

A dimensão micropolítica das emoções e a (re)organização social indígena Pitaguary (CE)

The micropolitical dimension of emotions and the indigenous social (re)organization Pitaguary (CE)

Cayo Robson Bezerra Gonçalves¹

1. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). **cayo.robson@hotmail.com** <https://orcid.org/0000-0003-4793-951X>

Resumo: Este artigo tem o objetivo de analisar, a partir de pesquisa etnográfica e postura reflexiva, a construção de uma linguagem cultural das emoções e das moralidades entre os indígenas Pitaguary (CE) em um contexto de disputas faccionais internas. Procuo relacionar as emoções em suas diferentes linguagens, como a performática, discursiva e política – dando atenção especial a esta última. As emoções e a política estariam assim estreitamente relacionadas, automodelando as lideranças, suas práticas, performances e agências. A partir de uma perspectiva antropológica processualista, ressalto dinâmicas sociais internas Pitaguary, como o estabelecimento de dois grupos faccionais opostos e o falecimento do então cacique do povo, contribuíram para que a dimensão das emoções funcionasse como canalizadora de um engajamento político. As emoções, portanto, surgiram como importantes dados empíricos para analisar conflitos, alianças e redes entre lideranças. Dessa forma, percebemos como as emoções têm a capacidade de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social, o que Coelho (2010) chama de “micropolítica”. Por fim, levanto a tese de que a constituição, ao longo dos

anos, de “comunidades emocionais” (JIMENO, 2010) é uma forma dos Pitaguary, bem como do movimento indígena, se contraporem ao faccionalismo interno.

Palavras-chave: Faccionalismo; Emoções; Lideranças indígenas; Pitaguary; Ceará.

Abstract: This article aims to analyze, from ethnographic research and a reflexive posture, the construction of a cultural language of emotions and moralities among Pitaguary natives in a context of internal factional disputes. I try to relate the emotions in their different languages, such as performance, discursive and political – giving special attention to the latter. Emotions and politics would thus be closely related, automating leadership, practices, performances, and agencies. From a procedural anthropological perspective, I emphasize how Pitaguary internal social dynamics, such as the establishment of two opposing factional groups and the demise of the then cacique of the people, contributed to the dimension of emotions functioning as a channel for political engagement. Emotions, therefore, have emerged as important empirical data for analyzing conflicts, alliances and networks among leaders. In this way, we perceive how emotions have the capacity to update, in the subjective experience of individuals, macro-level aspects of social organization, what Coelho (2010) calls “micropolitics”. Finally, I argue that the constitution over the years of “emotional communities” (JIMENO, 2010) is a way for the Pitaguary, as well as the indigenous movement, to oppose internal factionalism.

Keywords: Factionalism; Emotions; Indigenous leaderships; Pitaguary; Ceará.

Introdução

Durante minha pesquisa de mestrado sobre a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE), foi comum os interlocutores expressarem sentimentos de medo, raiva e vergonha diante da situação política e social que estavam passando. Se, no início, não imaginei que fosse trabalhar com a dimensão das emoções, no decorrer da etnografia percebi que constituíam importantes dados empíricos. Além disso, é importante salientar como eu, antropólogo, não estava isento de uma linguagem das emoções que se

desenvolvia naquela “arena social” (SWARTZ, 1968; LEWELLEN, 2003)¹. Dessa forma, metodologicamente falando, foi necessário manter uma postura reflexiva no processo de pesquisa, como problematizar o movimento de entrada ou inserção (*entering*) do pesquisador em um campo socialmente conturbado pelas disputas internas (RABINOW, 1977; BERREMAN, 1975; BARATA, 1993) e pelos discursos emocionais.

Compartilho a perspectiva de Michelle Rosaldo (1984), a qual compreende os sentimentos como práticas sociais, estruturadas pelas formas de compreensão e concepção do corpo, do afeto e da pessoa, estas por sua vez culturalmente definidas. Apreendo a linguagem emocional nos termos de Jimeno (2010), ou seja não apenas como um sentimento, uma categoria natural ou uma resposta instintiva, mas sim como um veículo para as relações sociais e também um juízo sobre o mundo.

Abu-Lughod e Lutz (1990) destacam que os discursos culturais sobre as emoções podem ser um dos instrumentos mais poderosos para dominação, reforçando relações de poder entre grupos sociais (*apud* LUTZ, 2012). Desse modo, elas desenvolvem uma forma de analisar as emoções que chamam de “contextualismo”. Baseadas na noção foucaultiana de discurso, as autoras defendem que a existência de discursos emocionais e discursos sobre as emoções só podem ser analisados levando em consideração o contexto em que emergem. Articular emoções e discurso, faz com que as autoras insiram seu problema dentro de uma questão de “micropolítica”. Nesse sentido, acredito na “existência de uma dimensão micropolítica das emoções, ou seja, a capacidade que as emoções têm de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social” (COELHO, 2010, p. 266). É baseado nesta proposta que trago a categoria das emoções para meu trabalho de campo entre os Pitaguary. Ou seja, saio da dicotomia entre as dimensões racional e irracional

1. Tomo a concepção processualista de “arena”, como unidade de análise para delimitar qualquer área onde interações políticas (mas não apenas) acontecem. Este conceito permite um melhor enquadramento entre o objeto de investigação e os fatores que o vinculam a uma unidade social mais abrangente (OLIVEIRA FILHO, 1977) - como o estado do Ceará, a região nordestina ou mesmo o Estado Nacional.

das práticas sociais e, com isso, tento perceber como as emoções se inserem no campo político (GOODWIN, 2001)².

Percebo assim que,

a sensibilização emocional faz parte inerente da vida política e da maioria dos discursos de protesto, dispondo-se a constituir vínculos de solidariedade, lealdade e articulação entre os membros dos movimentos sociais, sem deixar de angariar apoio através de sentimentos de compaixão, raiva e solidariedade entre as pessoas que assistem à uma manifestação (GOODWIN ET AL, 2001:15 *apud* VALLE, 2017).

Não há discurso público sem performance de alguma natureza, bem como toda performance supõe um discurso subliminar e invisível. Destaco isso para chamar atenção do leitor que tanto eu quanto meus interlocutores estávamos performando discursos e emoções, principalmente quando nos detínhamos a conversar sobre o faccionalismo local. Esses discursos emocionais tinham objetivos bem claros – o de construir uma representação positiva de si em contraste com uma representação negativa do grupo oposto. Schechner (1986) afirma que existem emoções básicas facilmente identificáveis (e empáticas) independente do contexto relacional. Isso porque essas expressões emocionais, digamos assim, ultrapassam a dimensão verbal e se constituem a partir de expressões faciais, a entonação da voz, a postura corporal, o grau de importância ou desprezo que o sujeito confere a uma determinada frase, etc.

Quando perguntava aos meus interlocutores, lideranças “tradicionais”, sobre o faccionalismo Pitaguary, muitos expressavam sentimentos que iam da tristeza à raiva, passando pelo rancor, mágoa, entre outros. Ou seja, os discursos que eram construídos sobre os conflitos internos eram bastante negativos e voltados à momentos e pessoas específicas. Em relação às pessoas, algumas

2. Além disso, outra dicotomia que a antropologia das emoções tenta ultrapassar, e que considero de suma importância, é entre indivíduo e sociedade (ou subjetividade e cultura), vendo-as então como duas dimensões intercambiáveis.

lideranças (geralmente do grupo contrário) eram responsabilizadas pela situação de instabilidade e de tensão.

As performances desenvolvidas pelos indígenas durante assuntos delicados abordados em conversas comigo, antropólogo, estavam mais para um discurso emocional mobilizador do que para uma postura estritamente calculista e instrumental. O que chamo de discurso emocional mobilizador, tem a ver com uma atitude (corporal, verbal, etc.) marcada por uma forte carga emocional. Contudo, chamo de intencional porque não era uma expressão subjetiva gratuita, no sentido de desprezenciosa. As emoções eram evocativas de moralidades e tinham o objetivo de provocar em mim empatia com as representações sociais de quem discursava. Os sentimentos de tristeza, raiva, desprezo, etc., pelo grupo oposto ficavam evidentes não apenas nas falas, mas nos corpos. Eles eram performatizados. É nesse sentido que reitero que a dimensão das emoções e da política podem convergir.

Quando eu conversava com algumas “lideranças tradicionais” das quais eu tinha desenvolvido uma maior proximidade emocional, sobre a necessidade de conversar com o grupo divergente e suas lideranças elas não chegavam a questionar minha intenção – para minha surpresa. Mas em seguida complementavam dizendo coisas como: “por mim, tudo bem, mas talvez liderança x ou y não veja isso com bons olhos”. Eles também me orientavam a ter diversos “cuidados”, tais como: “não deixe ele saber que você conhece a gente”, “cuidado com pessoas ligadas a ele” ou mesmo recomendando ter cuidado com minha própria segurança.

Organização sócio-política e conflitos internos Pitaguary

A partir do final da década de 1980, os Pitaguary passaram a se organizar social e politicamente em dois municípios da região metropolitana de Fortaleza (Ceará): Maracanaú e Pacatuba, distantes cerca de 25 km da capital. Em termos de sua organização social, os Pitaguary conformam quatro aldeias: Santo Antônio do Pitaguary, Horto e Olho D’Água (no município de Maracanaú) e Munguba (em Pacatuba), todas localizadas dentro da Terra

Indígena (TI) Pitaguary. A TI Pitaguary abrange 1.727,86 hectares. Foi identificada pela FUNAI em 1997³, delimitada no ano de 2000⁴ e declarada em 2006⁵. Apesar disso, os índios ainda aguardam a conclusão do processo, mesmo após 20 anos do início da regularização da TI que, diga-se de passagem, é um dos mais avançados dentre as terras indígenas do Ceará. De acordo com dados populacionais das etnias cadastradas no SIASI (SISTEMA DE INFORMAÇÃO DA ATENÇÃO À SAÚDE INDÍGENA) em 2013, a população Pitaguary era de 3.372 indivíduos. Atualmente, esse número gira em torno de aproximadamente 4.500 índios. Este é o segundo maior número populacional de indígenas por etnia no Ceará, ficando atrás somente dos Tapeba (aproximadamente 6.400 pessoas).

No início de 2016, o primeiro e único cacique Pitaguary pós-emergência étnica (Daniel) faleceu, dando origem a uma disputa pelo cacicado que resultou na formação de dois grupos em oposição. Assim, a conjuntura política interna do povo se reconfigurou explicitamente na sua dimensão faccionalizada.

O enteado do falecido cacique, Manoel, alegou sua “hereditariedade” para assumir o cacicado e o vem exercendo na contramão da opinião de boa parte da população que compõe o povo. Ele não é reconhecido como “liderança legítima” por muitos índios. Visando estabelecer uma “frente de coalizão” ao cacicado do Manoel, o pajé Barbosa elegeu outros quatro caciques: Madalena, Cláudia, Maurício e João Paulo (Kauã) – cerca de quatro meses após o falecimento de Daniel e da autointitulação de Manoel. Apesar das antigas discordâncias e conflitos que outrora existiram entre esses quatro caciques, atualmente eles parecem estar “unidos” sob o objetivo de “reintegrar o povo”. Essas quatro

3. Referência: Processo FUNAI/BSB/2671/98. Resumo do relatório disponível no Diário Oficial do Estado do Ceará (SÉRIE 2; ANO III; Nº 171; Fortaleza, 05 DE SETEMBRO DE 2000). Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/5473082/pg-51-caderno-unico-diario-oficial-do-estado-do-ceara-doece-de-05-09-2000/pdfView>. Acesso em: 01 mai. 2020.

4. Disponível no Diário Oficial da União (DOU) - Ano CXXXVIII; N:128-E; Brasília - DF, quarta-feira 5 de julho de 2000. Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=05/07/2000&jornal=1&pagina=1&totalArquivos=79>. Acesso em: 01 mai. 2020.

5. Portaria MJ nº 2.366, de 15/12/2006. Resumo da portaria. Disponível em: https://www.normas-brasil.com.br/norma/portaria-2366-2006_198383.html. Acesso em: 01 mai. 2020.

lideranças nomeadas como caciques pelo pajé são atores históricos do movimento indígena no estado, enquanto, por seu turno, Manoel não é reconhecido como “liderança legítima” pelos sujeitos que compõem essa luta ao nível estadual. Existe, dessa forma, uma tentativa de Manoel de deslegitimar não apenas as quatro lideranças que o contrapõem ao posto de cacique Pitaguary (através de inúmeras acusações), mas também articular críticas ao próprio movimento indígena no Ceará (como sendo uma panelinha fechada que traz lucros apenas aos “seus”).

Portanto, atualmente existem duas facções (ou grupos, como eles geralmente se referem) em confronto: de um lado o grupo do cacique Manoel e de outro o grupo dos outros quatro caciques (CLÁUDIA, MAURÍCIO, MADALENA E KAUÃ). Em diversas ocasiões, ouvi os próprios indígenas se referirem aos grupos em oposição como “facções”. Porém, recorrentemente, os quatro caciques se referiam ao “grupo do Manoel”, enquanto se autoatribuíam a categoria de “grupo das lideranças legítimas” ou “tradicional”.

No entanto, o faccionalismo Pitaguary é situacional, o que significa que até as lideranças que compõem o grupo “tradicional” já tiveram conflitos entre si, e também – em determinados momentos – tiveram uma personalidade “dissidente”. Pensar em “oposição”/“oposicionista” expressa toda a fluidez do contexto, sem significar uma posição estática. Dito de outra forma, a oposição pode ser algo temporário (a algo ou alguém), podendo ser revertida a qualquer momento. Por conta desses elementos, considero o faccionalismo como um fenômeno dinâmico.

Neste contexto, as emoções funcionaram como canalizadoras de um engajamento político (VALLE, 2017; JIMENO; 2010; JASPER, 2013) à medida em que esses indígenas, que outrora se sentiram “abandonados” pelas lideranças ou pelo movimento indígena estadual, foram se engajando na mobilização encabeçada pelos líderes do grupo divergente, com a promessa de uma mudança política ampla para o povo Pitaguary. Isto corrobora a constatação de que as emoções influenciam cultural e socialmente a automodelação tanto de lideranças quanto de suas práticas sociopolíticas. Da mesma forma, este processo serve como pano de fundo empírico para refletir sobre como as emoções são

peças-chave para a formação e estruturação da ação coletiva, pois sentimentos tais como raiva, indignação, esperança, solidariedade são impulsionadores de mobilização. A dimensão das emoções ajudaria, dessa forma, na estruturação de uma identidade comum (YANG, 2007) gerando empatia entre sujeitos. De acordo com Tarrow (2011), as lideranças de um movimento ou grupo simbolicamente carregam mensagens para obter apoio de seguidores e congregar pessoas em torno de uma pauta compartilhada.

A linguagem emocional na representação das disputas faccionais

O período em que ingressei no mestrado coincidiu com o falecimento do cacique Daniel. Dessa forma, logo nas primeiras idas a campo me deparei com a construção cultural das emoções a respeito da trajetória de vida do cacique. Segundo os indígenas, ele vinha em um processo definido como “depressivo”, justificado por sentimentos como o de ingratidão, tristeza, desrespeito, etc.

Notei que o reconhecimento que Daniel tinha fora dos Pitaguary, entre o movimento indígena, não era similar ao que tinha internamente. Isso porque, ao que tudo indica, essa sua autoridade real e simbólica (atribuída à imagem do cacique) foi sendo desestruturada dentro da etnia. A personalidade de Daniel não era autoritária ou mesmo impositiva, o que contribuiu para que algumas de suas vontades e decisões fossem desconsideradas. As disputas faccionais internas dos Pitaguary abalavam muito ele, que tentava mediar as partes e não tomar partido entre nenhuma. Por ter essa característica pessoal de gostar mais do diálogo do que da imposição, ele foi sendo desrespeitado ou, como dizem alguns indígenas, “foi perdendo a moral” ou o “respeito”. Tal assertiva é significativa porque, primeiramente, nos leva a refletir que essa autoridade (ou moral) foi sendo perdida com o tempo, ou seja, era algo que Daniel possuía no começo do movimento. Essas categorias podem ser vistas como sinônimas, em tal contexto, de “força”. O que também indica que esse “respeito” ou “moral” pode ser construído, projetado. Assim, alguns discursos indicam que com o tempo ele foi “deixando tudo correr frouxo” ou mesmo que “foi deixando de se importar”. Para muitos indígenas, faltou “pulso firme” ao cacique.

Nos últimos anos de sua vida, Daniel vinha se queixando muito da ingratidão do movimento indígena, não de pessoas específicas mas da própria “luta”. Quero dizer com isso que, apesar de ter dedicado boa parte de sua trajetória à causa indígena e aos Pitaguary, ele não se sentia reconhecido como tal (justamente por conta dos problemas internos Pitaguary). Lembremos também que em mais de duas décadas à frente da mobilização étnica no Ceará e como cacique Pitaguary, ele não conseguiu ver seu território regularizado (homologado).

O movimento indígena tinha uma dupla conotação na vida do cacique Daniel: prazer e desgostos. Como ele esteve presente e constituiu o início do movimento cearense, tinha uma ligação emocional e pessoal com essa luta. É inegável que seus amigos mais próximos eram outros indígenas que estiveram com ele durante esse processo, a exemplo dos caciques Tremembé e Kanindé: respectivamente, João Venâncio e Sotero. Ou mesmo lideranças Pitaguary que estiveram ao seu lado durante esse período, como Madalena, pajé Barbosa, entre outros. Portanto, da mesma maneira que o movimento era motivo de desgostos, era nele que Daniel se apoiava para conversar com seus amigos ou para tirar o peso das dificuldades de sua vida privada.

Com os discursos emocionais que cercavam a trajetória de Daniel, comeci a perceber que essa dimensão também era recorrentemente acionada para representar as disputas faccionais. A partir das falas, conversas e entrevistas que tive com lideranças Pitaguary, identifiquei sentimentos e emoções suscitados em algumas lideranças pela atual situação social em que o povo se encontrava e também, mais especificamente, sobre o grupo divergente e seus líderes. É possível apreender que estamos lidando com a esfera de uma linguagem cultural das emoções e das moralidades: a raiva, o rancor, a agressividade; o medo x a coragem; o orgulho x a vergonha; o bom x o mau; o certo x o errado; a honradez x a “safadeza”; ter ou não ter caráter (“vergonha na cara”), etc. Com essas categorias, quero demonstrar como os sentimentos estão articulados. Discursos que exaltavam a raiva, a agressividade, eram contextualizados a partir de situações de medo. Da mesma forma, a dimensão moral dos valores (como ter ou não honra, caráter, etc.) era acionada para explicar as tensões Pitaguary.

Essa linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói uma versão compartilhada de acontecimentos de conflito, “e serve de alicerce para uma ética do reconhecimento e para ações de protesto e de reparação, visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social” (JIMENO, 2010, p. 99). A natureza emocional dessas categorias tornam possíveis a construção de vínculos de identidade e reconhecimento entre aqueles que as experimentam. A forma como eram relatados para mim, também significavam que eles tentavam me incluir nessa “ética do reconhecimento”, onde eu me sentisse moralmente inclinado às suas experiências e indignações frente as disputas faccionais. Havia uma tentativa de tornar público e evidente esse “sofrimento”, essa “raiva”.

Para Werneck (2013), toda sociologia (ou antropologia) moral é uma sociologia da agência. O que ressaltado é uma “agência moral”, ou a capacidade dos atores sociais de julgar a depender de seus interesses e situações. Semelhante ao modo como aconteceu com Sheila Brasileiro (1996) quando estava pesquisando o contexto faccional do povo indígena Kiriri, eu também percebi que as lideranças Pitaguary se satisfaziam em contar detalhes e “pequenos dramas” dos conflitos internos, ressaltando o que acirrava tais conflitos e suas impressões sobre porque achavam que seu cotidiano e relações tinham chegado àquela situação; ouvi muitas falas e relatos regados de elementos desqualificadores do grupo oposto. Contudo, mesmo assim, reparei que os dois grupos faccionais Pitaguary formulavam e representavam, em seus discursos, uma imagem idealizada de unidade, tal como também aconteceu entre os Truká (BATISTA, 2005).

Um dos interlocutores ressaltou a falta de caráter e o egoísmo como elementos que aprofundaram a crise política e social que os Pitaguary estavam enfrentando. Há uma tentativa, portanto, de estabelecer um limite que transpareça as razões para um grupo ser moralmente superior ao outro. As próprias categorias de “lideranças tradicionais/legítimas” e “lideranças dissidentes/oposicionistas” são melhor compreendidas a partir dessa dimensão emocional, moral e política. Elas fazem parte de uma constante construção de um discurso ideológico e, portanto, tem o objetivo de estabelecer diferenciações sociais e valorativas.

Assim, aparece o “medo” como elemento de uma linguagem cultural das emoções, usado principalmente pelo grupo das “lideranças tradicionais” Pitaguary, a fim de caracterizar seus sentimentos a respeito da situação atual. Ao acionarem esse elemento, representam os membros e lideranças do grupo antagonista como pessoas que “quebraram a tranquilidade” ou mudaram negativamente a dinâmica social que existia no povo indígena e nas aldeias Pitaguary. É fato que as disputas faccionais atingiram, nos anos de 2016 e 2017, um nível até então não presenciado na etnia, no entanto essa “calma” que idealmente existia em um período anterior é uma ideia bastante relativa, senão ilusória – como já indicou Magalhães (2007).

Outro sentimento que merece ser ressaltado, pois ele é mobilizado pelos próprios indígenas nos relatos e apreensões sobre o contexto sociopolítico é a “vergonha” (pelas brigas, pelas atitudes de certas lideranças, etc). Todos esses elementos conformam uma cultura emotiva, caracterizada como um lugar de pertença e realização de projetos, mas também como um lugar de medos, acusações, envergonhamentos (BARBOSA, 2017).

Os conceitos de honra e vergonha foram impulsionados na antropologia a partir das pesquisas inaugurais de J. G. Peristiany e J. Pitt-Rivers durante a década de 1960. Na introdução do livro clássico “Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas” (1971), Peristiany explica que “[...] o par honra/vergonha faz parte do sistema de regras de conduta ou de regulamentos sociais comum a todas as sociedades. Honra e vergonha seriam dois pólos da valorização social que implica a hierarquização dos indivíduos. São universais, todas as sociedades teriam suas formas de honra e vergonha” (ROHDEN, 2006, p. 103). A vergonha apareceu, assim, como um dado com uma clara relação com as moralidades.

A vergonha é respectivamente social e individual, sendo uma emoção consciente e dolorosa da crise. Para Koury (2016, p. 07),

a vergonha então seria a emoção basilar da conformação social, - originada de configurações morais produzidas no encontro de culturas subjetivas que informam uma cultura emotiva objetificada no momento de um encontro

ou ação coletiva (nós) consequente e desejante, - com vista à consecução de projeto coletivo e individual.

Este contexto social cria um ambiente propício para a disseminação de boatos, fofocas e acusações (GLUCKMAN, 1963; FONSECA, 2004). Dessa forma, é importante delinear-mos teoricamente o que cada categoria significa. Para Cláudia Fonseca, “a fofoca envolve, pois, o relato de fatos reais ou imaginados sobre o comportamento alheio” (FONSECA, 2004, p. 23). Norbert Elias (2000), forneceu importantes *insights* sobre o tema em seu livro “Estabelecidos e *Outsiders*”. Desse estudo feito por volta da década de 1960, Elias tenta compreender como “um grupo de pessoas é capaz de monopolizar as oportunidades de poder e utilizá-las para marginalizar e estigmatizar membros de outro grupo muito semelhante (por exemplo, através do poderoso instrumento da fofoca)” (ELIAS, 2000, p. 13). Entre os Pitaguary estava ocorrendo um processo semelhante, na medida em que as lideranças que se autoatribuíam como “legítimas” (ou seja, estabelecidas), foram confrontadas com a inserção no jogo político de lideranças “da oposição” (*outsiders*, visto que não compartilhavam dos mesmos espaços políticos, como o movimento indígena). Assim, os Pitaguary utilizaram a fofoca, os boatos, os rumores e as versões como mecanismos estratégicos para depreciar o grupo contrário. Para Elias, fofoca se define como “[...] informações mais ou menos depreciativas sobre terceiros, transmitidas por duas ou mais pessoas umas às outras [...]. A fofoca, em outras palavras, não é um fenômeno independente. O que é digno dele depende das normas e crenças coletivas e das relações comunitárias” (ELIAS, 2000, p. 121).

A fofoca depreciativa parece estabelecer um afastamento simbólico dos que enunciam àqueles que são alvos dos comentários, bem como a valorização de si e só seu valor pessoal/grupal em contraste com os valores do grupo que cometeu o ato “condenável” e “narratizável” (OLIVEIRA, 2010). Parece, assim, que Elias (2000) toma como sinônimas as categorias de fofoca e de rumor. Contudo, acrescento nuances de diferenças (de conteúdo, motivações e dimensões) entre as duas, tais como: enquanto a fofoca se debruça sobre acontecimentos pessoais de terceiros, interessando então a um grupo restrito de pessoas, os boatos parecem estar mais relacionados a narratividades sobre fatos

e situações que envolvem um maior número de pessoas e têm uma circulação mais abrangente. Contudo, como as duas são construções narrativas, estão passíveis a acréscimos ou decréscimos em seus conteúdos, dependendo de quem narra, onde narra e para quem narra – não correspondendo, necessariamente, à literalidade dos fatos. Ademais, para Simmel (2009), o segredo consiste em uma ocultação consciente e voluntária de algo ou mesmo uma dissimulação de certas realidades, comum nas relações entre duas pessoas ou grupos.

Dessa forma, ressalto que podemos explorar a dimensão da fofoca e do segredo como uma dimensão prática que expressa e define comportamentos morais/culturais específico de uma comunidade (seus medos, tensões, conflitos, expectativas etc.) (EPSTEIN, 1969).

Política, gênero e emoções

Ainda no lastro da dimensão emocional, outra questão que tentei apreender durante minha etnografia foi a relação entre política, gênero e emoções. No conflito que tem se desenrolado entre os Pitaguary, a partir da consolidação e fortalecimento do grupo opositor frente aos quatro demais caciques e suas redes de influência, é nítido como a problemática de gênero passou a dar tom na questão. A aldeia Santo Antônio dos Pitaguary concentra o maior clima de tensão, pois lá é onde mora o cacique opositor (MANOEL), além das duas mulheres caciques indicadas pelo pajé Barbosa: Cláudia e Madalena. Mas ali também vive Ceíça. Temos, assim, três das mais importantes lideranças do povo Pitaguary (e do Ceará) ocupando a mesma aldeia e fazendo oposição ao cacique do outro grupo.

Destaquei anteriormente que Lutz (1990) relaciona as emoções com as relações de poder e controle. Contudo, a autora adiciona um terceiro elemento e forma uma tríade conceitual que marca os estudos de antropologia das emoções durante a década de 1990: o gênero, na medida em que “qualquer discurso sobre emoção é também, ao menos implicitamente, um discurso sobre gênero” (Lutz *apud* COELHO, 2010, p. 268). A violência de gênero na aldeia Santo Antônio está muito presente, chegando, até mesmo, ao ponto de recorrentes tentativas de homicídio contra lideranças mulheres.

Como bem salienta Simonian (2009, p. 05), “mesmo que de modo velado e/ou independentemente de participação em contextos institucionais ou quase institucionais como facções, associações, partidos, Estado, as mulheres têm integrado os processos organizativos do fazer política”. De acordo com a antropóloga, a agência feminina (inclusive indígena) na política não é recente e luta contra diversas barreiras: culturais, socioeconômicas, opressão, violência, etc. Apesar disso,

a importância do papel político das mulheres tem sido essencial, pois não só decidem acerca de estratégias importantes para suas famílias e sociedades mais amplas, como influenciam irmãos, pais, maridos e filhos nas questões políticas de suas competências” (SIMONIAN, 2009, p. 06).

Vejamos duas falas que abordam diretamente a questão de gênero. O primeiro trecho de entrevista traz uma perspectiva mais ampla do movimento indígena, enquanto a segunda fala se refere de um modo mais particular aos Pitaguary.

Cayo: E aí como é que tu vê a atuação das mulheres no movimento indígena?
Ceição: Olha, sempre teve! Essa representatividade... Por exemplo, dona Mazé, dona Teresa... Tinham umas mulheres lá nos Tremembé muito fortes. Lá nos Pitaguary vem a Madalena. Nos Tapeba vem a dona Raimunda, a pajé. Então sempre teve essa representatividade e muito forte de se pronunciar, de se colocar, de fazer essa luta realmente pela terra. Não uma questão específica de discutir políticas para as mulheres. Mas de discutir um território pra todo o povo. [...] Essa questão de especificar, de dar visibilidade, vem a partir da criação do departamento de mulheres indígenas da APOINME que foi em 2006. Esse que eu fui coordenadora. Aí vem mais essa discussão mais política de ter paridade na representatividade [...]. Porque a luta das mulheres é mais nos bastidores, mais na base, mais de organização da aldeia, de organização da parte escolar, da parte de saúde... [...] As mulheres indígenas ainda vai timidamente, porque essa discussão do

aborto e da independência não é discutido como um tema principal... As mulheres estão discutindo a demarcação dos territórios, a sobrevivência, a sustentabilidade. Coisas nesse sentido (Ceíça Pitaguary - Entrevista realizada em 12/04/2017).

Cayo: Tu acha que esses ataques... Facilitam porque tu é mulher?

Cláudia: É, é... Por ser mulher. Alguns aqui não tão nem ai né. Nesse tempo todo eu nunca sofri preconceito por ser mulher, não... Hoje que eu percebo mais isso... Mas antes eu não percebia não. Mas alguns homens não conseguem ser, ser abaixo da mulher ne...

Cayo: Hoje tu percebe mais isso em que sentido?

Cláudia: Percebo mais. No sentido de que o domínio tem que ficar com os homens! [...] (Cláudia Pitaguary - Entrevista realizada em 16/06/2017).

Estas duas falas expõem como as mulheres, apesar de serem muito presentes e ativas no movimento indígena e nas lutas locais (tal como nos Pitaguary), aparecem como figuras de certa vulnerabilidade. O primeiro relato mostra algo interessante, as mulheres desde o início da mobilização étnica no Ceará estiveram presentes e são muito reconhecidas nessa arena, mas ao mesmo tempo atuam bastante nos “nos bastidores, na base etc”. Apesar disso, a presença e o agenciamento feminino na mobilização étnica cearense e Pitaguary expressam a atuação das mulheres na formação e manutenção dos coletivos indígenas que se organizam em torno de terras já demarcadas, em vias de regularização ou identificação – promovendo assim uma inversão dos papéis geralmente atribuídos ao gênero masculino (como o cacicado e a liderança indígena) (ROCHA, 2012).

A discrepância ressaltada na fala de Ceíça é bastante significativa, expressando tal como no segundo relato, o tema da subordinação de gênero. Durante o Acampamento Terra Livre de 2017⁶, foi comum algumas mulheres me rela-

6. O Acampamento Terra Livre (ATL) é a maior mobilização indígena em escala nacional que ocorre anualmente em Brasília. Constitui-se, assim, como uma espécie de grande assembleia indígena, reunindo povos e etnias de todo o Brasil para debates, marchas, protestos, reivindicações e articulações. Particpei do ATL de 2017, juntamente com a comitiva de índios cearenses, o qual ocorreu entre os dias 24 e 28 de abril.

tarem que existem certas particularidades de ser mulher e atuar no movimento. Uma delas é a incompreensão dos maridos com o fato de terem que viajar recorrentemente, “ficando longe deles, da casa, dos filhos” – algo também verificado por Oliveira (2013) como uma das dificuldades que as lideranças que estão atuando no movimento indígena encontram. Isso especificamente nos casos em que os maridos se identificam como indígenas mas não acompanham o movimento. Neste contexto, elas acionam valores como “força” e “coragem” para lidarem com as diferenças de gênero.

O fortalecimento das mulheres no movimento indígena cearense vem se consolidando a partir de representações como a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES; em seu departamento de mulheres indígenas) e a criação da AMICE (Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará). Recentemente, os Pitaguary protagonizaram um triste caso de feminicídio. No início de agosto de 2017, da índia Roseane Dantas (moradora da aldeia Monguba) foi assassinada por Lucas Matias, seu companheiro, por ciúmes. Uma semana depois, a AMICE articulou uma marcha de protesto contra a violência que sofrem as mulheres, o que reuniu diversas etnias/povos indígenas.

Souza e Cermin (2012) destacaram algo importante ao pesquisarem as mulheres indígenas em Porto Velho (RO),

As narrativas mostram que as mulheres indígenas passam por situações semelhantes às das mulheres não indígenas naquilo que concerne às situações de violência e de privação. Entretanto, a diferença está na dificuldade de acesso ao atendimento de direitos básicos, uma vez que as políticas públicas voltadas a indígenas excluem as mulheres indígenas urbanas. Este impasse gera, nas cidades, uma demanda não atendida, forçando a mulher a silenciar sua condição indígena (SOUZA; CERMIN, 2012, p. 181).

Uma liderança mulher Pitaguary com quem conversei, por exemplo, ressalta que não tem medo das ameaças que sofre, mas se preocupa com os filhos, com a mãe e com a irmã. As ameaças mudaram sua rotina porque

primeiramente alteraram o cotidiano de seus familiares. Por conta disso, “adoeceu dos nervos” - pois “tinha crises de ansiedade e não conseguia mais dormir”. As ameaças e “difamações” (como ela categoriza) virtuais foi o que mais lhe atingiu – já que eram recorrentes e estavam abertas para visualização do mais diverso público. Assim, ela acredita que sentiu um pouco do que sentiu o cacique Daniel: “[...] foi um ano tentando, a partir da morte do Daniel, ver se as coisas se ajeitavam... Imagine ele! Que foi uma vida. Ele aguentou foi muito”.

Conclusão

As narrativas que são construídas tanto pelas lideranças Pitaguary quanto por lideranças do movimento indígena são produzidas visando um efeito moral (além de performático, político, crítico, etc.). Essa ideia pode ser melhor compreendida a partir do conceito de “projeto moral” de Jennifer Cole (2003). Através dele a antropóloga tenta mostrar a inter-relação complexa entre narrativas, agentes e contextos históricos na produção da memória. Assim, o conceito de “projetos morais” refere-se a visões locais do que faz uma comunidade boa, justa, e as formas pelas quais essas concepções de comunidade envolvem reciprocamente as noções das pessoas do que constitui uma boa vida e seus esforços para alcançar essa vida. Dessa forma, esses projetos estão relacionados a desejos pessoais e a contextos sociopolíticos mais amplos. Essas visões morais das pessoas orientam as narrativas e as memórias sobre eventos passados (DURÃO; COELHO, 2013). Susana Durão e Cláudia Coelho (2013) indicam que, nesse sentido, os indivíduos tiram partido das circunstâncias que enfrentam e dos objetivos que gerem nos seus projetos pessoais.

O projeto no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Schutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée* (VELHO, 1994, p. 28).

O contexto político em que estavam inseridos os indígenas cearenses no período de minha pesquisa, tornou todos esses elementos bastante sensíveis. Por exemplo, o orgulho de identidades compartilhadas era permeado pela vergonha de indígenas que eram considerados “oposicionistas”; a alegria presente nas Assembleias, eventos e mobilizações estava associada também à indignação. A indignação, por sinal, foi uma das emoções que mais se apresentou de maneira latente para mim, em dois níveis: tanto com a política (indigenista) nacional (marcado pelos recorrentes “Fora Temer!” em discursos públicos) mas também a indignação com os contextos faccionais internos (principalmente o Pitaguary). Portanto, acredito ser necessário uma perspectiva histórica e socio-cultural para compreender essa relação entre emoções e política - visto que são processos em curso, significadas culturalmente, situacionalmente, além de cumprir ou não objetivos instrumentais.

Tentei demonstrar ao longo deste artigo que os conflitos sociais no povo Pitaguary, reconfigurados recentemente a partir das disputas entre as duas facções, estão sendo representados pelos indígenas a partir de discursos emocionais. As emoções e a política estariam assim estreitamente relacionadas, automodelando as lideranças, suas práticas e performances. A linguagem do testemunho pessoal tem efeitos políticos, na medida em que constrói versões compartilhadas dos acontecimentos de violência, alicerçando, assim, uma ética do reconhecimento (para protestos, para ganhar apoiadores, etc.) visto que é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social (JIMENO, 2010).

Como os conflitos sociais nos Pitaguary não são recentes, essa moralidade e esses valores foram elaborados cultural, histórica e discursivamente. Dessa forma, levanto a hipótese de que os Pitaguary estão lutando contra o faccionalismo interno. As lideranças “tradicionais” estão fazendo isso, juntamente com diversos outros agentes, através da elaboração, ao longo dos anos, de “comunidades emocionais” (JIMENO, 2010). Contudo, acredito que apenas mais recentemente, a partir da morte do cacique Daniel e da melhor delimitação das facções, esse elemento se tornou mais significativo. O movimento indígena cearense seria então uma dessas expressões de “comunidades emocionais”. As “lideranças tradicionais” Pitaguary construíram um discurso emocional que

teceu vínculos de identidade e reconhecimento entre os outros indígenas do movimento, e da sociedade civil (como entre ONG's, indigenistas, pesquisadores, etc.), a partir da performatividade de discursos pessoais e de rituais, conformando “comunidades no sentimento, de moralidades, fundadas numa ética do reconhecimento” (JIMENO, 2010). A força e a potência das emoções está no fato de que ela não apela para princípios ou sentimentos abstratos. Portanto, concordo com Jimeno (2010), quando a antropóloga afirma que o discurso emocional não é privado e sim geral, não é privado e sim político. Dessa forma, este contexto político interno resultou em um processo de (re)organização sócio-política do povo e de construção social de lideranças indígenas.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila & LUTZ, Catherine. **Introduction**. In: _____. *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 2-23.

BARATA, Maria Helena. **A antropóloga entre as facções políticas indígenas**: um drama do contato interétnico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

BARBOSA, Raoni Borges. *Discrição, medo e vergonha: uma etnografia da emergência da sensibilidade moderna no urbano contemporâneo brasileiro sob a ótica do luto*. In: **Revista Latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad**. N. 23, Ano 9, 2017, p. 33-44.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Descobrimo e recebendo heranças**: As Lideranças Truká. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005. (Tese de Doutorado em Antropologia Social).

BERREMAN, Gerald D. *Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia*. In: MAGALHÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1996. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).

COELHO, Maria Cláudia. “Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções”. **Mana**, n. 16 (2), 2010, p. 265-285.

COLE, Jennifer. Narratives and Moral Projects: Generational Memoires of the Malagasy 1947 Rebellion. **Ethos**, n. 131 (1), 2013, p. 95-126.

DURÃO, Susana; COELHO, Maria Claudia. Moral e emoção nos movimentos culturais: Estudo da “tecnologia social” do Grupo Cultural AfroReggae. **Revista de Antropologia**, V 55, N 2, 2012, p. 899-935.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EPSTEIN, A. L. Gossip, norms and social network. In: MITCHELL, Clyde. Social networks in urban situations: analyses of personal relationships in Central African towns. Manchester: Manchester University Press, 1969, p. 117-127.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James M.; POLLETTA, Francesca. Introduction: why emotions matter. In: _____. (eds.). *Passionate Politics: emotions and social movements*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 1-26.

GLUCKMAN, Max. Gossip and Scandal. **Current Anthropology**, Chicago, v. 4, n. 3, jun. 1963, p. 307 - 316.

JASPER, James M. Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**. N. 10, 2013, p. 48 - 68.

JIMENO, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. **Mana**. N. 16, V. 1., 2010, p. 99-121.

KOURY, Mauro Guilherme P. Medo, medos corriqueiros, risco e sociabilidade. In: **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa, 2016, p. 1-15.

LEWELLEN, Ted C. Political anthropology: an introduction. Westport: Praeger, 2003.

LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. **Mana**. vol.18, n.1, 2012, p. 213-224.

MAGALHÃES, Eloi. **Aldeia! Aldeia!**: a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2007. (Dissertação de Mestrado em Sociologia).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **As facções e a ordem política em uma reserva**

Tukuna. Brasília: Universidade de Brasília, 1977. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

OLIVEIRA, Kelly. **Diga ao povo que avance:** Movimento indígena no Nordeste. Recife: Editora Massangana, 2013.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Sociologia da Fofoca: notas sobre uma forma de narrativa do cotidiano. In: **Anais do 34º Encontro Anual da Anpocs.** Caxambu, 2010, p. 1-29.

RABINOW, Paul. Entering. In: _____. Reflections on fieldwork in Morocco. California: University of California Press, 1977, p. 70-100.

ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, R. & LEVINE, R. (orgs.). Culture theory: essays on mind, self and emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 137-157.

ROCHA, Cinthia Creatini da. Agência feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, Angela & GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012, p. 116 - 127.

ROHDEN, Fabíola. Para que Serve o Conceito de Honra, ainda hoje?. In: **Campos.** n 7(2): 101-120, 2006.

SWARTZ, Marc. Introduction. In: _____. (ed.). **Local-level politics:** social and cultural perspectives. Chicago: Aldine, 1968.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. In: **Revista de Ciências Humanas.** Florianópolis: EDUFSC, Vol. 43, N. 1, 2009, p. 219-242.

SIMONIAN, Lígia T. L. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas. **Papers do NAEA** (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos), n. 254, 2009, p. 3-33.

SOUZA, Lady Day Pereira de & CERMIN, Arneide Bandeira. Mulheres indígenas em Porto Velho/RO: gênero, migração e participação política. In: SACCHI, Angela & GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012, p. 172-183.

SCHECHNER, Richard. Magnitudes of Performance. In: BRUNER, Edward M; TURNER, Victor (eds.). The anthropology of experience. Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 344-372.

GONÇALVES

TARROW, Sidney. **Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics**. Cambridge: Cambridge Press, 2011.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Afirmando-se a vida, constrói-se o tempo: doença, emoções e política contra a AIDS no século XXI. In: **Interseções**. v. 19, n. 1, 2017, p. 77-105.

WERNECK, Alexandre. Sociologia da moral como sociologia da agência. **RBSE** – v. 12, n. 36, dezembro de 2013, p. 707-726.

YANG, Guobin. Emotions and social movements. In: RITZER, Gorge. **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 1389-1392.

Recebido: 29/04/2019

Aceito: 03/05/2020