambíguo conforme relata Comerford, pois além de se desdobrar e carregar consigo estas responsabilidades e “seriedade” parte de seus atributos dizem respeito justamente ao saber brincar. Havendo um real respeito destas lideranças junto aos seus companheiros do sindicato.

A liderança, especialmente a grande liderança é um personagem ambíguo: se é um amigo com quem se brinca, é também mais do que isso, pois participa de um mundo estranho (o mundo da política, das negociações na capital etc.). Diante dele pode ser quase obrigatório parar de brincar (ao menos por um momento) para “falar sério”, implicando (fazendo crer, fazendo sentir, expressando) que há na relação entre essa liderança e seus amigos (mesmo os mais próximos) algo mais do que amizade, algo mais formal e distante. (COMERFORD, 1999, p.87)

Neste caso não só “parar de brincar” ou “falar sério” mas uma grande liderança tem o poder de transformar os momentos “sérios” em algo divertido. Esta forma de expressão contribui para a união do grupo e neste sentido têm-se uma valorização das

pessoas pela liderança. Sendo assim, lideranças neste lócus são construídas a partir destes aspectos.

Seguindo os passos interpretativos de John Comerford (1999) percebemos que as brincadeiras não fazem parte exclusivamente da esfera sindical, mas o seu acionamento neste âmbito carrega consigo a expressão disposta em outras esferas da vida social dos trabalhadores rurais. Por isso as relações que se destacam nesse viver político são as relações de amizade, as quais são atualizada nesses momentos políticos através da prática do brincar. Neste sentido, devemos levar em conta que o Sindicato ao não se reduzir à uma “luta” específica, não exerce também uma “função” apenas. Com isso quero dizer que a Organização Sindical não coloca em jogo apenas o que seria de prerrogativa legítima da sua existência- uma atividade de lutar pelas demandas- tendo em vista estes fatores que extrapolam a luta pelos direitos e por demandas particulares. Tais fatores estão associados à possibilidade do encontro e da convivência com outras pessoas que frequentam esta plataforma, convivência esta que é valorizada pelos laços de amizade que ali são tecidos ou reforçados.

A política do sindicato ganha sentido para esses trabalhadores tendo em vista essa potência de atualizar laços importantes que marcam a vida cotidiana. Neste sentido quando John Comerford (1999) trata das brincadeiras e fala sobre as formas de relações que as envolve necessariamente:

Brincar é algo divertido e marca o prazer de estar junto. Assim, há sobretudo um “lugar social” específico da brincadeira: O grupo de amigos. A brincadeira acontece tipicamente sempre que há um grupo de amigos reunidos, em casa, na roça trabalhando em conjunto, no bar na sede da Associação enquanto esperam o início de uma reunião. (COMERFORD, 1999, p.82)

Os trabalhadores assalariados que “lutam para viver” e aqueles que necessariamente lutaram juntos no “tempo das espingardas” encontram agora no Sindicato mais uma plataforma que agrega e gera a união de todos abrindo espaço para novas lutas e outros enfrentamentos que podem aparecer. Pode se perguntar se entre amigos os enfrentamentos não se tornam mais interessantes, de modo a fazer a luta cotidiana menos árdua e de dissipar, quando não, diminuir ao partilhar entre amigos o medo/angústia. Nessa direção é interessante observar que a frequência nestas reuniões não significam muitas vezes uma preocupação com alguma demanda, mas pode-se tratar

simplesmente da vontade de encontrar pessoas com as quais se compartilha uma afetividade amiga -multiplicando assim a afetividade, a alegria e o fortalecendo dos laços. Os trabalhador pobre e assalariado pode encontrar aqui o “respeito” advindo da convivência entre próximos e iguais, como dissemos anteriormente, aqueles que no passado se uniram e venceram coletivamente agentes muito mais poderosos, encontraram no sindicato uma plataforma que reafirma esta união tendo em vista outras “lutas”. Sendo assim, a brincadeira consegue agregar pessoas e neste arranjo gerar experiências que podem desembocar em uma luta mais abrangente ou pelo menos deseja-la como aquela que visa “todos os trabalhadores do brasil”.

3. A Política do ponto de vista das relações pessoais: As Festas de Buritis/MG na etnografia de Christine Chaves

3.1. Política em Buritis/MG

“A política manda em tudo”, assim relatou um morador de Buritis (município localizado no estado brasileiro de Minas Gerais), durante o trabalho etnográfico de Christine (CHAVES,2003), frase muito expressiva que ao indicar a potência da política em abranger uma grande proporção das relações em seu tempo, também têm o poder de mobilizar, agregar, separar, reconstituir o plano de relações sociais no ambiente na qual se faz. A expressão fazer política demonstra explicitamente que a política é feita, ou seja, é tecida pelos seus agentes, é necessária ação e como todo ato está implicitamente permeado de ritualização (PEIRANO,2001). A partir desses atos e agentes, assim como o modo como são realizados em seu tempo, buscamos entender do que trata a política em Buritis, descrita por Christine Chaves. Nesse sentido, nesse capítulo propomos uma leitura mais atenta aos sentidos desses acontecimentos vistos dessa etnografia em particular. A organização do texto se baseia numa introdução do trabalho "Festas da Política", posteriormente demoramos mais na descrição que a autora faz de momentos privilegiados, o desfile e demais eventos que marcam o aniversário da cidade de Buritis. Ao final apresentamos uma problematização sobre as conexões entre política e relações pessoais, partindo de duas categorias centrais no trabalho de Chaves, a saber, o "bom político" e a "boa pessoa”.

A etnografia de Christine Chaves, *Festas da Política uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)*, foi fruto de pesquisas realizadas entre os anos de 1989 e 1990, período que marca o fim do regime militar e o início da democracia através das eleições e do voto direto. Partindo da proposta da Antropologia da Política a autora buscou compreender os sentidos da política através do convívio com a população buritiense. Neste caso tais significados podem ser sintetizados na máxima nativa “política

se faz com festa”, pois esta expressão indica como esse acontecimento agrega uma diversidade de manifestações pela qual o campo da política é tecida em Buritis/MG. Sendo assim, início minha reflexão tendo como foco a descrição que Chaves faz da celebração do vigésimo sétimo aniversário da cidade realizado no dia 1º de março de 1990. Entendo que desde esse acontecimento podemos pontuar outros aspectos desta máxima e do próprio sentido de “política se faz com festa”. É importante frisar que durante este ano ocorreria as campanhas eleitorais para assembleia legislativa do estado de Minas Gerais, é Tempo da Política, sendo assim é tempo em que as facções também aparecem, um carro com auto-falante trazia esta mensagem, indicando marcadamente como as relações políticas locais se orientam na cidade: “Alguém que não fez muito mas tem contribuído para o desenvolvimento junto ao governo municipal. *É melhor confiar em quem é conhecido* do que em quem nunca fez nada pelo município, pelo estado de Minas Gerais” (CHAVES, 2003, p.57).

Entre outros desdobramentos captados pela autora está a noção de que a política em Buritis não é partidária, o partido não é entendido enquanto organização possuidora de um projeto orientado por algum viés ideológico. Apesar de toda forma institucionalmente reconhecida de compreender o posicionamento político, como “esquerda”, “direita”, “liberal” ou “conservador” (muito utilizada nas grandes narrativas históricas), Christine Chaves (CHAVES, 2003) através do seu trabalho etnográfico demonstrou que a política tem expressão forte na noção de “boa de pessoa”, localizando as relações políticas dentro do campo das relações pessoais. Nesse sentido os discursos políticos têm em sua composição a recordação dos nomes, a troca de afetividade, a disposição do bom político em serem prestativos, as brincadeiras. No âmbito das Festas da Política, a vivência da política não se encontra apenas nas palavras, mas está no corpo: afinal, em Buritis/MG os políticos até dançando estão fazendo política.

É nesta elaboração etnográfica que Christine Chaves encontra eco da noção de personalismo, cunhado por Sérgio Buarque de Holanda no clássico Raízes do Brasil. Nas interpretações da autora, a questão central para Holanda, no que se refere ao dilema político brasileiro, é a confusão entre a esfera pública e privada no âmbito do estado patrimonialista, através da apropriação do público para fins privados. Essas práticas são marcadas por característica de um modo específico de relações personalistas, viabilizado pelo tipo ideal chamado Homem Cordial. Partindo destas influências que Christine afirma: “O bom político/boa pessoa é um distribuidor dos recursos públicos, para apropriação

privada determinada por critérios particularistas, legitimados por uma lógica afetiva geralmente associada à noção de pertencimento a uma identidade social partilhada” (CHAVES, 2003, p.25).

As Festas da política em Buritis/MG são apresentadas pela autora como a contra-face de um projeto político modernizante e democrático. Sendo assim, esses eventos, ao realizarem uma política experimentada por meio das relações pessoais (que por sua vez encontram na “promessa” e no “compromisso” seus dispositivos de efetuação), atualizam formas de perpetuação das assimetrias entre político e população. Voltarei a falar sobre isso. De maneira geral, seu trabalho possui uma perspicácia teórica bastante aguçada e um diálogo constante não só com autores da antropologia, mas também com o pensamento da filosofia e das ciências políticas.

A política como tecida e captada por Christine Chaves em Buritis/MG ainda traz muitas questões relevantes para atualidade, tendo em vista que aproximadamente vinte sete anos atrás o “bom político/boa pessoa” era visto como “distribuidor de recursos públicos” para “fins privados” (CHAVES,2003). Atualmente vemos uma grande parte das pessoas tratar “a política” com desprezo, como a encarnação do ideal de “corrupção”, “sujeira”, “roubalheira” e os políticos são vistos como “ladrões” aproveitadores dos recursos públicos. O trabalho de Christine permite e ainda contribui para repensarmos as veredas pelas quais chegamos à atualidade, neste curto período de tempo em que o sistema político é marcado por tão estrondosa crise.

Por mais relevante que estas questões nos pareçam, acreditamos ser pertinente fazer uma interpretação da etnografia de Christine Chaves, levando em consideração a afirmação “política se faz com festa”. Neste caso, a noção de “bom político” e “boa pessoa” não será relacionada com o “dilema político brasileiro” (tal como se vê nas discussões sobre Estado Patrimonialista, indicadas anteriormente), mas tentaremos enxergar o “bom político” efetivamente como uma “boa pessoa” (quem sou eu para duvidar?). Meu objetivo é refletir sobre o que é uma “boa pessoa” e um “bom político” em Buritis/MG, como se expressa esta noção no campo das relações sociais e qual o sentido político e de política para os moradores da cidade. Sendo assim a pergunta central desta dissertação e o ponteiro da bússola que irá nos guiar em conjunto com as chaves interpretativas proposta pela autoria de Chaves será *o que está em jogo na política em Buritis/MG?*

Sendo assim a proposta analítica dos rituais contribuirá grandemente para interpretação destas questões políticas (como veremos mais adiante), pois não se preocupará entender o que está além das vivências e das intervenções que são apresentadas durante as festividades pelos mais diversos atores. Nesse sentido esta preferência analítica reflete um deslocamento que faço em relação aos valores que recorrentemente se apresentam quando se trata do discurso sobre o Estado brasileiro ou a respeito de qualquer nação latino-americana que são vistas geralmente pelos analistas como populações atrasadas ou subdesenvolvidas, como podemos observar abaixo na citação na qual Simon Bolívar diz:

[...] governei por 20 anos e obtive algumas certezas: (1) a América [do Sul] é ingovernável, para nós; (2) Aqueles que fazem uma revolução lavram o mar; (3) A única coisa que se pode fazer na América é emigrar; (4) Este país inevitavelmente cairá nas mãos das massas desordenadas, e então passará, de maneira quase imperceptível, às mãos de tiranos mesquinhos, de todas as cores e raças; (5) Uma vez que tenhamos sidos devorados por cada crime e extintos por absoluta crueldade, os europeus nem sequer considerarão que somos dignos de ser conquistados; (6) Se fosse possível que alguma parte do mundo retornasse ao caos primitivo, seria a América em seu momento final. (BOLÍVAR apud FURGSON, 2016, p.159)

A eterna frustração latino-americana (indicada aqui nas palavras de Simon Bolívar) para com o desenvolvimento econômico e social sempre nos gerou um mal-estar (e ainda nos gera), visando-o através de parâmetros desenvolvimentistas que poderíamos ser muito mais do que somos... Particularmente não duvido totalmente destas assertivas e também não renego esta percepção em sua completude . Mas percebo que independente de qualquer projeto frustrado, as pessoas estão criando seus sentidos e modos de vida. Apesar de toda “marginalização” ou qualquer “baixo Índice de Desenvolvimento Humano” as pessoas geram seus projetos, “saídas”, estratégias e seus “índices” (será que não podemos aprender algo com estas experiências, aonde está o espírito democrático?). É isso que percebo na Buritis retratada por Christine Chaves, por lá, apesar da política não se limitar a vivências institucionalizadas (a exemplo da participação em partidos ou do envolvimento em “políticas públicas”), as pessoas transformaram a política em uma grande forma de celebração, a celebração do social! A Política feita com festa também celebra as pessoas e suas relações, sendo um momento decisivo, porque ao mesmo tempo em que são celebradas, as relações também são transformadas, deslocadas e reinstituídas:

ninguém sai de uma festa como entrou. Têm grande importância para as pessoas, pois é participando da celebração que se é reconhecido como parte da comunidade (do lugar): a festa propicia a aproximação e o mútuo reconhecimento entre os participantes.

É através de seus atributos pessoais e da dedicação em se relacionar de distintas maneiras, que os políticos podem em Buritis/MG alcançar o prestígio e maior proximidade junto à população. Como dito anteriormente, longe de ser uma política partidária ou mediada por instituições, o acesso à política está estreitamente associado ao acesso ao político, ou seja, a partir de certa convivência. É por isso que as Festas se apresentam como locus privilegiado para o estabelecimento destas relações e a atualização dos significados locais de política. Levando em consideração esses eventos enquanto centro de significação e a importância que as festas possuem tanto para a comunidade quanto para os políticos, opto por trazer a esta dissertação a abordagem dos rituais enquanto estratégia analítica para melhor elucidar as questões que nos propomos interpretar. Essa opção não é necessariamente uma novidade, afinal a própria Christine Chaves faz uso de uma perspectiva sobre os rituais ao descrever campanhas eleitorais, tendo como foco determinados eventos e não outros mais consagrados (debate entre candidatos realizados em algum centro dedicado a corrida eleitoral, relação entre candidato e eleitores medida por índices de intenção de voto, etc). Logo ao destacar aqui uma proposta analítica que investe na relação entre rituais e política tenho como objetivo chamar a atenção para linhas interpretativas que são fundamentais para a elaboração da etnografia aqui abordada.

A importância do estudo dos rituais para a reflexão sobre as festas em Buritis/MG permite que ao interpretar-las possamos enxergar nestas celebrações algo que está além dos “interesses” dos agentes. A perspectiva dos rituais como Mariza Peirano nos apresenta (PEIRANO, 2001)⁷ traz algumas vantagens para a interpretação desta etnografia, tendo em vista que “os rituais focalizam, ampliam e justificam o que já é usual” na sociedade em questão. A celebração em Buritis/MG enquanto um “ato de sociedade” expressará em sua constituição as concepções, valores e “ethos” próprios. Por

⁷ Minha referência ao trabalho de Mariza Peirano importa aqui pelo recorte particular que a autora propõe ao falar de rituais, ou seja, a relação com a política nas sociedades contemporâneas. A tradição antropológica é marcada por diferentes abordagens sobre os rituais, as quais são acionadas por Peirano em sua discussão sobre política (Stanley Tambiah, Victor Turner e Etc.). Sendo assim seleciono o tratamento que essa autora faz dessa temática visto que estou interessado não precisamente nas abordagens sobre rituais, mas sim no que elas ajudam a pensar sobre política.

meio da festa essa coletividade se pensa e celebram valores importantes do convívio, por meio da festa a coletividade faz política e a faz a partir de sentidos e significados relevantes a essa convivência. Como afirma Mariza Peirano:

Focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos, humanos e natureza, humanos e deuses (ou demônios), por exemplo. Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação nem sua eficácia. (PEIRANO, 2001, p.9)

Outro aspecto que reforça a opção pela perspectiva dos rituais é a noção de Tempo da política cunhado por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (HEREDIA & PALMEIRA, 2010). Como já discutimos no primeiro capítulo, tal noção parte da apreensão etnográfica de que para muitas populações a política possui um tempo definido e demarcado, mais ou menos correspondente com as campanhas eleitorais, tendo em vista que ela não é uma atividade integrada no cotidiano, se transformando em um evento especial para muitos: “O que pode soar estranho é pensar a política, como atividade não permanente numa sociedade em que a política está, por assim dizer, contida dentro dos limites do Estado, uma associação política, caracterizada, entre outras coisas pela permanência”. (HEREDIA & PALMEIRA, 2010, p.17).

Não é diferente no caso de Buritis/MG onde a política não é só localizada em um tempo determinado, mas também em um espaço (Festas) e em agentes específicos (os Políticos). Neste sentido quando a Política aparece, vêm subvertendo o cotidiano das pessoas, envolvendo-as de maneira que este cotidiano vai se transformando tendo como marca o “conflito autorizado” e a busca pela *adesão*. Nesse contexto as disputas são reconhecidas ou mais toleradas, seja porque as pessoas entendem que o próprio da política é a competição e a expressão de posicionamentos diversos, seja porque sabendo dessa tendência as pessoas aproveitam para expressar descontentamentos e dissensões motivadas por outras questões e em outros momentos (brigas entre vizinhos e parentes, por exemplo).¹

Por outro lado, o estabelecimento das relações entre pessoas no tempo da política pode resultar em um vínculo identificado como *adesão*, sendo muito diferente daquilo que o voto secreto poderia simplesmente proporcionar no período eleitoral. Adirir significa manifestar publicamente uma opção, tomar partido de uma pessoa ou

facção, “aliança”, “identificação” a partir de “motivações” e “trocas” específicas de cada agente (HEREDIA & PALMEIRA, 2010). A noção de adesão leva em consideração a complexidade do social, revelando que a “escolha” ou “preferência” das pessoas por determinado político pode se dar através das articulações de sentidos que aos nossos olhos não se relaciona diretamente com “a política”. No caso de Buritis, relatou um morador que nas eleições “ganhava o partido que fizesse a festa mais animada” (CHAVES, 2003) referindo-se a festa dos Ranchões, onde facções ofertam a entrada, bebida, comida e música em amplos galpões que possuem espaço para todos se divertirem e dançar. A percepção de que o Tempo da Política é chegado em Buritis/MG é acompanhado pela promoção de festas, transformando tanto esses eventos em uma manifestação política quanto à política em uma manifestação festeira. Logo, a noção de adesão e tempo da política contribuem para situar nossos olhos nesta complexidade que buscamos vislumbrar.

Em síntese, partimos da ideia de que as Festas em Buritis são rituais da política que entre outras coisas geram adesão, a questão que buscamos compreender é: como opera esta adesão no âmbito das festas em Buritis/MG? Quais sentidos e articulações que ela opera? Assim começamos esmiuçar o jogo político, indagando-se e procurando entender o “complexus” do social, ou seja, “o que está sendo tecidas junto” (MORIN, 2005) com estas articulações, expressões, comportamento, discursos que analisaremos a partir desses eventos. O que percebemos na etnografia de Chaves é que as pessoas que optam por votar em um político estão atentas as suas qualidades pessoais, revelando que um possível caminho para entendermos essa adesão é problematizarmos a noção de “boa pessoa”.

O “bom político” conquista eficácia justamente porque atua segundo o código social vigente do que consiste ser “boa pessoa”. O bom político, como pessoa e não indivíduo estabelece o plano das relações políticas segundo vínculos particulares de solidariedade. Ele atualiza na política a dimensão concreta da pessoa- isto é, da pessoa com sua inscrição social particular. Com o recurso ao campo moral regido pela pessoa enquanto valor, orientado pelo compromisso mútuo, sustenta ideologicamente a assunção de privilégios particulares. A categoria política pessoa atesta a ausência de uma moral pública. (CHAVES, 2003, p.64)

“Boa pessoa” é a expressão usada para se referir ao Prefeito na época da celebração em Buritis/MG. Assim, o prefeito Elizeu carrega a fama de ser conhecido como “político festeiro” e têm o reconhecimento de ser “bom político” e “boa pessoa”

até pelos seus adversários mais ferrenhos, que não deixam de ressaltar: “Boa pessoa, mas péssimo administrador” (CHAVES, 2003, p.99). Christine Chaves esteve atenta durante o dia da celebração para a figura do prefeito Elizeu, que de maneira muito entusiasmada contribuiu para os ânimos da festa.

Partindo das representações sobre o Prefeito Elizeu, principalmente das estórias que são contadas a seu respeito, buscaremos esmiuçar a noção de “boa pessoa”, levando em consideração que esta noção é crucial para entendemos os sentidos dessa política vivida (PEIRANO, 2001). Compreendendo por que em Buritis/MG as pessoas valorizam o político que é “boa pessoa” e porque essa valorização é fundamental para que o voto se expresse em “adesão”, temos como objetivo fazer proliferar o sentido do “fazer política” e “ser político” em Buritis/MG. Nesse sentido estamos menos interessados no problema de que esta “categoria política pessoa atesta a ausência de uma moral pública” (CHAVES, 2003, p. 64), e mais preocupado em entender quais outros valores e significados podemos capturar dessa experiência da política que enfatiza as ideias de “adesão” e de “boa pessoa”. Assim nos distanciamos de algumas afirmações da autora a fim de destacarmos aspectos de sua etnografia que nos permitam olhar por outros olhares as mesmas questões propostas por Chaves: O que a população espera e compreende como o papel e a função do político e da política? Como esta forma de compreender política se relaciona com a expressão “política se faz com festa”? Em síntese e mais uma vez: *O que está em jogo na política de Buritis/MG?*

3.2. Os “do lugar” e os “de fora”, começando a pensar as festividades em Buritis/MG.

A vigésima sétima festa de aniversário realizada na cidade de Buritis pode ser vista como uma grande celebração pública, pois se é a cidade que está fazendo aniversário, será para os moradores que esta grande celebração é dirigida? Quem são os moradores da cidade? São todos os que moram na cidade? Logicamente, sim. Mas existem diversos moradores, visto a existência de uma estratificação social que conforma e cria alguns grupos, segmentos distintos de habitantes. Estes segmentos possuem suas especificidades e histórias diferentes, é o que nos diz Christine Chaves ao abordar a

primeira parte da celebração, a qual corresponde a um Desfile. É nesse desfile (que descreveremos com mais atenção logo abaixo), que a autora percebe a existência de um contraste de pessoas que são identificadas como os “do lugar” e os “de fora”.

Em síntese, “os do lugar” representam aqueles que pertencem às “famílias tradicionais” da cidade, famílias que conviviam anteriormente ao tempo em que a própria cidade não era demograficamente superior à zona rural, a maioria delas viviam nas fazendas, fossem como detentoras da propriedade ou como força trabalhadora. Neste ambiente rural as famílias se relacionavam e compartilhavam valores específicos, possuíam um modo de vida marcado pela solidariedade e dependência em relação aos proprietários de terra até o dia em que foram expulsas e começaram a estabelecerem-se nas periferias da cidade. Esse tempo já anuncia a importância das “festas” para esta população visto que era de costume realizar grandes banquetes para que as pessoas congregassem entre si e estabelece as “alianças” com determinados políticos.

Por outro lado, aqueles que são identificados como os “de fora” correspondem a uma migração mais recente vulgarmente chamada de “Gaúchos”, um grupo de pessoas que possuem suas especificidades em relação ao modo de vida das “famílias tradicionais”. Através da etnografia percebemos que este grupo rapidamente se estabeleceu como elite, visto que anunciaram a modernidade em Buritis através da mecanização da agricultura e de um novo modo de se fazer negócios. O modo de vida dos “Gaúchos” parece não ter se “entrosado” totalmente com o das “famílias tradicionais”, pois ainda neste tempo havendo uma identificação contrastante entre estes atores, a exemplo do espaço próprio que os “de fora” possuíam para festividades, como é o caso do Centro de Tradições Gaúchas-CTG.

Esta diferenciação, marcada pelas categorias nativas “do lugar” e “de fora” será importante para que possamos pensar as pessoas em Buritis. Sendo assim, determinados espaços na cidade, podem representar locais privilegiados ou habitados por cada grupo, marcados por suas formas de caracterizar e atuar no mundo.

3.3. Desfile- Como os rituais da política encenam segregações, hierarquias e distanciamentos da sociedade. Aspectos discutidos a partir da ideia de modernidade encenada no ritual.

A prefeitura se responsabilizou pela organização do Aniversário da Cidade, dividindo-o em três momentos diferentes. O Aniversário se iniciou com o Desfile na região central, com uma pausa para almoço e posteriormente na parte da tarde com um deslocamento para região periférica, em direção a Vila Israel Pinheiro, conhecida vulgarmente como “Vila da Miséria”. No momento noturno a festa teve seu ápice no Ranchão do Geraldinho e no CTG (onde o prefeito esteve). A partir de agora daremos um tratamento mais acurado a cada um destes momentos da festividade em Buritis. Iniciaremos a interpretação com o período da manhã, migraremos posteriormente para o período noturno e retornaremos ao final com a tarde.

O Desfile no período da manhã se iniciou no casario antigo da cidade, seguindo em direção ao novo prédio da prefeitura, que não por acaso estava no mesmo rumo do Distrito Federal (CHAVES, 2003). Na dianteira do desfile, cavaleiros gaúchos carregando as bandeiras do Brasil, Minas Gerais e Buritis, seguidos por outros cavaleiros que representavam os sindicatos. Ao final desta primeira leva, estava um jumento carregando alguns apetrechos cuja simbologia remetia o imaginário dos tropeiros, junto aos apetrechos havia um bolo. O bolo seguiu os tropeiros e um passado histórico seguiu o bolo. Por mais que as velas remetessem a idade do município para os vinte e sete anos, “algo” remeteu historicamente o passado daquele povo para o século XVII, a partir da epopeia bandeirante em terras brasileiras. Andando pelas ruas passou sinhazinhas e mucamas em um carro alegórico cuja representação no olhar de Chaves, era a da família senhorial. Posteriormente um caminhão com um grupo formado pelos mais idosos e representantes das famílias mais ‘notáveis’ da cidade. Um grupo de foliões de reis. Depois crianças fantasiadas com a diversidade: capoeiristas, baianas, rendeiras, agricultores, caipiras, vaqueiros, gauchada. Em seguida a modernidade começa a florescer com a presença de tratores e diversos tipos de instrumentos de produção agrícola, insumos de vacinação, máquinas de agricultura mecanizada. Em seguida aparecem alguns agentes econômicos e políticos representantes desta agricultura modernizada, como a associação comercial e a cooperativas, laticínio. Agências estatais, como a Superintendência de Saúde Animal, Instituto Estadual de Florestas. A partir daqui o desfile finaliza com a passagem das escolas e a banda contratada pela prefeitura. Ao chegar ao novo prédio da prefeitura, o desfile chegou ao fim.

Como podemos perceber nesta síntese do desfile, a festa da política conjugou uma grande quantidade de Coisas (INGOLD, 2012) em sua ritualização. Ou seja, a despeito da apresentação do desfile como um conjunto de “objetos” inertes, as coisas representam os fluxos e linhas que correspondem à construção histórico-social da narrativa do desfile, que em seu momento presente, remetendo-o a um passado longínquo (conectado com as significações do presente etnográfico), cuja maior representação é de acordo com Chaves:

A marcha do desenvolvimento constitui o eixo que amalgama o entrecho do desfile de Aniversário de Buritis e, por conseguinte, confere o sentido histórico de que se nutre a identidade do município (...). No desfile a representação do município se verifica pela dinâmica do desenvolvimento, e daqueles que supostamente o estabeleceram e o impulsionaram: os do lugar e os de fora. Esta lógica, e não mais de uma hierarquia hierocrática inscreve a visibilidade- e a invisibilidade- social dos grupos. (CHAVES, 2003, p.95)

A contraposição entre Urucuaianos e Migrantes está entre algumas das problemáticas levantadas pela autora (CHAVES, 2003), sendo o fluxo migratório parte integrante e importante para a constituição da história da cidade. Este fluxo ocorreu em paralelo com as transformações sociais e econômicas, cuja maior simbologia podemos observar no desfile com os Cavaleiros Gaúchos (migrantes, “de fora”) na dianteira, o carro alegórico onde se encontrava os representantes das famílias tradicionais (urucuaianos, “do lugar”) aqueles que estão na região desde os tempo que viviam as margens do rio Urucuia citado no famoso *Grande Sertão: Veredas*, e ao final quando aparecem os modernos insumos de produção agrícola. A política através do desfile, não só provê recursos, mas aparece aqui enquanto promotora de prestígio e reconhecimento social. O Palanque e o novo prédio da prefeitura, enquanto local de “destaque” e “modernização”, e o desfile enquanto espetáculo público, é a anunciação dos agentes tomados como protagonistas, os instrumentos, um modo de produção, um “ideário desenvolvimentista”:

A idéia motriz, o eixo significativo do desfile encontra-se, portanto, nesta palavra mágica do ideário moderno: desenvolvimento. Ela fornece a unidade de sentido inscrita no desfile como um todo. Confere significado ao processo histórico narrado, na primeira parte do desfile; na segunda, explica o relevo atribuído às inovações tecnológicas e à produção delas decorrente; indica, ainda, o lugar conferido aos grupos sociais definidores da identidade do município. (Chaves, 2003, p.95)

Por mais que não seja o objetivo desta etnografia refletir sobre os sentidos nativos para “desenvolvimento”, podemos observar que o destaque está apontado para a

“modernidade”. Nesse sentido, ao forjar uma identidade a partir destes itens de “destaque” (na qual se encontra também o hall das famílias tradicionais urucaianas), a organização do evento acaba por selecionar e excluir grupos. O desfile enquanto ritual é expressão das relações que se estabelecem nesta sociedade. No contexto de Buritis, o ritual como elaborado no desfile, destaca algumas relações em detrimento de outras (não esqueçamos que a festa de aniversário não se resume ao desfile). Nas palavras da organizadora do evento, secretária da educação e filha do prefeito, o desfile foi pensado da seguinte maneira:

“Essa festa é o seguinte: quando a gente pensou em organizar, a gente pensou em *mostrar para a população o que o nosso município tem hoje* (grifos meus). O que ele tinha antes e o que ele tem hoje. Você, por exemplo, está na cidade, mas você não conheceu o passado da cidade. Eu já conheci um pouco porque eu nasci aqui, sou como se diz, de uma das famílias tradicionais da cidade, daquelas que começaram a criar a cidade. Então eu já conheço, mas nós temos imigrantes, como você viu, nós temos *imigrantes* do Brasil Inteiro. Então nós queremos mostrar para o *povo* o desenvolvimento do município” (CHAVES, 2003, p.95)

A “modernidade” em Buritis parece estar relacionada com “o que nosso município tem hoje”. Sendo, portanto algo de grande “destaque” *para a população*, como é o caso dos instrumentos de produção agrícola. A fala da interlocutora de Christine Chaves indica um distanciamento entre “o que nosso município têm hoje” e a “população”. A narrativa histórica representada no desfile exalta alguns elementos parte de um passado mais distante como também da história recente da cidade (uma elite tradicional), mas chega ao final com “o que tem hoje” sendo necessário mostrar “para a população”. O desfile não só nos conta um pouco de quem o está elaborando, como também nos revela a própria constituição da realidade em questão, que separa e segmenta a população. É interessante observar que esse evento, por mais “seletivo” que seja, (não englobando a todos em sua “marcha rumo ao desenvolvimento”, mas aqueles que o anunciam) tem o poder de mobilizar a população, envolvendo até aqueles que não foram privilegiados pela exaltação.

Neste sentido a organização do Desfile compartimentou espaços e teceu um discurso sobre a modernidade em Buritis agregando elementos históricos voltados a uma ideia de desenvolvimento, excluindo determinados segmentos da população e preparando outros espaços exclusivos para seus agentes políticos como é o caso do Palanque. Sendo espaço privilegiado para o Prefeito e outros políticos, estando acima dos demais,

demonstra uma diferença de posicionamento do político com o público que se encontra para assistir, encenando publicamente uma hierarquia. Ao descrever essa ambientação do prefeito e dos políticos nesse momento da festa, demarcando posicionamentos mais distanciados entre público e representantes, Chaves quer destacar uma postura específica: marcada pela frieza, em seu discurso ele economiza palavras e na maior parte do desfile apenas assisti. A autora também pontua outros distanciamentos necessários num ato público, cuja representação é marcada pela seriedade por parte das autoridades. Enquanto no desfile e os itens da modernidade “marcham” diante dos olhos do público, expressando intervalos existentes entre quem faz a modernidade e quem a assiste. Chaves argumenta com essa descrição que o desfile é a encenação dos distanciamento e hierarquias pela qual a cidade é constituída, no atual momento é a modernidade seus agentes quem dita os rumos da cidade.

3.4. Festa no Ranchão- A importância das Festas para os Políticos e a População- Valores Celebrados na Festividade.

As Festa no Ranchões atualizam a expressão “política se faz com festa”. No "tempo da política" a competição entre facções se dão através da promoção das festas (CHAVES, 2003), a facção que fora deste Tempo não se conforma além do político de destaque e de algumas pessoas em um círculo restrito. É durante o Tempo da Política que essas agregações começam a tomar volume, concentrando diversas pessoas para que começam a aderir. Por isto, neste Tempo as festas são custeadas pelas facções políticas que ofertam a entrada, bebida, comida, música para as pessoas celebrarem. Na noite do aniversário em Buritis, diferente desta conformação foi a prefeitura quem bancou todos os custos da festividade no Ranchão do Geraldinho.

Localizado na Região Central da cidade o “Ranchão do Geraldinho” era a representação do lugar “não familiar”, sendo ambiente incômodo para os moradores da redondeza (CHAVES,2003). Abrigo noturno da instância mais dionisíaca do aniversário da cidade, podemos conhecer algo do seu ambiente a partir das palavras da autora:

O Ranchão do Geraldinho era uma construção rústica, de paredes altas. Consistia basicamente em um amplo salão onde se dispunham nas laterais, mesas e cadeiras, deixando ao centro espaçoso vão livre destinado aos dançarinos. Ao fundo do salão ficava uma espécie de palco em que, tocando nas melhores noites, um conjunto musical animava o ambiente com o ritmo

do forró, do pagode e de seus congêneres. À sua ausência substituíam-a aparelhagem eletrônica, com quase idêntico efeito. (CHAVES, 2003, p.110)

Este é um espaço valorizado pela população. No Ranchão se vê um campo de interação no qual as pessoas se relacionam de maneira descontraída, prezando pelo entusiasmo potencializado com a música, o álcool a alegria. Existe prazer em frequentar este espaço. Na noite da celebração do aniversário da cidade, a Festa foi um espetáculo:

Na noite do primeiro de março, a festa extravasava as paredes do recinto e invadia as ruas adjacentes. Atravessando o estreito corredor, apinhado de gente, tinha-se acesso ao salão. Neste, dispunham-se ao redor das mesas pequenos grupos que, bebendo, conversavam animadamente. (...) Ao fundo do salão, tocava o conjunto musical. Casais empenhavam-se em sacudido bailado, ocupando com seus volteios todo o centro do salão. Alguns, marginando a pista de dança, distraíam-se observando os dançarinos. Por pouco tempo: o movimento tomava conta do ambiente, provocando uma cinestesia nos corpos. (...) O bulício de gente era incessante. Um burburinho acompanhava-o. Fisionomias descontraídas e sorridentes povoavam os rostos. Jogava-se conversa fora. A distração era ocupação de todos, num folgar que era puro encontro. Excepcionalmente, o prefeito não se encontrava presente à festa do ranchão. Disseram que se ocupava com os gaúchos na festa do CTG. No ranchão a festa fazia sucesso. (CHAVES, 2003, p.111).

O Prefeito, enquanto promotor da farra, de maneira inesperada não participou, neste dia foi comungar com os Gaúchos no CTG, incluindo de certa forma os “forasteiros” no circuito das festas da cidade de Buritis (CHAVES, 2003). Se os “de fora” estão em seu espaço de celebração, aqui o interesse é entender o efeito político da festa sob a perspectiva dos “do lugar”, os quais tradicionalmente frequentam estes Ranchões desde antes da redemocratização.

O trecho do livro "Festas da Política" citado acima indica que a despeito da rusticidade do Ranchão, há descontração entre pessoas, vivida na expressão de afetos, assim como há prazer e a alegria de estarem reunidos. Mas, em meio a afetos, prazer e alegria, onde está a política na festa? Tendo em vista este aspecto é interessante a citação de um interlocutor de Chaves, ao falar sobre essas festas: “ganha o partido que tiver a festa mais animada e o político que mais dançar” (CHAVES, 2003, p.107). Em Tempo da Política, o primeiro passo para um candidato é promover um evento, o segundo passo é conseguir multiplicar o entusiasmo e a alegria, contribuindo com a coletividade para que o encontro seja mais animado. Como comenta Senhor Ulisses a respeito do poder dos políticos (CHAVES, 2003, p.112): “O político tem um poder acima de todos, atrair para si a convivência do povo com prazer, alegrias e muita confiança. É esse poder como bom

administrador, como bom amigo e como verdadeiro em suas atitudes. Esse é o fator de maior importância para assegurar para ele a satisfação da massa popular”.

É interessante os valores que o Senhor Ulisses destaca ao falar da atuação de um candidato político: “prazer e alegria”. Por outro lado o poder do político também se encontra na “confiança”, ou seja, nas relações que envolvem proximidade entre pessoas, indicando assim como as relações da política não deixam de serem relações pessoais. Este é um jogo político que se faz com “amizade” “confiança” “proximidade”, aspectos que suscitam a festa e que por sua vez devem ser afirmados nesses momentos festivos da política. O Político mais “poderoso” seguindo as pistas deixadas pelo senhor Ulisses, seria então aquele que consegue gerar mais confiança, alegria e prazer.

Sendo assim, a festas para os políticos é um espaço privilegiado para se apresentarem na corrida eleitoral, por outro lado, a população que adora festividades se reúne e também têm a oportunidade de conhecer ou se aproximar dos candidatos. Diante dessa dinâmica, o bom político é aquele que consegue multiplicar as expectativas das festas: proximidade, prazer vividos em muita dança:

O político na festa é um entre muitos. E mais um no meio do povo, com ele se mistura – embora sem com ele se confundir. Na festa os políticos de Buritis executavam os mesmos passos que o prefeito exibira durante a apresentação dos foliões: um bailado que tecia com os outros uma relação de equivalência e intimidade. Com ironia, certo político local confidenciou a um amigo ser a dança o trabalho braçal que mais realizava (...). No meio do salão, nas festas dos ranchões, os políticos de Buritis faziam política misturando-se, partilhando do prazer e alegria comum. Sua mensagem política não era expressa por palavras ou programas proferidos em palanque, nem se solidificava sob o esteio partidário: era presença corporal na existência coletiva da festa, um a mais que com todos se misturava. O político submetesse nas festas ao seu poder dionisíaco, que desqualifica qualquer forma, qualquer distinção. O próprio despojamento ritual das festas dos ranchões é uma alusão ao despojamento social que elas prefiguram. (CHAVES, 2003, p.112)

O “poder dionisíaco” da festa, vivido em música, a dança e o álcool, se sustenta por gerar uma ruptura com cotidiano da cidade, suas hierarquias e a “normatividade” que são deixadas de lado por um momento. Mas ao mesmo tempo esse aspecto dionisíaco traz a reconstrução de outra coerência para o social, onde novas aproximações são feitas entre pessoas e relações são reafirmadas. Os políticos têm consciência do poder criado pelas festividades, lembremos-nos do caso em que o candidato com certa ironia relata que seu “trabalho braçal” é dançar. Por sua vez a população tem uma percepção aguçada desta

festividade e sabe que vários políticos estarão presentes, por isso imagino que a melhor resposta que alguém poderia dar a esse candidato seria: “não adianta só dançar, têm que dançar bem, só dançar é fácil”. Afinal vimos anteriormente que em Buritis não é suficiente apenas dar uma festa, mas uma festa que mereça ser lembrada. Uma celebração é também um momento de reconstrução do social, ninguém sai de uma festa em Buritis como entrou, a Festa implica diretamente o problema da instituição da sociedade (CASTORIADIS, 2009).

É interessante ver a forma como o político é percebido por Chaves “um entre muitos”, mas com ressalva “embora sem com ele se confundir”. Este aspecto é possível de perceber através do modo como o político e a população interage entre si, pois no ambiente festivo em seu sentido coletivo a importância está na “comunhão de próximos” e não apenas na “autoridade” ou “hierarquia”, deslocando assim as diferenças de “status” em prol de um desempenho da “igualdade”. A autora reconhece que esta é uma igualdade que se performatiza e assim atualiza a condição do “bom político” como “boa pessoa”, e nos deixa ver que a eficácia dessa atuação encontra-se ali delimitada (“embora sem com ele se confundir”).

A população em Buritis irá valorizar neste ambiente aquele político que “é amigo” e não aquele que impõe sua autoridade, mas que demonstra ser próximo e pode-se ter confiança. Por outro lado, não está em jogo diretamente qualquer tipo de favor, pois sendo o ambiente da festa propício para festejar o “bom político” terá que animar a festa como os demais. Festejando com a coletividade em época de campanha eleitoral, o candidato anuncia a disposição para ser alguém próximo, alguém que quando a festa acabar possa com a mesma disposição ser alguém que ajuda em outros momentos menos animados. Nesse sentido, o “bom político” não deixa de ser aquele cuja atuação faz transbordar as hierarquias e ao mesmo tempo sabe gerir esse transbordamento. Para fins desse nosso estudo sobre “As festas da política”, destacamos a relevância de tal fato etnográfico para o entendimento das conexões entre política e relações pessoais. Voltaremos a falar sobre isso

3.5. - Festas na Periferia. Acontecimentos que se organizam a partir de outros elementos, outros protagonistas - Formalidades rituais que expressam outros sentidos criados pelas campanhas eleitorais que por consequência expressam outros sentidos sobre o contexto social de Buritis.

A festa se deslocou, durante à tarde, para a periferia da cidade. Nesse momento, o prefeito se dedicou aos "do lugar" cuja história ele compartilha, visto que o prefeito Elizeu faz parte do *hall* das "famílias tradicionais". É importante acentuar que este espaço identificado como Vila da Miséria, organizado para dar às famílias expulsas do campo um lar, foi obra de Elizeu, que em outro mandato havia distribuído estes espaços para que pudessem recomeçar suas vidas. Seguindo este raciocínio percebemos que ao questionar as pessoas a respeito do Prefeito, Christine Chaves recorrentemente escutava a expressão "Boa Pessoa". Nesse sentido podemos dizer que o Prefeito é "boa pessoa" somente devido a "ajuda" prestada no passado para estas pessoas?

Ao iniciar a festividade na parte da tarde com uma partida de futebol, um mundaréu de gente se reuniu entorno do campo para assistir, como também para circular neste espaço. De acordo com Christine Chaves as pessoas estavam inquietas, os olhares se dispersavam para todas as direções, não havia uma atenção voltada apenas para a partida de futebol, mas uma interação mútua entre as pessoas, que circulavam, sorriam, se encaravam, conversavam e de maneira geral se descontraíam enquanto a partida de futebol estava acontecendo.

Uma mistura variada de homens e mulheres de todas as idades, crianças, jovens e velhos, compunha democraticamente uma multidão heterogênea e irrequieta. Era grande a circulação de pessoas, a profusão de gestos, a diversidade de ritmo nos movimentos e de direção nos olhares. Uma agitação tomava conta de todos, indistintamente. A atenção dividida entre a partida e o movimento circunstante denunciava no público o interesse maior pela própria festa-reunião como acontecimento. (CHAVES, 2003, p.104)

Logo de início Christine Chaves percebe existir um vínculo mais estreito entre as pessoas, certa intimidade pela qual interagem entre si "os de dentro", além da descontração que "tomou conta do lugar" (CHAVES, 2003, p.103). As pessoas iniciaram a celebração se "celebrando", pois a diversão e a descontração não estavam localizadas

apenas no campo de futebol, mas na própria interação proporcionada pelo encontro naquele espaço. Neste sentido, Christine chamará este momento de Festa-Reunião:

Todos faziam a festa. A festa não era mais espetáculo alheio, era realização de todos. A festa tornara-se reunião, a reunião era a festa. Reunião de *pessoas*: indivíduos empíricos concretos, reconhecidos e reconhecíveis no meio social por sua totalidade particular inserida na rede de relações. No cenário vespertino da Festa, as personagens empostadas e prototípicas do desfile deram lugar para a aparente espontaneidade das *pessoas* representando a si mesmas. (CHAVES, 2003, p.105)

A festa enquanto momento partilhado por todos demonstra que não é só a prefeitura que é a instituição central para o acontecimento desta reunião. Se não houvesse a possibilidade de descontração, o divertimento, o lúdico causado pelas próprias pessoas talvez não houvesse a festividade enquanto uma “Reunião de Pessoas”. A Festa Reunião é o encontro de um grupo de próximos, tendo em vista que determinada proximidade é evocada para demonstrar que são todos “amigos” “como se fosse da família”, todos é parte de uma “comunidade”, por isso são “de dentro”. Esta pertença não deixa de expressar certo exercício de cidadania, que se cria em meio ao ritual marcado pela aproximação, um elemento primordial para compreender esta fronteira social pela qual os próprios nativos designam “de dentro”.

A vivência da proximidade se reforça com a expressão de emoções no ambiente deste ritual em Buritis, tal como se vê na ênfase da autora sobre o entusiasmo, a animação criada por gestos, pelo movimento dos corpos, das brincadeiras protagonizadas pelos políticos. Proximidade e expressão de emoções ecoa na forma como estes cidadãos compreendem e vivem a política.

É interessante frisar que a importância das emoções, do afeto (entendido genericamente como "paixões" por certo viés da filosofia clássica) enquanto forma de agenciamento da política sempre foi relegada a um debate marginal no pensamento ocidental, visto que a instância racional e contemplativa foi extremamente valorizada enquanto “virtuosa” em reação aos modos “viciados” que eram vistos na antiguidade nos seios da própria Democracia (PLATÃO, 2014). Percebendo esta problemática, não me distancio muito da crítica que Spinoza faz a este tipo de pensamento e que nos parece primordial para compreendermos o sentido dos afetos no jogo político:

Os filósofos concebem as emoções que combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem serem mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria (...). Concebem os homens efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, tenham escrito uma sátira, e não tenham relativamente à Política concepções que possam ser postas em prática, devendo a Política, tal como a concebem ser tomada por quimera, ou pertencente ao domínio da utopia ou da Idade do Ouro, ou seja, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. (SPINOZA, 1994, p.23)

Expressão e vivência de afetos se destacam como motores dessas festividades. E isto ocorre não apenas na partilha entre aqueles que estão distantes dos cargos de administração do município. Eles se expressam no reconhecimento de qualidades que são fundamentais para um político percorrer certos espaços. Do mesmo modo participam da tessitura da proximidade que permite animar uma festa e também criar vínculos com algum candidato. Sendo assim, devemos ver nessa dimensão afetiva uma das vias por excelência pela qual a política é vivida nesta comunidade. Podemos perceber esta questão nos codinomes associados ao prefeito Elizeu, ao participar com entusiasmo dos eventos no rancho, ele é “o político festeiro”, “bom político”, “boa pessoa”. O que esses codinomes falam sobre essa relação entre política, proximidade e afetos?

Neste dia após a partida de futebol as pessoas se deslocaram para perto de um palco improvisado onde o Prefeito promoveria o espetáculo e uma série de brincadeiras. Ele é o “mestre de cerimônia” e nessa condição aciona sua capacidade de recordar os nomes e entusiasmar a todos a participarem das brincadeiras e se animarem ainda mais:

Finda a partida teve início uma série de “brincadeiras”. Para animá-las e dirigi-las, do alto do palanque improvisado o prefeito tomou do microfone. Em absoluto contraste com sua circunspeção durante a solenidade do desfile, e a economia de palavras que caracterizara sua aparição pública pela manhã, ele demonstrava empolgação, falando com fluência e energia. Embora fosse ele o animador, o foco da atenção dirigia-se para os novos competidores, que rapidamente se sucediam(...)Fazendo gracejos, o prefeito estimulava-os em seu infrutífero empenho em subir no pau-de-sebo. Depois, incitou com pilhérias aqueles que se aventuraram a perseguir um leitão ensebado. Em dado momento, entre sério e galhofeiro, fez o convite para que a “repórter” subisse ao palanque – ou seja, que eu também abandonasse a posição de espectadora. (CHAVES, 2003, p. 104)

O prefeito se encontra em lugar de destaque “alto do palanque”, tem o microfone em suas mãos, todas estas infraestruturas contribuíram para sua interação com demais.

Por mais que seu lugar seja de destaque, a sua atenção é dedicada para as pessoas que participam das brincadeiras. Ele não chama diretamente a atenção para si, mas se insere no circuito de interação dos de dentro, criando aproximação através de práticas que expressam cumplicidade, pertencimento e emoções ao incentivar as brincadeiras, a pilhérias que levam ao riso e ao entusiasmo. . Sua postura carismática, convida todos a brincarem, seu estímulo é para que haja maior entusiasmo nesta celebração, segue assim reafirmando a proximidade com os demais através da profusão de afetos e o reconhecimento de seus interlocutores.

É interessante observar que a forma como o Prefeito interage com estas pessoas é semelhante ao modo como elas próprias interagem entre si, como bem observadas por Christine (CHAVES, 2003, p.64): O “bom político” conquista eficácia justamente porque atua segundo o código social vigente, que orienta o ser “boa pessoa”. O primeiro problema desta assertiva é que é necessário compreender como se constitui uma “boa pessoa”, como se contrói esta qualidade em Buritit? Sendo as pessoas apreendidas através do modo como se opera as relações nesse município, percebemos que mesmo “próximas” elas investem na afirmação dessa proximidade, através do reconhecimento e transmissão de afetos, da celebração do estar junto e da expressão da amizade.

Pode-se afirmar que em Buritit a vivência da política encontra fecundidade ao se basear nessas relações, nas quais a ênfase é a aproximação, que por sua vez não se faz sem a expressão de determinados afetos. A política é experimentada em práticas gerativas (Overing, 1999), onde a “pessoa” e a “proximidade” têm de ser produzidas e/ou reproduzidas cotidianamente para “ser”. Em outras palavras, só se “é” *sendo*.

Marshall Sahlins (1987:xi-xiii) distinguiu dois tipos muito diferentes de ênfase social, que ele designa pelos rótulos “prescritivo” e “performativo”. Povos que enfatizam o prescritivo (bem conhecidos das ciências sociais) são apegados à forma social e à regra institucional, enquanto aqueles que privilegiam o performativo dão prioridade à prática. Entre estes últimos, é o ato que declara a identidade e a inimidade, é o dom que faz o amigo, é a partilha que cria o parentesco. Em outras palavras, a ação apropriada cria a relação, e não o inverso. Há também a questão do afeto. Dada à primazia do performativo, aspectos importantes das relações sociais tornam-se negociáveis, sendo construídos por meio da escolha, do desejo e do interesse (Sahlins 1987: xi-xiii). Tome-se, por exemplo, um homem Piaroa e o filho de sua irmã, que apreciam a companhia um do outro, e freqüentemente caçam juntos; esse relacionamento é tão próximo afetivamente que o homem prefere chamar seu sobrinho adolescente, não de “genro”, mas de

“filho”; este retribui tratando seu sogro potencial de “pai”. (OVERING, 1999, p.89)

Devido a questões cosmológicas deste povo em particular, Overing, ao traçar correlações entre o pensamento antropológico e o pensamento indígena define estes modos performativos de tecer o social de “práticas gerativas”, trazendo a idéia de “fecundidade das relações”, pois elas estão sendo “fecundadas” diariamente entre os Piaroa. Chamamos a atenção para essa idéia de “cultivar relações” que é partilhada tanto por Overing quanto por Sahlins quando tratam da dimensão performativa da vida social. Dessa dimensão se percebe também o lugar dos afetos que moldam as escolhas, os desejos e os interesses. Olhando para situações como essas vividas em Buritis nos questionamos sobre a possibilidade de negar o lugar da afetividade em escolhas e interesses que perpassam a política.

Retornemos ao caso etnográfico em que o Prefeito Elizeu vive junto aos participantes da festividade. O que mais chama atenção não é o fato de ser reconhecido como “boa pessoa”, mas que a todo o momento ele reafirma esta qualidade demonstrando ser próximo aos demais, cultivando com a coletividade esta qualidade. É entre estas e outras que indicamos o momento da apresentação do grupo de foliões do seu Rosa, quando o “político festeiro” descendo do palco improvisado e com toda disposição vai dançar catira com os demais:

Com idêntico espírito, acrescido de certa reverência, anunciou a apresentação do conceituado grupo de folia de reis liderado pelo “seu Rosa”. Enquanto o grupo apresentava “curradeiras” e “catiras”, que compõem o repertório profano da Folia, o prefeito aproveitou para imiscuir-se no bailado com que os foliões enriquecem a sua cantoria. Misturando-se a eles, o prefeito improvisou passos de catira. (CHAVES, 2003, p. 104)

Partindo da noção de que a política em Buritis/MG se vive a partir de *práticas gerativas* (OVERING, 1999) marcadas por expressões de afetos e por um desejo de proximidade, percebemos como o ritual cria e afirma as qualidades da “boa pessoa” ao produzir e se produzir por meio de atos como brincadeiras, danças, pilhérias. Quando anteriormente disse que ninguém “saí de uma festa como entrou” é justamente devido ao fato de que as relações e pessoas estão sendo transformadas, deslocadas, reafirmadas, em um ambiente conformado por atos que celebraram e atualizam aproximações e afetos voltados à intimidade. Outro aspecto significativo é que ao atribuir uma qualidade a

alguém (que o torna "boa pessoa"), as pessoas não estão atribuindo uma essência. Você é enquanto continuar sendo quem você é, o que vale é sua atitude no dia a dia, por isso *ser* alguém é ser uma "boa pessoa", um modo particular de imprimir-se no mundo, que por sua vez, reflete uma ética da proximidade e da intimidade.

Sendo assim percebemos a partir da etnografia de Chaves que o reconhecimento de uma pessoa como político não se baseia fundamentalmente no fato de que ela faça parte de algum partido político, não tratando os consequentes posicionamentos políticos partidários como centrais para a adesão. Sendo o reconhecimento do político dado pelo viés de seus atributos pessoais (CHAVES, 2003) e apreendido através das relações criadas através das "práticas gerativas" (Overing, 1999) vividas nas festas. Práticas como brincadeiras e danças mobilizam diferentes atributos associados a pessoa (nome, trajetória pessoal e familiar, relações familiares estabelecidas no conjunto social, atividade profissional exercida, lugar ocupado no âmbito socioeconômico) e o fazem através da fala no palanque, no corpo que dança e que se aproxima em gestos mais amplos que o simples aperto de mão tão próprios aos políticos em época de campanha. Por meio desses atos e práticas vividos numa festa que visa sublimar hierarquias importantes dessa coletividade (tal como vemos na descrição do Desfile e na própria postura do prefeito durante esse momento) Elizeu se afirma como "bom político" a medida que investe na sua atualização como "boa pessoa".

Nesse sentido quando procuramos as significações de "boa pessoa" observando o modo como o Prefeito vive o ritual, percebemos alguns aspectos que são importantes de serem ressaltados. O primeiro que confirma a idéia de "política de se faz com festa" está na promoção por parte dos políticos de uma festa e de uma série de brincadeiras que geram o espaço propício de interação com a população, possibilitando reafirmar a proximidade com este segmento. Este primeiro aspecto anuncia socialmente a importância que é dado ao lúdico. Seguindo esta linha vemos explicitamente a exaltação da alegria, da animação, da amizade, da demonstração de afeto como formas de gerar uma comunhão entre próximos. A política reatualiza seu sentido com a coletividade demonstrando mais uma vez como é feita: "política se faz com festa".

O segundo aspecto se refere ao fato de que quando o Prefeito é identificado como "político festeiro" percebemos a existência de um contraste com as demais autoridades, que é o caso quando o comparam com o prefeito anterior que era conhecido apenas como

“bom administrador” e não tinha carisma algum com a população (CHAVES, 2003). Ao identificar Elizeu como “político festeiro” a população está atribuindo uma característica própria a uma autoridade política. Afinal a população também é festeira, conseguiram transformar a festividade da tarde com sua infra-estrutura precária em uma verdadeira reunião de pessoas, com uma alta participação e interatividade. Sendo assim ao chamarem “político festeiro” também estão dizendo “ele é político mas é como um de nós, gosta de festas”: este um processo de reconhecimento da população em relação ao candidato.

O terceiro aspecto se encontra na relação entre “bom político” e “boa pessoa” (que também se evidencia nesse reconhecimento do “político festeiro”). A “boa pessoa” é aquela que atualiza valores desta comunidade, pois representa alguém que é próximo, “de dentro”, o qual se pode ter abertura e intimidade, no qual se pode confiar e chamar de amigo: alguém que têm disposição e entusiasmo em ajudar e também para se divertir. O “bom político” nesse sentido é também uma “boa pessoa”, pois o que vemos no ritual é um político que se faz próximo, brinca com as pessoas, têm disposição ao se relacionar com os demais, consegue entusiasmar e transmitir afetos multiplicando ainda mais o sentido dado pela coletividade à festividade. Quando Christine Chaves nos lembra de que a pessoa do político representa a si próprio como provedor de recursos públicos, a autora indica que essa provisão se faz através de “ajuda” e da promoção de festas. Seria errôneo reduzir a sua “bondade” ao fato de “possuir” ou “distribuir” recursos materiais apenas, pois o que vemos nesta festividade é muito mais complexo. Basta estar atento aos relatos que as pessoas fazem do prefeito ao caracterizar suas atitudes: “fez o que nem a própria família faria” ou “ajudou quando mais precisei” (CHAVES, 2003).

Ao distribuir esses recursos o prefeito investe no jogo político a partir de valores importantes dessa comunidade.

As problemáticas que podemos reforçar ao ler a etnografia "Festas da Política" tratam de questões como essas: quando perguntamos *o que está em jogo na política* veremos apenas a reprodução de uma lógica interesseira? Quais os sentidos desses comportamentos baseados na proximidade, o que eles dizem sobre o ser político e sua atividade?

A lógica do interesse afirma que os posicionamentos políticos tradicionais se dão em sua forma pragmática dos “fins justificam os meios” ou pela ideia de “projeto” pela qual se estabelece os meios para se chegar a determinados fins através do “planejamento”

e do “cálculo racional” (escolhendo o indivíduo seus aliados e os favorecendo através do “complexo de Game Of Thrones”: “eu vou ajudar ele, para que depois ele me ajude nisso” ou “farei isso porque lá na frente poderei me aproveitar...”). É uma lógica que acentua o viés da mercantilização das relações (GRAEBER, 2013), pois quando se compreende que o cambio sempre é executado em “troca de algo” estamos reproduzindo a ideia de um livre-mercado. Este tipo de lógica interesseira quando transportada para o campo da política é vulgarmente conhecida como uma forma pragmática por excelência de se fazer política (seja qual ideologia for). A partir dessa perspectiva é comum ouvir que uma das maiores habilidades nesse campo é ser dissimulado, ou seja, saber ocultar suas intenções. O fato é que em Buritis parece ser algo insuportável para alguém tão “maquiavélico” ou guiado somente pela lógica dos interesses se sustentar no campo político.

O “cálculo” ou o “projeto” nesse contexto exige do político investida também em práticas que o tornam alguém (ou seja, “boa pessoa”), você tem que ser *alguém* e demonstrar *quem* você é através de suas atitudes cotidianamente. Ver a política de Buritis descrita por Chaves a partir da perspectiva que assinala as práticas gerativas (Overing, 1990) da proximidade, põe em questão os sentidos da noção de “boa pessoa” representado pelo agente político. Como comenta Christine Chaves percebendo que outros políticos presentes vão na “esteira comportamental” do Prefeito Elizeu:

O verdadeiro sentido da afirmação nativa de que “política se faz é com festa” apresenta-se neste estreito vínculo que na festa o político profissional estabelece com a população. A festa acentua a relação pessoal entre um e os demais. Na Festa de Aniversário de Buritis, à tarde, esta característica realizou-se em benefício do prefeito, com o uso de mediadores com elevado poder simbólico, como as brincadeiras e a folia. Mais importantes, porém, era nele o tom da voz, a espontaneidade do gesto a enunciar familiaridade e apreço. Seu

Exemplo era repetido por outros políticos em meio à população, multiplicando o efeito político da festa. Os demais políticos ali estavam, com todos, no meio de todos, fazendo a política no miúdo, à sombra do prefeito que se deslocava, onipresente, ao som do auto-falante. (CHAVES, 2003, p.107)

O “bom político/boa pessoa” têm eficácia em gerar adesão junto a população. Entre outras coisas as Festas da Política demonstra que pode estar em jogo o “mero prazer de estar junto”. Ter acesso a este campo de práticas gerativas da proximidade pode envolver uma complexidade de aspectos que nos ajudam a entender a noção de “ajuda” mencionada pelos eleitores quando falam de Eliseu. Se esta “ajuda” tem como

recompensa “adesão” ou o “voto” não é devido ao “favor” propriamente dito (aqui traduzido como um tipo de troca interesseira). Sendo “boa pessoa” que “ajuda”, Eliseu demonstra estar aberto a se aproximar e a traduzir a política na linguagem da familiarização e dos afetos que a acompanham. Assim sendo, o que está em jogo nessa ideia de ajuda, tão fundamental na vivência das campanhas eleitorais, é, sobretudo uma abertura para a *aproximação* que entre outras coisas pode representar simplesmente ter a satisfação de dizer para alguém “eu conheço ele” “eu sei *quem* ele é”, “posso dizer que ele é uma boa pessoa”. Nesse sentido, dar e receber ajuda não deixa de ser uma forma de afirmar determinado reconhecimento, seja por parte do político, seja por parte do eleitor.

É assim que percebemos os diferentes significados de um momento que se encerra com o entardecer nas proximidades da Vila da Miséria, quando Christine Chaves (2003, p. 105) nos fala que a celebração perdurou com muita alegria até o seu término, protagonizado por um Festival dos Calouros e a banda Flashdance.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Conforme vimos, a política é feita entre amigos. Isso não significa dizer que todas as pessoas envolvidas nos contextos e acontecimentos da política retratados nessas etnografias estão preocupadas explicitamente com questões relativas ao poder. Nesse sentido, a afirmação “política é feita entre amigos” salienta que são os valores representativos da amizade que importam que tais laços se apresentem como meio significativo de acesso à política, a exemplo das pessoas que através deles procurarão acessar os bens públicos e as relações possíveis de serem encontradas nos organismos burocráticos. Por isso, vale muito mais nestas solenidades políticas gerarem laços de confiança e com entusiasmo proporcionarem a alegria do que reduzirem todas estas expressões a uma finalidade pragmática, estranha e distante destas valorações.

Logo, a amizade se apresenta como um tema de destaque e poderia ser muito mais explorada pelos antropólogos, porque diariamente as pessoas geram estes tipos de relações nestes contextos que entre outras coisas está repleto de sofrimento e histórias tristes para serem contadas. Se por um lado a amizade não deve ser reduzida a política., de outra parte, sendo a política agenciada pela amizade, coloca em jogo nesta esfera a importância que tem a afetividade e o reconhecimento de ser alguém nestes lugares, proporcionando assim uma união capaz de construir o social. Por meio dessa união se cria a possibilidade de fazerem festas da política e muito mais do que uma “luta sindical” resistir epicamente a ofensivas violentas de agentes poderosos que cobiçavam as terras dos trabalhadores rurais destacados por Comerford.

A realização destas uniões por mais entusiasmantes que se mostrem não têm apenas um conteúdo festivo, pois em ambos os casos o sofrimento é vivido através de condições sociais cuja marginalização foi compensada em certa medida pela ajuda daqueles que eram próximos. Por isso, é muito interessante uma antropologia preocupada nestes contextos em ver não só ajuda na política, mas perceber a construção social da ajuda a partir de sua realização cotidiana neste grupos: seja através da vizinha que “fica de olho” nas crianças pequenas para que os adultos possam trabalhar ou os homens que se mobilizam para realização de trabalhos coletivos em suas roças. Nesta seara além dos

pequenos gestos encontramos a palavra amiga que pela simples prosa por alguns momentos é capaz de dissipar todo mal e arrancar poderosas gargalhadas. Diante disso, os amigos compartilham de um status de igualdade que não se reduz ao socioeconômico, pois conforme vimos até um político pode ser amigo. O acúmulo de bens de consumo não importam tanto quanto o bom trato com as pessoas: a convivência real daqueles que valorizam e reconhecem a dignidade e as trajetórias de quem convive de maneira tão próxima que é capaz de gerar transbordamentos através das brincadeiras e das diferentes formas de ajuda. É neste sentido que o bom político ganha seu valor, pois é alguém que potencialmente pode continuar mantendo um bom convívio mesmo num contexto tão afeito à desigualdade, tal como é a política.

Por sua vez, tratar da conexão entre a amizade e a política é tratar de relações pessoais em contextos marcados por diferenciações, desigualdades, sofrimento, lutas específicas e assimetrias diversas que são criadas por estruturas de poder que englobam as dinâmicas mais específicas dessa política. Estas estruturas de poder são destacadas nas etnografias de Chaves e Comerford quando falam dos interesses do mercado via capitalização da terra e de um estado ineficiente porém entusiasta do “desenvolvimento”. Percebemos na contramão de todo progresso estes coletivos de gente e suas famílias que tiveram suas vidas reviradas devido as transformações do mundo rural. Em contrapartida, as relações e os valores dessa convivência acrescentam à vida sofrida da luta redes capazes de gerar um bom viver. Um bom viver criado nos momentos festivos, na ajuda enquanto uma forma de reatualização da amizade, e do status de igualdade que orientam essas relações. Estas práticas, criadoras de respeito, igualdade, amizade e familiarização vistas de uma perspectiva mais ampla sobre estas localidades geram modalidades de cidadania, forma de construção da dignidade social propiciada pelo reconhecimento de ser alguém parte de um grupo em que se compartilha desses valores.

Fazer política, tal como descrito nestas duas etnografias, é prática que se orienta por um entendimento comum sobre a amizade, o lugar da família e das relações entre os próximos, de modo que o envolvimento nessa política (seja através do sucesso destas campanhas ou a eficácia das organizações dos trabalhadores rurais) depende muito da realização destas significações na prática da vida social. Com isso não estou dizendo que as pessoas não deixam de agenciar princípios de poder, de hierarquias e assimetrias a partir da inserção destes aspectos na vivência política. Essa dimensão é mais explicitada quando Chaves e Comerford retratam as experiências de lideranças e do político, a

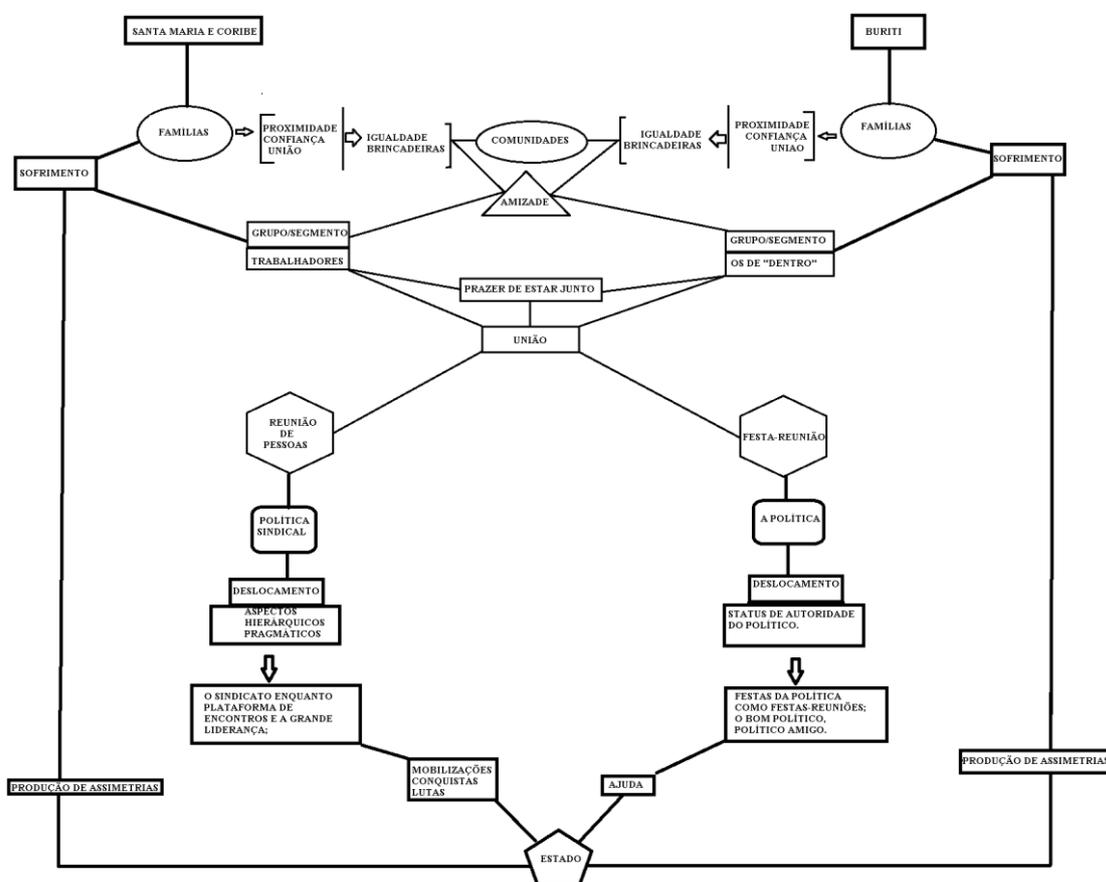
exemplo da liderança sindical que se depara com a intensificação dos momentos de conflito entre os companheiros de luta e investe de modo a "reavivar a paz" por meio de falas, comportamentos e atitudes que conectam a luta às brincadeiras. Encontramos aqui o deslocamento dos aspectos formais das organizações sindicais que são hierárquicos e pragmáticos e que são nivelados na vivência da política que ali se faz no dia a dia.

Do mesmo modo em Buritis, vemos esse deslocamento dos princípios hierárquicos e pragmáticos que participa do jogo político quando a autora reflete sobre status da autoridade do político. O reconhecimento dessa autoridade está associado às práticas aparentemente banais, a exemplo do momento que o político, ao microfone, foi capaz de recordar os nomes das pessoas, fez brincadeiras e distribuiu afeto com aqueles que se encontravam na festa e 'fez o que nem mesmo quem era da família faria'. Neste contexto mesmo diante da marginalização e assimetrias com as quais convivem diariamente, as pessoas sentiram o respeito e proximidade por parte do prefeito que como eles demonstrou ser um amigo.

É um ponto paradoxal e complexo pensar as conexões entre as estruturas de poder hierárquicas e assimétricas da política e os modos locais e cotidianos que orientam essa política vivida. Em alguns casos as pessoas podem desconhecer a dinâmica que move tais estruturas de poder (por exemplo, a existência de um Estado baseado na prerrogativa de zelar pela segurança da ordem social e jurídica protege interesses econômicos desniveladores, selando assim a legitimidade da reprodução de condições sociais assimétricas), embora sintam na pele os efeitos da ordem-progresso estabelecida. Em meio a esses processos, as pessoas continuam a produzir suas comunidades de amigos que entre outras coisas têm o poder de inserir no circuito leviatânico seus companheiros de luta e pessoas de sua confiança.

Tal como se vê quando o bom político utilizou dos recursos públicos para distribuir ajuda seja colchões ou terrenos para que as pessoas possam construir os seus lares. Ou, na política sindical este amigo que viaja para capital e faz reuniões com agentes em diversos lugares, passa ser um importante canal de informações, além de mediador dos trabalhadores junto ao judiciário e até em outros organismos. No caso do bom político em especial percebemos que os bens públicos ao se inserirem na rede de relações da comunidade ganha uma conotação diversa daquela representada pela política pública, pois a sua apropriação vindo de um aparelho burocrático vertical só é gerada através de

relações mais ou menos simétricas. Neste sentido, por mais que estas ajudas não gerem uma melhoria efetiva das condições sociais, pelo menos amenizam os efeitos negativos causados pelas próprias estruturas, sendo esta uma produção específica destas comunidades. Na política sindical encontramos outros rituais como as ocupações, mobilizadas por comunidades via suas lideranças que entre outras coisas afirmam o seu poder e demonstram a força pela união. Estes momentos são emblemáticos, pois representam a quebra com um status, demonstrando que este deve contribuir para as vivências dos amigos e atender as suas demandas. Abaixo uma esquematização simplificada destes aspectos citados:



A conexão entre essas práticas políticas cotidianas e as estruturas de poder estabelecidas coloca em jogo tanto a reprodução de hierarquias e desigualdades quanto as relações simétricas que estas comunidades possam representar através de um certo nivelamento de status. Aqui se destaca um conjunto de relações recíprocas capazes de gerar benefícios para estas pessoas e também *re-atualizarem* determinados modos e operações que fazem parte das próprias estruturas políticas. Compreender estes aspectos com maior profundidade envolveria necessariamente outra dissertação, pois esta é de fato

uma questão complexa que envolve a coexistência de múltiplas realidades sociais e vivências que estão relacionadas e dispostas neste arranjo. Nesse sentido, entendo que um desdobramento fundamental da antropologia da política é compreender o que está em jogo nestas relações e de como estas relações podem de fato construir interesses (e “interesses”), valores, disputas, comunhão e dar sentido a todo este arranjo que tento ilustrar.

Ainda que esta missão seja inviável por hora, não devemos deixar de trazer algumas outras interessantes questões que estes contextos etnográficos nos instigam a pensar: a *boa política*. A partir da interpretação das vivências descritas nestes contextos até que ponto podemos falar da construção de uma boa política? Tecerei algumas considerações antes falar deste aspecto.

Vimos até o momento uma política que é produzida nessas comunidades. O enfoque sobre rituais específicos contribuíram para o entendimento sobre quais valores estas pessoas reforçam em diversos momentos. Encontramos assim uma série de elaborações correspondentes que entre outras coisas implicam uma valoração a partir da família. Neste sentido foi comum encontrar nas falas dos interlocutores de ambos os pesquisadores expressões como “somos como uma família, somos todos amigos”, “como se fosse da família”, “fez o que nem a família faria”, “somos como irmãos” etc. O olhar etnográfico demonstrou que na família existem solidariedades capazes de extrapolar aquelas encontradas entre amigos. Lembremos, da mulher que no lutar para viver dormia com fome para dar de comer aos seus filhos ou de quando na luta do tempo da espingarda priorizava-se o leite das crianças tendo em vista que as colheitas se demonstravam inviáveis. Essas e outras expressam uma capacidade de se dar por outrem representando um aguçamento muito maior daquela que encontramos na “ajuda” -pois pela família vale a pena lutar.

Os olhares etnográficos também relatam casos onde a família sofre com os desmembramentos e experimentam diversas dificuldades seja quando alguém fica impossibilitado de trabalhar devido a problemas de saúde, mortes e até eventuais abandonos. Em diversos casos percebemos a persistência pela manutenção da união da própria família, mulheres assumindo responsabilidades “masculinas” além do apoio viabilizado por familiares próximos, amigos e até políticos. Além disso os mais jovens contribuem nos trabalhos da roça ou ajudam a cuidar do seus irmãos mais novos, as

mulheres ora desempenhando funções domésticas ora trabalhando, homens lutando e até combatendo. Nesse sentido a política como feita no sindicato contribuí não só para conformação do grupo de amigos, mas através dele contribuí para manutenção da própria família e a importante união da comunidade. O bom político ao se inserir nesta rede de relações recíprocas é também um amigo que contribuí para a realização de tal fato, pois ao ajudar famílias é inserido como peça constituinte das relações recíprocas da comunidade.

Partindo desses entendimentos diria que a boa política não é apenas uma forma de relação externa que ajuda: mas é ela mesma a construtora de famílias e comunidades. A boa política enuncia o prazer de estar entre pessoas e nesse sentido produz o bem viver, porque ao ajudar e ser ajudado por laços próximos: viver torna-se uma construção coletiva e solidária. A boa política desta perspectiva coloca em jogo a construção da comunidade enquanto um espaço de próximos a partir da produção de uma rede de solidariedades mobilizadas diariamente enquanto agregado de relações simétricas e recíprocas, cuja amizade e a família é a melhor expressão. Outros delineamentos podem ser extraídos quando na família, por exemplo, encontra-se a efetivação da união capaz de gerar o bem viver, é assim que podemos falar da “mulher amiga” ou do “marido companheiro”. De maneira geral estas conjunturas demonstram que a boa política é uma política feita de amigos para amigos, colocando em jogo através deste apanhado de relações simétricas e recíprocas a construção de uma determinada *humanidade*. Podemos encontrar uma interessante atualização destas significações na filosofia xerensense de Zeca Pagodinho que no segundo milênio deixou para nós sua elaboração de *Ser Humano*⁸:

Quero ver sempre no teu rosto essa felicidade
 O teu sorriso iluminado que me faz tão bem
 O teu astral pra cima já é marca registrada
 Esse teu jeito que não guarda mágoa de ninguém

Essa vontade de quem vai vencer na vida
 Eu tô com Deus e sei que Deus está contigo
 Teu coração não cabe dentro do teu peito
 Que está lotado transbordando de amigos

Você tem sempre uma palavra de consolo
 Fica sem jeito se deixar alguém na mão
 Tá sempre junto e misturado com seu povo
 Fecha com quem está sem lenço e documento

⁸ Zeca Pagodinho- Ser Humano. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZXTtCESS5bE>. Acesso em 29/07/2018.

Na correria você sempre encontra tempo
De demonstrar o que é ser gente de verdade
Sempre buscando o bem da humanidade

É ser humano, é ser humano, é ser humano, ser humano eh
(É ser humano) que sabe chegar pra somar
(É ser humano) não deixa a canoa virar
(É ser humano) na hora que o tempo fechar, ser humano eh
(É ser humano) que tá pro que der e vier
(É ser humano) é tema da minha canção
(É ser humano) eu tenho esperança e fé no ser humano

Estas esquematizações parecem revelar um desejo de comunhão que quer abarcar outras comunidades expandindo-as em uma coletividade cuja amistosidade é a própria finalidade pelo: “bem da humanidade” levar a “luta para todos os trabalhadores do Brasil”. Este sentimento intenso pela expansão dos laços próximos revela a própria estima que se têm pela sua consecução, mesmo que esta afetividade seja irrealizável *para todos* beirando ao delírio as vezes, não devemos deixar de citar seu poder em *afetar* (FAVRET-SAADA, 2005). Diante deste suposto realismo levantado por mim ao denominar delírio esta vontade de “abraçar o mundo”, estão pessoas. Só quem vive de fato a boa política é capaz de anunciá-la ao mundo. Diria que tais elaborações facilmente poderiam ser desconstruídas por um ceticismo que pode *provar* a sua utopicidade, porém lembremos que não estamos tratando de simples epistême sendo esta de fato uma manifestação Política.

Estas questões suscita à reflexão dos chamados movimentos políticos e sociais que adotam as mais diversas bandeiras para determinados fins: seja gênero ou luta de classes. Estariam as pessoas envolvidas nestes movimentos simplesmente por interesses práticos? Até que ponto pode-se dizer que as pessoas estão sendo mobilizadas por uma lógica pragmática apenas, ou além delas, pelo conjunto de afetos que ganham sentido a partir da participação destes coletivos? E mais. Até que ponto poderíamos dizer que as próprias construções simbólicas e acadêmicas adotadas por estes movimentos ganham expressão na prática a partir da “irmandade”, do “companheirismo”, ou seja, de uma certa união que permite transformar estes movimentos em uma plataforma para a *-militância*. Seria possível encontrar desdobramentos da boa política a partir destas tessituras? Estas são indagações que necessitaria de maior tempo para serem elaboradas, no entanto é fático de que amigo é coisa para se guardar no lado *esquerdo* do peito e no seu tempo poderemos

encontrar outros amigos que possam contribuir para a realização de tais empreendimentos:

Amigo é coisa para se guardar
 No lado esquerdo do peito
 Mesmo que o tempo e a distância digam "não"
 Mesmo esquecendo a canção
 O que importa é ouvir
 A voz que vem do coração
 Pois seja o que vier, venha o que vier
 Qualquer dia, amigo, eu volto
 A te encontrar
 Qualquer dia, amigo, a gente vai se encontrar⁹

Sem perder o fôlego e ainda com ânimo para tecer outras argumentações nesses momentos finais, gostaria de tratar de outras texturas apreendidas nestas interpretações. Tratando agora dos aspectos prescritivos, percebemos que o bom administrador não é um bom político e o coordenador sindical não é uma grande liderança. Em ambos estão *peessoas*, mas representadas em maior medida pelos status-funções. Não significa que são “maus” ou distantes simplesmente, porém não edificam com tanta potência a realização da boa política, cumprem os seus papéis. São bons operadores das estruturas, mas não são grandes entusiastas dos deslocamentos do aparelho em função das pessoas. A depender deles o município findaria seu mandato com um slogan do portal transparência e um acerto de contas impecável ou com relatórios bem detalhados descrevendo os processos e problemas relatados nas reuniões sindicais. E isso por si só estaria bom. Nesse sentido diferente daqueles entusiastas da boa política que trabalham a partir de relações simétricas, estes acabam por findar uma atuação mais formalista e por isso mesma distante. Sirvo destas figuras como ponto de partida para traçar delineamentos da tão em voga “má política”. Refiro-me àquela representada pelo político corrupto e político ladrão.

A experiência a brasileira demonstra que estas figuras devem ser distinguidas em certos aspectos. O político corrupto é aquele que poderia representar alguém bom, uma pessoa com boas intenções que realmente sente vontade de fazer uma “boa política”. Mas que ao mudar de status passa a colaborar com interesses outros que não aqueles das pessoas com qual se comprometeu em ajudar. O político corrupto marca o distanciamento

⁹ Milton Nascimento- Canção da América. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fDio3_1AaJ8. Acesso em: 29/07/2018.

e maior aguçamento das assimetrias, pois rompe com as relações próximas e só aparece no Tempo da Política. Devido a ele muito se diz que a política é perigosa, representada por este viés enquanto uma esfera capaz de “mudar” as pessoas. Por isso, muitos grupos optam por mantê-la distante, lembremos do sindicato que não apoiou a candidatura de uma de suas lideranças. Este político se distancia cada vez mais das relações recíprocas, passam a tratar a política como um negócio, ele não é só corrupto mas também corrompe. A adesão passa a ser operada por “ajudas” que marcam muito mais a diferença de status do que a disposição em querer ajudar um amigo.

As pessoas são vistas muito mais como capital político do que como pessoas efetivamente. Estes políticos ao serem eleitos e se distanciarem de suas respectivas localidades, passam a negociar emendas e projetos de lei, favorecendo interesses irresponsáveis para com a coletividade e contribuindo assim para o desnível de condições. Com maior quantidade de recursos disponíveis por parte do político e maior desnivelamento por parte da população, o Tempo da Política paulatinamente perde seu caráter festivo e se transforma no tempo das facções estruturadas pela lógica da adesão e do clientelismo. A disputa e o conflito passam a marcar em maior medida os círculos familiares e comunitários que diante de suas condições específicas abrem mão da amizade e do prazer em estar junto. São muitos os relatos etnográficos da antropologia da política que nos contam uma certa naturalização do conflito quando o assunto é Política.

Por outro lado, o Político Ladrão é aquele que não só é corrupto no sentido de se deixar aliciar pelos interesses irresponsáveis e corromper pessoas visando uma determinada candidatura, mas é aquele que se aproveita de todos recursos públicos disponíveis. Não ajuda ninguém e é capaz de tirar da merenda das crianças para embolsar dinheiro. Devido a estes a política é tida em maior medida como sujeira. Desta perspectiva a política é a própria encarnação mal e fazer política nesse sentido é praticamente cometer uma série de pecados. O político corrupto é o famoso *rouba mas faz*, o político ladrão não faz *só rouba*. Negociar com ele é o mesmo que compor cantigas para belial e aceitar as pesadas consequências em navegar pelos mares do leviatã. Sendo assim, estaríamos tratando da *má política*? Se sim, diria que ela não está encerrada simplesmente no caráter do político, mas efetivamente na produção de instituições cada vez mais verticais que entre outras coisas atendem interesses de uma classe específica e atualizando formas de dominação do Estado além de serem produtoras da desagregação da comunidade. Porém o que as produções da antropologia da política nos ensinam é que enquanto uma

manifestação *específica* da vida social de muitas pessoas longe de ser uma produção maniqueísta, a política *é a política*, por justamente ser um jogo ambíguo, “perigoso” causador de perplexidades e uma série de divergências nas interpretações locais. Nestes termos, a política está além do bem e do mal.

O fato é que muitas destas conjunturas locais seguem sendo produzidas concomitantes a estas forças desniveladoras. O seu poder é possível de ser vislumbrado quando percebemos, por exemplo, o fantasma de Lula rondando os cenários da política nacional quando o assunto era sua possível candidatura. Este senhor tido por muito dos seus inimigos como um ladrão ou um político corrupto parece ainda carregar muito do seu prestígio para com diversos setores da população e por isso o grande temor caso conseguisse efetivamente sair como candidato. Neste sentido percebemos que de certo modo Lula de maneira ambígua consegue atualizar a representação do bom político. Pois para muitos ele “fez o que nenhum político antes dele fez”, ele “ajudou os mais fracos”, distribuiu recursos como ninguém através dos programas sociais e ainda abriu linhas de crédito para as classes menos abastadas- depositou confiança. A sua popularidade teve seu auge quando se utilizou das instituições públicas para ajudar as pessoas. Além disso, vemos em Lula uma pessoa desinibida mesmo quando possuía toda autoridade, pois como todos sabem ele conseguia fazer brincadeiras com todos, provocando risos na plateia e assim transformando os momentos mais solenes em diversão. É emblemático os casos dele tentando explicar para um auditório na África as maravilhas em comer o pato no tucupi ou quando demonstrava ser um assíduo apreciador da cachaça. Por outro lado, Lula não deixava de falar de sua luta e de quando migrou para São Paulo em um Pau-de-Arara ou de quando trabalhou como operário de chão de fábrica em São Bernardo do Campo. Lula mostrava muito mais de sua *pessoa* do que qualquer status poderia representar. Estes aspectos entre outros configura Lula efetivamente como um político próximo da população e por isso um bom político.

Atualmente os escândalos de corrupção envolvendo Lula ganharam um espaço privilegiado na grande mídia dando a entender ser ele um político corrupto. Acontece que mesmo sendo, não parece ser corrupto como os demais, sua imagem ainda parece propiciar a representação de uma pessoa que agora muito mais do que um “condenado” é alguém que *luta* contra as próprias estruturas estatais, representado por um judiciário que efetivamente não parecem ser tão próximo da população. Vale ainda dizer que Lula fez uma boa política, porém vemos que além dela favoreceu outros interesses que re-

atualizam outras assimetrias e nesse sentido não contribuí para a realização máxima da “boa política”. Nesse sentido, valia um tratamento mais acurado destas questões, mas fiquemos por hora limitados a esta elaboração.

Estamos em agosto, o Tempo de Política é chegado e incertezas pairam no ar, ânimos aflorando... Quanta coisa está por vir!

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABÉLÈS, M.; JEUDY, H. Introduction. Em: _____. Dir. *Anthropologie du politique*. Paris: Armand Colin. Pp. 5-24, 1997.

ARENDRT, Hanna. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

AYOUB, Dibe. **Entre jagunços e valentes: família, terra e violência no interior do Paraná**, Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 2016.

BALANDIER, Georges. **Antropología Política**. Barcelona: Casa-Nova, 1969.

BORGES, Antonádia. **Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

CANDEA, Matei. ‘Our division of the universe’: Making a space for the non-political in the anthropology of politics. *Current Anthropology*, vol. 52, n. 3, June de 2011. Pp. 309-334.

CARNEIRO, Ana. **O povo parentes dos Buracos: sistema de prosa e mexida de cozinha**. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. **Janela sobre o CAOS**. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2009.

CHAVES, Christine. **Festas da Política: Uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis/MG)**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Porto: Edições Afrontamento, 1979

COMEFORD, John; BEZERRA, Marcos. **Etnografias da política: uma apresentação da Coleção Antropologia da Política**. *Análise Social*, 207, XLVIII (2º), 2013.

COMERFORD, John Cunha. **Sociabilidades, falas e ritual na construção das organizações camponesas**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

DAINESE, Grazielle, **Chegar ao cerrado mineiro: hospitalidade, política e paixões**. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, PP.341, 2011.

DAINESE, Grazielle. **Desentendimentos entre parentes: variações da intimidade.**

Revista de Antropologia 58 (2), pp.371-389, 2015.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E. **Sistemas Políticos Africanos.** México,

D.F: Universidade Iberoamericana, Universidade Autônoma Metropolitana, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FRAVET-SAADA, Jeanne. **Ser Afetado.** Cadernos de Campo n.13: 155-161, 2005.

GENNEP, Arnol Van. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis: Vozes, 2013

FURGSON, Niall. **Civilização.** São Paulo: Planeta, 2016.

GEERTZ, Clifford. Negara: **O Estado Teatro no Século XIX.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOLDMAN, Márcio. **Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. Etnográfica,** Vol X (1), PP.161-173, 2006.

GRAEBER, David. **Marcel Mauss: Doando.** Tradução: Walisson Pereira Fernandes, 2013. Disponível em: https://pt.protopia.at/wiki/Marcel_Mauss:_Doando. Acesso em: 11/11/2017.

GUEBEL, Claudia. **El mundo de Tita: Rede Sociales, Política y Bar**”. Cuadernos de Antropologia Social: Universidade de Buenos Aires, 1995.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir. **O Voto como Adesão.** Teoria e Cultura, V1/N1, Jan/jun 2006, PP. 35-58, 2006.

HEREDIA, Beatriz; PALMEIRA, Moacir. **Política Ambígua.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à Vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos: Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

KUSCHNIR, Karina. **Antropologia da Política: Uma perspectiva brasileira**. Center for Brazilian Studies, University of Oxford, Working Paper 64, 2005.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmania: um estudo da estrutura social Kachin**. EDUSP: São Paulo, 1996.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no Sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

MAQUIAVEL. **O Príncipe**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 1998.

MORIN, Edgar. **Amor, Poesia, Sabedoria**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MONTESQUIEU, Barão de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

NASCIMENTO, Milton. **Canção da América**. 2013. (4m14s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fDio3_1AaJ8. Acesso em: 29/07/2018.

NUGENT, David. **A companion to the anthropology of politics**. Malden, Mass: Blackwell, 2007.

OVERING, Joana. **Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica**. MANA 5(1): PP. 81-107, 1999.

PAGODINHO, Zeca. Ser Humano. 2015. (3m18s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZXTtCESS5bE>. Acesso em: 29/07/2018.

PEIRANO, Mariza (org.). **O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: EDIPRO, 2014

PITT-RIVERS, Julian. **Un Pueblo de la Sierra: Grazalema**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social e outros escritos**. São Paulo: Cultrix, 2009.

SPENCER, J. **Anthropology, politics and the State**. Democracy and Violence in South Asia. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SCHWARZ, Roberto. **Ao Vencedor as Batatas**. São Paulo: Duas Cidades, 1981

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SPINOZA. **Tratado Político**. São Paulo: Ícone, 1994.

VICENT, Joan. **The anthropology of politics: a reader in ethnography, theory and critique**. Malden Mass, Blacwell: 2011.

_____. **Anthropology and politics: visions, traditions and trends**. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro, Zahar: 1982.

WOLF, Eric. **Parentesco, amizade e relação patrono-cliente em sociedades complexas**. Brasília: DAN/UNB, 2011.