

Universidade Federal de Pernambuco  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

## Mangueio, macramê e outros poderes da malucada de BR

Yuri Rosa Neves

Orientador: Alex Vailati

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de doutor em antropologia.

Recife, 2025

Neves, Yuri Rosa.

Mangueio, macramê e outros poderes da malucada de BR / Yuri Rosa Neves. - Recife, 2025.  
186f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2025.

Orientação: Alex Vailati.

Inclui Referências.

1. Etnografia; 2. Crítica; 3. Valor; 4. Hippies. I. Vailati, Alex. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

## *Agradecimentos*

*Observando este trabalho concluído, fruto de anos de formação, reconheço diversas vozes que devo agradecer por suas contribuições. A elas atribuo eventuais acertos, e assumo todos erros e inconsistências.*

*Além das malucos e malucas de estrada com quem tive o prazer de interagir, cito nominalmente Stela Rosa, Gustavo Wolf, Amana Sagnori, Noa Cykman, Ítalo D'Avila, Gabriel Monquelate e Marcos Mosna por conversas e apoios mais diretos no desenvolvimento da tese.*

*Junto aos colegas e docentes com quem compartilhei espaços acadêmicos e extra-acadêmicos, agradeço especialmente a meu orientador Alex Vailati pela confiança, incentivo e liberdade criativa. A confluência de alinhamento teórico, longevidade e postura intelectual humilde e curiosa presentes nesta relação é um privilégio na vida (acadêmica).*

## ÍNDICE

### Introdução

|                                                 |   |
|-------------------------------------------------|---|
| <i>Malucada de estrada e contracultura</i>      | 1 |
| <i>Abrindo a mochila: princípios e trajetos</i> | 8 |

### Estrada e Etnografia

|                                                         |    |
|---------------------------------------------------------|----|
| <i>Primeiro ato na estrada: atenção e inesperado</i>    | 16 |
| <i>Lugar epistemológico</i>                             | 19 |
| <i>Segundo ato na estrada: o encontro</i>               | 21 |
| <i>Realidade e dispositivo etnográfico: descortinar</i> | 24 |
| <i>Terceiro ato na estrada: o desenrolar</i>            | 27 |

### A viagem da diferença: Maluco quem?

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| <i>Valor do encontro e communitas</i>                 | 33 |
| <i>A TAZ e a função da anti-estrutura</i>             | 42 |
| <i>A Vila</i>                                         | 49 |
| <i>A Pedra</i>                                        | 57 |
| <i>Interlúdio literário: duas alegorias marginais</i> | 73 |
| <i>A crítica e a revelação estrutural</i>             | 80 |

### A malucada e os outros

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Margem intencional: escolha e objetivação da realidade</i>               | 88  |
| <i>A alegoria do hippie</i>                                                 | 98  |
| <i>Primeiro tópico reflexivo: a opacidade do ordinário</i>                  | 104 |
| <i>Segundo tópico reflexivo: a personalidade e o risco da familiaridade</i> | 113 |
| <i>Jogo da paralaxe: quantos somos?</i>                                     | 121 |

### Botando em prática: o mangueio

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Variações do mangueio</i>                                            | 130 |
| <i>Fetice e valor</i>                                                   | 135 |
| <i>Ato de localização estrutural</i>                                    | 146 |
| <i>A magia do mangueio</i>                                              | 151 |
| <i>Valor e sociedade entre potencias invisíveis e efeitos concretos</i> | 157 |

### Conclusão

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| <i>Aspirantes a malucas</i> | 167 |
|-----------------------------|-----|



**Resumo:** Esta tese investiga o horizonte de vida da “malucada de estrada” a partir de etnografias na vila de São Jorge e em trajetos na estrada, privilegiando registros sensíveis, a atenção ao inesperado e às práticas ordinárias. Popularmente conhecidos por *hippies* artesão de rua, o escrito investiga como práticas centrais — especialmente o manguêio (abordagem ativa na venda) e o trabalho artesanal — funcionam como pontos de mediação entre ordens de valor, produzindo conversões de sentido que escapam às leituras economicistas convencionais. Analisa também a ambivalências de práticas e contextos que servem como “eixos” de crítica e, ao mesmo tempo, permitem pensar como a malucada se “encaixa” na “sociedade”, garantindo então a sua resiliência histórica enquanto fenômeno social. Metodologicamente, a tese defende uma etnografia que valoriza a sensibilidade material, os afetos locais e a surpresa como fontes epistemológicas para compreender como vidas alternativas se efetivam. Por fim, o trabalho argumenta que a malucada, ao tensionar as imagens hegemônicas de sociedade e as ficções do mercado — e ao reconfigurar a “magia” do valor — oferece uma perspectiva privilegiada para repensar valor, comunidade e modos possíveis de vida.

Palavras-Chave: etnografia, valor, crítica, *hippies*; malucos e malucas de estrada;

**Abstract:** This dissertation investigates the horizon of life of the malucada de estrada (“road freaks”) through ethnographic research in the village of São Jorge and along the road, privileging sensitive registers, attention to the unexpected, and ordinary practices. Commonly known as hippie street artisans, the study explores how central practices—especially manguêio (active engagement in selling) and artisanal work—function as mediating points between different orders of value, generating conversions of meaning that escape conventional economic readings. It also examines the ambivalences of practices and contexts that operate both as “axes” of critique and as forms through which the malucada “fits into” society, thereby ensuring its historical resilience as a social phenomenon. Methodologically, the dissertation advocates an ethnography that foregrounds material sensibility, local affects, and surprise as epistemological sources for understanding how alternative lives are enacted. In sum, the work argues that the malucada, by unsettling hegemonic images of society and the fictions of the market—and by reconfiguring the “magic” of value—offers a privileged perspective for rethinking value, community, and possible ways of life.

Keywords: ethnography, value, critique, hippies; brazilian road freaks (malucos e malucas de estrada).

## Introdução

### *Malucada de estrada e contracultura*

As artesãs de rua<sup>1</sup>, popularmente conhecidas por *hippies*, representam um fenômeno social de resiliência histórica e ubiquidade admirável no Brasil. Refiro-me a essas pessoas de roupas coloridas e adornos extravagantes circulando por praias, pontos turísticos, bares e até nas avenidas das grandes cidades, como a Paulista, em São Paulo, e a Av. Conde da Boa Vista, em Recife, ambas com pedras<sup>2</sup> estabelecidas. Mesmo naquela pequena e pacata cidade interior, tem um *hippie* sentado na frente do banco, do mercado ou na praça. Pode ser tanto uma jovem sorridente e empolgada contando sua história na estrada, ou um velho de poucas palavras. Autodenominados Malucos e Malucas de estrada ou BR nos dias de hoje, a malucada<sup>3</sup> corporifica de maneira ímpar o legado do movimento de contracultura dos anos sessenta no tecido social brasileiro. Mesmo sem fixação institucional ou qualquer organização centralizada, este horizonte de vida ligado a essa figura do “*hippie* artesão de rua” atrai pessoas há pelo menos cinco décadas no Brasil e, pode-se afirmar, em muitos países da América Latina. A resiliência temporal e a presença nos mais diversos cenários públicos contrastam com um interesse acadêmico mais ameno sobre a malucada, e mais especificamente antropológico, havendo poucas pesquisas realizadas até o momento.

Para falar de *hippie*, o tema da contracultura é inescapável. Um vínculo tanto reconhecido na “família da malucada” enquanto um movimento originário da figura deste artesão de rua, quanto intuitivamente referenciado por nós, pessoas de fora e não-malucas, quando nos deparamos com os *dreads* no cabelo, as roupas largas e coloridas, as tatuagem no rosto ou a fala mansa de bom vendedor, um “marroquino”<sup>4</sup>. Desde a década de sessenta, o termo passou a ser associado a um universo abrangente composto de estilos de vida, formas de viajar, obras literárias, ideais de comunidade,

---

<sup>1</sup> Durante a tese, usarei de modo aleatório pronomes masculinos e femininos quando fizer referência ao conjunto geral incluindo ambos. O português não tem um pronome neutro, e diferentes soluções vêm sendo testadas na escrita acadêmica. O uso aleatório é uma delas.

<sup>2</sup> A “pedra” se refere aos locais em que a malucada se reúne para expor, produzir e conviver. No terceiro capítulo, discuto em detalhes minha experiência na pedra de São Jorge, no Goiás.

<sup>3</sup> Utilizo *malucada* para me referir ao grupo de forma geral ao longo da tese.

<sup>4</sup> Escutei esse termo com um amigo artesão, Sabo, em São Jorge. Em resumo, significa um bom vendedor, que consegue fazer “negócios” e fazer o cliente levar até mais do que esperava.

filosofias existencialistas e influências músicas – da tropicália no Brasil ao rock dos gringos. Apesar da polissemia, a contracultura representa um marco referencial de um certo tipo de crítica própria da sociedade contemporânea, que aponta numa direção um tanto abrangente de contrapontos aos horizontes de vida hegemônicos. Roszak (1968)<sup>5</sup>, sociólogo norte-americano creditado por dar o primeiro revestimento analítico ao termo, buscava compreender aquela emergência política e juvenil espalhada pelo mundo durante os anos sessenta a partir de um “*zeitgeist*”, um espírito do momento. Stuart Hall, no mesmo ano, fala dos *hippies* como “um momento americano” (1968). A partir de um olhar histórico, Braunstein e Doyle sugerem que as pessoas e ideias associadas posteriormente à categoria, como a malucada, evidenciam a compreensão de uma “crise” generalizada no “... Ocidente industrializado como emanando da *nossa cultura* comum (...)” (Braunstein e Doyle, 2002: 10 – *grifo meu*).

Trazendo para uma discussão mais próxima da antropologia, Brown (2002) faz uma analogia entre a noção de Marcus e Fisher ([1986] 1999) sobre o potencial de “crítica cultural” na antropologia e os deslocamentos críticos que as experiências em comunidades intencionais produzem. A autora, referência nos estudos sobre essa outra expressão de continuidade do espírito de contracultura<sup>6</sup>, associa o gume reflexivo da antropologia com a forma com que tais propostas de vida em comunidade, a seu modo, também problematizam elementos de um “nós”. Num vínculo ainda mais direto e pensando sobre comprometimento e engajamento nas práticas da nossa ciência, Kuligowski argumenta ser até mesmo “(...) legítimo considerar a antropologia como uma variante específica da práxis contracultural” (Kuligowski, 2021: 430). Parece sugerir que este potencial crítico é até mesmo uma tendência na raiz do conhecimento.

Este sentido de uma “crítica cultural” abrangente e difusa, associado à ideia de contracultura, ganha mais força quando lembramos que os anos sessenta podem

---

<sup>5</sup> Yinger (1960), anteriormente, propôs uma distinção mais técnica em termos sociológicos entre *subculture* e *contraculture* para resolver a demasiada inflação de sentido da primeira, e sugere o uso de contracultura para subculturas que tendem a ir contra *normas* sociais. Note-se que seu uso ainda não inclui as efervescências dos movimentos de contracultura daquela década. Sua proposta é técnica-analítica.

<sup>6</sup> Neto (2019) mobiliza tal chave de Marcus e Fisher ao refletir sobre as reconfigurações de memória sobre contracultura na Bahia através do ambiente virtual. Assim como Lockyer (2007) e outras pessoas pesquisando comunidades intencionais também usam a chave. Uma interessante obra vinculada à literatura de contracultura que demonstra um entendimento de questões e até conceitos antropológicos é o *The Revolution of Everyday*, de Raoul Vaneigem (1965). Cita, por exemplo, a ideia de *gift economy* mencionando trabalhos antropológicos e tocando neste potencial reflexivo que podemos também pensar na forma de vida da malucada.

também representar uma fase de consolidação do modelo de vida urbano e do estado moderno no mundo. O período de incertezas das grandes guerras já tinha dado espaço à era das políticas multilaterais com uma maior e mais rápida integração global: organismos internacionais como ONU e UNESCO expandindo sua atuação pela paz e pelo “desenvolvimento” regional (Ferguson, 1996 [1990]); meios de comunicação e de transporte mais acessíveis; e a capacidade de consumo se efetivando como fórmula de cidadania na esfera política (Canclini, 1995). No Brasil, as cidades, principalmente capitais, passavam por grandes reformas para acomodar a crescente população – Brasília já não era só um “delírio”<sup>7</sup> modernista nacional e começava a ser construída. Assim, a generalidade da oposição advinda da noção de contracultura pode ser enquadrada pela consolidação robusta e efetiva de horizontes hegemônicos de vida também abrangentes. Neste sentido, se pensamos que o capitalismo, a modernidade estatal e outras representações do horizonte normativo têm efeitos disjuntivos e particulares, as variadas expressões rotulados como contracultura pelo mundo podem ser vistas como manifestações, do mesmo modo, disjuntivas, como reflexos críticos de processos localizados e particulares<sup>8</sup>.

Neste sentido, a resiliência histórica desta figura do “*hippie* artesão de rua”, a meu ver, deve ser entendida em relação a um nível de adequação à “sociedade” que permite a re-existência do seu horizonte de vida marginal. As pesquisas sobre expressões contraculturais contemporâneas (D’Andrea, 2006; 2007; Brown, 2002; Pickering, 2018; 2016; Laviolette, 2019), de um modo ou de outro, reconhecem a ambivalência das práticas e das ideias por estarem, ao mesmo tempo, fora e dentro, de se oporem e de aderirem a certas lógicas modernas, capitalistas e quaisquer possíveis referências do que é a “sociedade” hegemônica. Pensando no caso dos “expatriados expressivos”<sup>9</sup> – pessoas que de algum modo “rejeitam” suas nações e produzem um estilo de vida alternativo, engajados em fluxos globais de hipermobilidade –, D’Andrea afirma que, “(...) paradoxalmente, essas culturas de resistência têm emergido de dentro da própria modernidade, manifestando modos expressivos,

<sup>7</sup> Koolhaas, Rem - *Delirious New York: a retroactive manifesto for Manhattan*- Monacelli Press (1994)

<sup>8</sup> No documentário *No Intenso Agora* (2007), João Moreira Salles cria uma boa imagem de roupagem crítica que vem mais do âmago do que do intelecto. Não tanto uma crítica intencional, mas uma intencionalidade sobre vida que ganha roupagem crítica. Usando imagens de arquivos, mostra diversas facetas da efervescência cultural naquela década: a fase de “Revolução Cultural” do comunismo chinês, revolta estudantil na França, a “Primavera de Praga” e, até mesmo, a ditadura brasileira. A narração não sobrecodifica a imagem explicando o sentido – o filme “deixa” com que as imagens narrem um intenso “agora” elusivo e disperso.

<sup>9</sup> O autor chama de “expressive expatriates”.

cosmopolitas e reflexivos que surgem das mesmas dinâmicas modernas que elas criticam.” (D’Andrea, 2007: 222). Assim, um dos objetivos desta viagem antropológica em formato de tese é pensar etnograficamente este “encaixe” da malucada em suas próprias relações ambíguas, para então, a partir daí, conjecturar sobre o caráter de crítica que se constrói nestas experiências. Por isso, busco pensar como esta contrariedade e oposição abrangente e difusa ganha contornos nas interações e atividades das pessoas, fazendo emergir um imagem parcial tanto da crítica, quanto da “sociedade”.

Numa coletânea inédita, reunindo pesquisas sobre contracultura no Brasil, Kaminski pontua a tendência de pensar a contracultura enquanto um fenômeno originado nos EUA, e que, posteriormente, espalhou-se pelo mundo (Kaminski, 2019: 21). Argumenta que tal associação, além de perder de vista a emergência desterritorializada das expressões de contracultura pelo globo, pode não ser tão acidental. Faz sentido que o “arauto do capitalismo” (Idem: 26) provenha também a imagem da própria crítica aos horizontes de vida no capitalismo. Realizando pesquisas sobre a contracultura no contexto da ditadura no Brasil, este autor propõe uma série de discussões e perspectivas que têm um diálogo ímpar com o meu trabalho. Em sua tese de doutorado, *“A Revolução das Mochilas”* (2018), o historiador tem como argumento central que viajantes tiveram um papel ímpar na difusão do imaginário de contracultura para interior do país. Ainda que esteja considerando grupos para além do “hippie artesão de rua”, pois pensa mais em termos de pessoas aderindo a um “estilo de viagem contracultural”<sup>10</sup> (Kaminski, 2018: 74), o que estou chamando de malucada está até mesmo ilustrado em imagens de jornais dos anos 60 e 70 reproduzidas nesta obra. Durante a minha tese, busco pensar a partir de um certo “estilo” de viagem da malucada, provocando um diálogo com Kaminski. Porém, dando contornos etnográficos à questão, sugiro como o modo de deslocamento informa também um lugar epistemológico de determinadas sensibilidades etnográficas, que é preenchido de indeterminação, espontaneidade e outras qualidades da experiência de estrada da malucada.

---

<sup>10</sup> Muito interessante o modo como este autor constrói esta noção a partir de outras tradições de viagens no exterior (Grand Tour, viagem de formação, referência ao *On The Road*, de Kerouac) e no Brasil. Para o contexto nacional, considerando desde o fluxo das elites para o fora durante o regime, investimentos em modais, políticas de turismo, relatos de viagens, etc., Kaminski debate um certo imaginário de “descoberta” do interior como uma busca por um Brasil ‘mais real’, original, no qual cruza tanto motivações dos mochileiros que são seu objeto quanto a iniciativa do Projeto Rondon dos militares.

Dentre muitas possibilidades de diálogo, gostaria de destacar dois aspectos do trabalho deste autor que ressoam em temas caros ao meu argumento. Primeiramente, Kaminski discute uma noção de uma “automarginalização” (Idem: 99), vinculada ao próprio “estilo de viagem contracultural”, que contava com caronas, barracas e diferentes estratégias de fazer render a jornada. Ainda antes de ler esse trabalho, estava consolidando a ideia de “margens intencionais” que, semelhante ao conceito desse autor, busca indicar o caráter de escolha de estar numa margem. A partir desta elaboração, busco pensar num “lugar” a partir do qual podemos considerar as formas de subjetivar e de objetivar a vida.

Um segundo ponto, que ressoa numa discussão mais generalizada sobre contracultura, está em torno de uma tensão no campo da esquerda entre o que poderíamos pensar como um polo institucional-militante, representado pela própria oposição direta ao regime militar, quando pensamos nos anos 60 e 70; e outro cultural-espontâneo, ligado às expressões de contracultura e, à época, reconhecidas no país pelo rótulo de “desbunde”. Como sugere Kaminski, esse adjetivo fora criado pela própria esquerda para criticar o caráter “alienado” de tais manifestações, alheias aos verdadeiros problemas políticos. A meu ver, essa tensão entre essas perspectivas ainda se mantém viva, e recai sobre a malucada variedades de categorizações próximas de “desbundados”. São facilmente enquadrados pelos não-malucos como individualistas, desinformados e vagabundos, que mais se afastam da “sociedade” do que contribuem para uma real agenda de transformação social, ou ainda para a produtividade econômica nacional – ou seja, falta um “trabalho de verdade”. Há uma “microestrutura narrativa” sobre o tema que revela moralidades na própria esfera discursiva da política, na qual, em resumo, ilustra-se pela diferença entre quem se vê agindo numa agenda intencionalmente crítica, e quem se vê intencionalmente assumindo formas alternativas de viver que são tomadas por um teor crítico.

O ponto é que as pessoas associadas à contracultura não necessariamente estão vendo suas ações e escolhas preenchidas, *a priori*, de uma substância política. Tenho alguns amigos entre a malucada que, por exemplo, se dizem capitalistas e não se interessam pela “política”. Mas, ainda assim, falam isso a partir de sua casa na roça, numa vida simples, rotina de trabalho de artesão e envolvimento de diversos elementos que criam contrastes com os horizontes hegemônicos. Para criar uma imagem oposta, evoco a figura do militante mais ou menos institucionalizado, como jornalistas, acadêmicos e gestores, que veem sua atuação como engajada politicamente, mas em

estilos de vida mais susceptíveis a serem pegos nas malhas estruturais e culturais do capitalismo: cidade, aluguel, custo de vida, escassez de tempo, circuitos convencionais de consumo, etc. O contraste serve mais como ilustração do argumento sobre prática, crítica e ideologia do que pretende ser um retrato da realidade.

O vínculo entre a ditadura brasileira e as manifestações da contracultura aparece com intensidade também na pesquisa de Neto (2019). Fruto de um mestrado com foco em crítica cultural na área de educação, o autor se debruça sobre dois objetos empíricos. Primeiro, uma obra elaborada coletivamente no ambiente virtual sobre memória coletiva dos anos 70 na Bahia<sup>11</sup>, na qual conta com diferentes contribuições, de relatos da época e histórias de viagens a reflexões variadas sobre práticas e a repressão. Com início um tanto espontâneo, o projeto tomou forma e virou o livro *Anos 70: Bahia*. O segundo objeto é um documentário sobre a malucada do coletivo *Beleza à Margem* (2015)<sup>12</sup>, o qual, desde seu lançamento, tem emergido como importante ponto de partida de reflexão em pesquisas sobre a malucada que, de alguma modo, pensam o processo de reconfiguração do movimento *hippie* e da contracultura no país (Leitão, 2014: 58; Neto, 2017; 2019: 55-60; Neto & Felix, 2020; Giordani, 2016; Gomes e Maia, 2019; Martins, 2015). Nesse documentário, é realizado um retrato cultural da malucada, que, na sua voz, narra a relação de continuidade com o “legado” crítico. O filme busca ir além da imagem romantizada de *hippie* e apresenta facetas da vida desses artesãos e artesãs de rua nômades vivendo de sua arte e exercendo uma ética de liberdade. Expõe ainda, em imagens, a violência estatal sofrida até hoje por estas pessoas<sup>13</sup>, exercida através de proibições de expor, confisco de material e até violência direta.

De modo geral, as pesquisas sobre a malucada reconhecem a importância central do artesanato. Além de fonte de subsistência e reprodução material, aponta para um conjunto de técnicas características da malucada, passadas de geração em geração<sup>14</sup>, e através das quais se manifesta a criatividade individual. Junto com a

---

<sup>11</sup> Acesso em: <https://anos70ba.blogspot.com/>

<sup>12</sup> Acesso em <https://www.youtube.com/watch?v=E2xYfyEANMw>. Antes do formato final do filme, em 2015, havia cortes na página do Youtube, por isso trabalhos anteriores a 2015 ainda o citam.

<sup>13</sup> O artigo de Kaminski, *O movimento hippie nasceu em Moscou* (2016), trata com precisão como o aparato repressivo focou nestas expressões culturais críticas, além da militância de oposição direta. Rock, cabeludos e o “desbunde” eram enquadrados pelo potencial desvio moral que também levava ao comunismo.

<sup>14</sup> Os mais históricos dentre estes são o macramê, malhas trançadas com linhas enceradas; a filigrana, torcendo fios de cobre e alpaca; peças de couro animal; e esculturas moldadas com durepox. Esta

prática do manguieio – a forma de venda ativa da malucada –, representa a dimensão do trabalho que, como argumentarei ao longo da tese, é o ponto de partida mais consistente para pensar o lugar de diferença da malucada. No universo empírico, o ofício de artesão funciona “internamente” também para os distinguir dos *hippies*, seja pensando na figura alegórica clássica ligada ao imaginário norte-americano<sup>15</sup> ou em referência a uma gama de outros viajantes e adeptos de estilos de vida num campo simbólico próximo, que, conseqüentemente, recaem com facilidade na categoria de *hippie* no julgo externo. Como argumentarei, questões de usos, abrangências e transformações de sentido (Leitão, 2014: 50-1) entre as categorias de malucada e *hippie* engajam uma “ambiguidade produtiva” (Wagner, 2009[1974]), que é profundamente prolífica para pensar a dimensão da reflexividade implicada na análise desse horizonte marginal de vida. Tendo em vista o caráter “meio dentro-meio fora” na sociedade, sugiro que a malucada seja vista como um objeto empírico que evidencia um jogo de proximidades relativas em sua apreciação, em que aquilo que se apresenta como familiar ou exótico – para usar termos do jargão antropológico – é profundamente dependente do ponto de vista. Em outras palavras, fronteiras entre o que se considera maluco, *hippie* (expressões próximas no universo) e os outros (distantes e caretas) são fluídas, sutis e retraçadas nas interações.

Além deste valor distintivo que o trabalho com artesanatos tem para a malucada, pensá-lo como pivô da construção do lugar de diferença em termos antropológicos direciona o olhar para os processos de objetivação da vida. Por um lado, está primordialmente ligado à efetivação da vida e à reprodução material, num processo que vai na contramão da alienação no capitalismo (Marx, 2010 [1844]) – em que a artesã participa ativamente e se reconhece da manufatura da peça à venda. Em alguns casos, até o preparo integral da matéria-prima está sob o controle destas artesãs<sup>17</sup>. Por outro lado, a escolha de ofício permite viver de maneiras específicas, ter certos encontros, vivências, estar em tais lugares e construir determinadas relações. Neste sentido, a etnografia é um trunfo para acessar como a realização da vida e a

---

última é tida como uma técnica particularmente criada pelos *hippies* brasileiros, como escutei de alguns informantes. Um deles, comparando nacionalidades e a prevalência de um determinado conhecimento técnico na visão dele, dizia que argentinos e chilenos são bons com metais, e peruanos, com as linhas.

<sup>15</sup> Como forma de diferenciação com os *hippies* do norte global, um dos entrevistados do referido documentário citado acima diz: “Eu acho que os hippie nem trampo num fazia, né?!” (00:13:31)

<sup>17</sup> Isto fica bastante evidente com materiais impossíveis de ser encontrados à venda no mercado, como o valorizado couro de cobra entre a malucada: encontra-se a cobra morta, retira-se a pele, deixa pra secar, depois se hidrata para valorizar as cores, corta e prepara para o uso final.



objetivação da realidade articulam estes lados da questão. Se a vontade de viver a estrada por período longos é, sem dúvida, um motivo geral de justificação no caminho para “virar maluco”, o primeiro conselho é aprender a *trampar*<sup>18</sup>: tem que fazer algum tipo de artesanato, *se virar*. Materiais e instrumentos podem ser encontrados em todo lugar, e a habilidade – o saber fazer e o saber vender – permite efetivar a reprodução material onde quer que se esteja, seja São Paulo, Canoa Quebrada ou Madrid. Por isso, as relações implicadas na forma de trabalho transbordam para outros aspectos, simbolizando, assim, o potencial de realização autônoma da vida e dos caminhos. Ademais, o artesanato, a metalurgia, a ourivesaria, o conhecimento sobre pedras, fósseis e forças misteriosas não são de hoje de propriedade dos nômades. Estas “artes” talvez sejam parte de uma “linhagem tecnológica” (Deleuze e Guattari, 2012 [1980]: 94) vinculada ao devir nômade, na qual a malucada é uma expressão materializada na sociedade contemporânea.

#### *Abrindo a mochila: princípios e trajetos*

Esta tese que apresento aos leitores, enquanto ideia, nasceu, há uns quatorze anos, quando ainda era um estudante de graduação de ciências sociais vislumbrando uma possível trajetória de pesquisa. Sentado num banco do centro de ciências humanas da UFSC, projetei realizar mestrado sobre a prática de carona em Florianópolis (2018) com intenção de desenvolver uma metodologia “fluída”, como nomeava à época. Almejava uma perspectiva epistemológica que incorporasse a espontaneidade, a efemeridade e outras qualidades relacionais dessa forma de deslocamento, para, num possível doutorado, estudar a malucada de BR. Como uma cabra subindo lentamente uma montanha sem saber exatamente se chegará ao cume, mais ou menos 10 anos depois daquela epifania sobre a trajetória de pesquisa, no início de 2021, fechei o apartamento alugado em Recife e embarquei na *Jigi*<sup>19</sup> – uma *Kombi* comprada no começo daquele ano.

---

<sup>18</sup> *Trampar* é sinônimo/gíria para trabalhar também para outros grupos no Brasil. Mas se usa muito entre a malucada: vou *trampar*, o *trampo* de maluco, etc.

<sup>19</sup> Nunca pretendi “batizar” a *Kombi*, mas ocorreu naturalmente quando passava por um trecho muito acidentado e um amigo disse: “Nossa, Jipombi, hein!?”. Esta associação entre *Jipe* e *Kombi* me agradou, e eu a apelidei de *Jigi*.

Rumei para o Ceará, minha terra natal, com esperança de começar meu campo. Porém, a pandemia ainda estava intensa e as restrições sociais necessárias naquele momento. Ademais, eu estava saindo de casa e pegando a estrada depois de um ano de quase completo isolamento, sentia que até a minha sociabilidade estava afetada – capacidade esta que sabia ser necessária para o tipo de dado etnográfico que projetava. Hospedado na casa de familiares por alguns meses, busquei me readaptar ao mundo de interações sociais, esperando a retomada de mais “normalidade” do movimento nas ruas, enquanto trabalhava em outras atividades acadêmicas e realinhava meu projeto à nova situação. Além de uma suspensão de quase dois anos das relações face-a-face, que atrasou o início do campo, a crescente inflação destruiu o poder de compra da bolsa e foi como um balde de água fria nos ambiciosos planos de campo. Abri mão de alguns destinos clássicos da malucada, como São Tomé da Letras-SP, e do período de etnografia intensiva em alguma metrópole. Com isso, fui levado a focar em locais nos quais tinha algum tipo de base para baratear a vida.

Assim, em outubro de 2021, finalmente me “mudei” de vez pra a *Jigi* e fui pra Lençóis, na Chapada Diamantina, onde uma amiga me ofereceu um canto pra estacionar e ficar umas semanas. A circulação turística ainda estava devagar, e Lençóis não tinha uma pedra estabelecida. Via mais alguns micróbios<sup>20</sup> perdidos com quem estabeleci contato superficial durante algumas noites. Foi somente em abril de 2022, na vila de São Jorge, no Goiás, que me senti imerso no campo, participando do dia-a-dia da malucada e até assumindo a posição de artesão atrás do pano<sup>21</sup>. Além disso, um grande amigo de infância, Gabriel, que me recebeu no seu sítio a alguns quilômetros da vila, tinha “virado *hippie*” e estava vivendo do artesanato. Os “dados” etnográficos que utilizei no trabalho recobrem esse período na vila, entre abril e outubro de 2022, e uma experiência na estrada de pouco mais de um mês, no começo de 2023, com uma família de “artesãos de rua”. Combinadas, as vivências na vila e na

---

<sup>20</sup> Micróbio é usado para se referir a aquele maluco mais sujo e que, na imagem modelo, anda só com o arame embaixo do braço e o alicate na mão. Dorme na rua e, ao olhar de fora, aproxima-se da posição do mendigo de ficar pedindo coisas, “mangueando” demais. Ainda que tenha uma conotação depreciativa, tem gente que vê até como uma fase da vida de maluco quando se está na estrada, mais solto e aprendendo a viver com o mais básico e levando “ao extremo o desapego” (Leitão, 2014: 11). A categoria de pardal cria um bom contraste. Refere-se à malucada que tem uma base e faz alguns “voos” (viaja) e retorna pra casa. Aproxima-se mais da figura do artesão. A etnografia de Leitão (2014) explora bastante estas categorias.

<sup>21</sup> Pano representa o tecido sobre o qual a malucada dispõe seus artesanatos. A origem remete à simplicidade de estar trabalhando no chão. Atualmente, mesmo expondo em mesas, ao estilo de feira, mantém-se o uso do termo.

estrada buscam abarcar diferentes registros deste horizonte de vida. No projeto inicial, a cidade seria outro referente, mas ficou de fora com o redimensionamento.

Como aludido acima, esta tese representa um ponto culminante de um projeto de pesquisa em que me vejo engajado há anos. É um experimento que reflete uma trajetória de formação. Materializa o acúmulo de leituras teóricas e de ensaios sobre maneiras de analisar e escrever etnografia enquanto me esforçava para “fazer/dar sentido” a objetos empíricos que cruzam conjuntos de questões em torno de dimensões práticas e críticas à sociedade, as quais reaparecem no trabalho que apresento agora.

Além da investigação sobre carona, a qual irei abordar no primeiro capítulo, produzi outra reflexão significativa nesta jornada intelectual sobre o “ato de pagar” (Neves, 2020) ao me debruçar sobre a proposta de um restaurante “sem preço” em Porto Alegre. Neste contexto, os clientes eram convidados a “escolher” quanto pagariam considerando o alimento consumido e a situação financeira de cada um (‘quanto pagam normalmente?’). Os idealizadores viam o “sem preço” como uma prática de “(...)‘corresponsabilização e apoio mútuo’ que leva em conta o fato de o dinheiro ter um valor diferente para as pessoas em cada situação.” (Neves, 2020: 125). Não havendo nem mesmo uma quantia sugerida, a “liberdade” de decisão sob essa ação ordinária e pouca refletida de pagar por algo servia como convocação a uma experiência de “localização estrutural” de si, a pensar no seu próprio “poder” aquisitivo no momento de abrir a carteira.

Em entrevista com os membros do coletivo, contaram de uma senhora que ficou até irritada e foi embora quando eles se negaram a sugerir um preço. Ela disse que tinha entrado interessada em almoçar, mas aquilo era demais. A situação ilustrava um certo “curto-circuito” ideológico que as “margens intencionais” podem gerar como efeito. Outra situação exemplar desse potencial ocorreu quando pesquisava caronas em Florianópolis (2018). Uma senhora, num ponto de ônibus próximo, sotaque de nativa, “manézinha”, chamou-me oferecendo dinheiro para que eu pudesse pagar pelo transporte público. Mantendo o foco no meu objetivo, agradei e disse que não precisava. Eu tanto tinha dinheiro, quanto preferia ir de carona – facilitaria o trajeto até o meu destino, já que, com o transporte público, seriam necessários três ônibus e tempo de espera. Podemos considerar que a pressuposição de precariedade da parte dela ao me ver pedindo carona revela, assim como no caso da senhora do

restaurante, uma certa estranheza e um “ruído” na comunicação (Hilal & Neves, 2021: 218) que sugerem tais “curtos-circuitos” nas estruturas ideológicas.

A carona, a proposta do “sem preço” e a malucada – especialmente considerando o trabalho e as atividades de realização da vida, como viajar – representam práticas com fins utilitários e ordinários que, ao serem realizadas de forma heterodoxa, mais evocam o revestimento de uma crítica, quase que involuntariamente, do que a articulam intencionalmente. Ainda que estas ações não necessariamente estejam preenchidas de motivações “políticas” explícitas pelas pessoas engajadas, o elemento de uma *escolha* por horizontes de vidas “alternativas” ao normal se destaca como um tipo de pulsão política para o observador externo. Nessas expressões que defino como parte de “margens intencionais” na sociedade contemporânea, as práticas e lógicas relacionais tendem a exceder enquadramentos formais estruturantes e misturar fronteiras. No cotidiano de uma cidade, a carona representa uma demanda pública sendo “resolvida” pontualmente abrindo o espaço privado do carro (Hilal & Neves, 2021). Algumas pessoas davam sentido à prática pelo caráter plano e utilitário do deslocamento; outras, no plano de uma expressão de solidariedade que se opõe às lógicas do individualismo moderno. O “sem preço” é pagar por um almoço, mas também é um vínculo de cooperação. Como irei argumentar com mais ênfase no quarto capítulo, o mangueio, essa abordagem ativa da malucada para vender e conseguir as coisas, é uma prática comercial que opera sobre “misturas” de enquadramentos das interações, e faz desse “excesso” uma forma de agregar valor aos seus produtos.

Na minha trajetória, passando por esses diferentes objetos empíricos, incluindo a malucada, a noção de valor sempre se anunciou numa importância proporcional à dificuldade de articular os diferentes sentidos evocados por ela. No caso em foco nesse trabalho, logo na superfície, nos deparamos tanto com a dimensão do valor moral, que potencialmente enquadra e constrói estas expressões num lugar de desvio (Velho, 2012 [1987]; Becker, (1991 [1963])), quanto com a relação de valor em termos de riqueza, dinheiro, circulação e produção. Porém, estabelecer pontes satisfatórias entre estas duas esferas de debates e entender como uma se relaciona com a outra, surgia como uma tarefa intelectual nebulosa, ainda que intuitivamente vigorosa. Então, após o campo, enquanto buscava organizar e adentrar no material etnográfico para a tese, encontrei na obra *Por uma Teoria Antropológica do Valor*

(2001)<sup>22</sup>, de David Graeber, não só um mapa para navegar tais articulações, como também algumas proposições que respondiam a outros “problemas” teóricos e epistemológicos que já me intrigavam. Ademais, Graeber faz um diálogo com autoras que eu já vinha conversando.

Graeber foi uma voz quase ausente na minha “formação” programática<sup>23</sup>. Porém, cada escrito seu com o qual me deparei trouxe uma reflexão sobre algo que, para mim, parecia “imprescindível” para pensar a “cultura” na vida contemporânea. O autor, falecido de forma prematura e repentina durante a pandemia, deixa-nos um legado intelectual instigante e contribuições ímpares para a antropologia e as ciências humanas em geral. No livro supracitado sobre valor, Graeber faz uma proposição teórica audaz, mas consistentemente argumentada. Defende que reflexões sobre uma teoria geral sobre o valor, que congregue as diferentes ênfases dadas na teoria social, sejam a peça faltando para “resolver” uma tensão perene de conciliar teorias que partem do “indivíduo” – da sua ação e da sua motivação – e aquelas que partem da estrutura, do sistema e da hierarquia. Como o próprio autor resume o esquema ao refletir sobre seu esforço, durante a obra, de se manter pensando em termos dialéticos:

“Ao longo desse livro, venho argumentando que sistemas de categorias, ou de conhecimento, são na verdade apenas um lado de um sistema de ação; que a sociedade é, portanto, em certo sentido, sempre um projeto ativo ou um conjunto de projetos; [e] que o valor é a maneira pela qual as ações se tornam significativas para os atores ao serem colocadas em algum todo social mais amplo, real ou imaginário.” (Graeber, 2001: 254).<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Tradução minha de *Toward an Anthropological Theory of Value* (Graeber, 2001). Não há tradução desta obra ainda.

<sup>23</sup> O único texto dele que me foi sugerido num programa de disciplina foi o *Radical alterity is just another way of saying "reality": A reply to Eduardo Viveiros de Castro* (Graeber, 2015). Foi em teoria antropológica avançada no mestrado, e lemos também a resposta de Viveiro de Castro.

<sup>24</sup> Tradução minha de: “Perhaps the most difficult challenge of all is to look at the world in what I’ve called Heracleitian or, if you prefer, dialectical terms. Over the course of this book I’ve argued that systems of categories, or knowledge, are really just one side of a system of action; that society is therefore in a sense always an active project or set of projects; that value is the way actions become meaningful to the actors by being placed in some larger social whole, real or imaginary. To adopt a dialectical approach means to define things not in terms of what one imagines them to be in a certain abstract moment, outside time, but partly by what they have the potential to become. It is extremely difficult to think this way consistently. But when one is able to, any number of seemingly impossible quandaries dissolve away”

Há um entendimento da noção de “sociedade” ou estrutura como uma espécie de efeito, algo que se realiza na experiência. Como Graeber aponta diversas vezes, essas representações totalizantes devem ser entendidas, em última instância, como ‘processos de coordenação da atividade humana e criativa’ (Idem: 76: 86-9: 251) que ganha significado para as pessoas em relação a uma coletividade maior. Assim, entre outras consequências, a proposta traz fundamentos robustos para pensar a carona ou a prática do mangueio produzindo “sociedade”, pois representam, a seu modo, coordenações de atividades, mesmo que os valores ativados criem contrastes com os sistemas de valores hegemônicos. Há uma lógica mais geral e simples de pensar “sociedade” como uma “audiência”, real ou imaginada, que reconhece e efetiva o valor do engajamento humano. Assim, permite pensar em dinheiro, carisma e a própria ação humana numa cadeia sintagmática. É uma fórmula que se aplica tanto ao artesão buscando lugares bons de vender e interagindo com os clientes – suas ações têm em mente uma audiência que potencialmente reconhece valor em dinheiro, em troca de seus produtos –, quanto na escrita de uma tese, em que o valor, a importância e significado das ideias emerge na audiência dos pares (Strathern, 2014 [1987]).

Seguindo esse horizonte, insisto que o uso da palavra “valor” nesta tese nunca é ocasional. Reconheço que tratar da malucada é, necessariamente, colocar em questionamento três registros distintos de valor, os quais coincidem com diferentes ênfases da teoria social sobre o assunto (Graeber, 2001:1-48). Em primeiro lugar, há o “valor sociológico” relativo às categorias sociais e à moral. *Hippie*, malucas e caroneiros são expressões marginais, estigmatizadas e colocadas com facilidade num “fora” da sociedade, como alheias. Como argumentarei, seria mais preciso considerar como suas escolhas de vida e justificativas revelam um potencial de “anti-estrutura” (Turner, 1974 [1969]) e, assim, sugerem uma interpretação de suas ações por formas particulares de “desengajamento” no horizonte hegemônico. Buscando recortar o caráter abrangente e difuso da “crítica cultural” ligado às manifestações de “contracultura”, proponho eixos de crítica específicos.

Em segundo lugar, Graeber remete às teorias sobre valor advindas da linguística de Sussure (Graeber, 2001: 13), que influenciaram profundamente o estruturalismo na antropologia, baseando-se na lógica elementar de que os termos só ganham valor em relação. Tomo a liberdade de desviar um pouco de questões teóricas ressaltadas por Graeber e ponderar sobre questões epistemológicas no meu argumento. Ao longo da tese, sustento a compreensão de que construir o

conhecimento e realizar pesquisas neste universo de margens intencionais é um pouco estar também numa margem epistemológica. Em poucas palavras, meu esforço teve a pretensão de “visibilizar” o valor e o potencial reflexivo de práticas e de lógicas relacionais em que o efêmero e o indeterminado desafiam, em alguma medida, algo do próprio “instinto científico” por ordem e por categorias estabilizadas sobre a realidade.

No primeiro capítulo, penso na qualidade da experiência da estrada insistindo na necessidade de construir um lugar epistemológico com sensibilidades etnográficas específicas, no qual me vi confrontando elementos e princípios do empirismo clássico na antropologia (Guyer, 2013; Jackson, 1989). No terceiro capítulo, refletindo sobre a relação com Juan – informante chave na etnografia da primeira à última página –, volto-me para a questão da reflexividade, pensando o caráter ordinário e opaco dos afetos cotidianos (Steward, 2007). Constatos que o estabelecimento da nossa relação de “etnógrafo/nativo” dependeu de uma fase de engajamento em intercâmbios banais da vida, afetos comuns à generalidade das pessoas na sociedade contemporânea. Assim, considero a base da reflexividade, primordialmente, num compartilhar de sentidos ordinários da realidade social que transbordam para além da relação de pesquisa. Deste modo, ao invés de buscar “recuperar esse lado extraordinário e estático das relações entre pesquisador/nativo” (Da Matta, 1978: 11) para pensar a reflexividade, busco a chave do ordinário e do movimento de perspectivas: penso em termos de um objeto de contornos paralácticos (Žižek, 2008 [2006]). Nestes dois capítulos, de maneiras diferentes, estou trabalhando diretamente sobre dar “valor” acadêmico a tais experiências a partir das relações que vou estabelecendo com a literatura específica da antropologia e, em menor medida, das ciências humanas.

Por fim, em terceiro lugar, há o valor econômico, associado ao trabalho, à venda, ao dinheiro e às riquezas, o que, em última instância, aponta para a reprodução material da própria vida. É esta dimensão que, sem dúvida, evidencia o poder por trás da resiliência histórica do horizonte de vida da malucada. É através de práticas mais ou menos comerciais e engajadas com diversos outros, que os “encaixes” na sociedade mais larga se articulam enfaticamente com as formas de objetivação diferenciais, com suas ações e motivações. Pode até ser visto como a “máquina de guerra” (Deleuze & Guattari, 2012 [1980]) desta expressão contemporânea do ímpeto nômade. O manguieio, ambíguo desde suas raízes etimológicas, é um trunfo nesta mediação e na continuidade do fenômeno social. Procede por um tipo de “mistura” de

interesses objetivos e de produção de pessoalidades. Uma prática que incide exatamente sobre as conversões de valores entre a malucada e o resto, revelando, assim, um ponto de vista privilegiado para apreciar aspectos fundamentais sobre as lógicas de valor nas sociedade humanas – e nos quais tendem a escapar aos modelos e às ideologias econômicas que dão base à nossa sociedade de mercado. O manguêio, em certas situações, pode até mesmo se revestir de um efeito mágico para nós, nativos do “fetichismo da mercadoria” (Marx, 2017 [1818-1883]: 204) do capitalismo.

Durante as páginas que se seguem, tratarei da malucada, seus artesanatos, técnicas e histórias, mas a preocupação principal do experimento etnográfico que lhes apresento é com um *horizonte de efetivação da vida*. Assim, o leitor não encontrará nesta tese um retrato do “movimento da malucada” mais preocupado com origens, transformações no tempo e as grandes figuras. Interessa-me, principalmente, a experiência “mediana” da malucada – pensar sobre a força e tenacidade anunciada na re-existência dessa possibilidade de caminho de vida no nosso imaginário. Na minha perspectiva, é na fricção entre margem e centro que a malucada se torna um campo fértil para interrogar a robustez das categorias de valor na sociedade contemporânea.



## *Estrada e Etnografia*

Sou pirata, solitário, sem mais nada  
 Sem bandeira, sem espada, no mar pra viver  
 Sangue e vinho derramados no convés  
 Sons de gaitas, violões e pés  
 Quando de repente surgem dez canhões  
 Era o Barba Negra com a sua turma e suas canções  
 (*O Pirata*, canção de *Ave Sangria*)

### *Primeiro ato na estrada: atenção e inesperado*

Desde os primeiros vislumbres desta pesquisa com a malucada, sabia que registrar uma experiência na estrada seria imprescindível para um panorama mais realista deste horizonte de vida marginal. Mas, além disso, ansiava que, em algum ponto da jornada, o movimento me levaria a encontros inesperados, em que novas relações abririam um fluxo de aventuras significativo para a pesquisa. Minha intenção era aproximar a etnografia de um certo espírito de estrada que, remetendo à experiência mais comum, está próximo da situação que, talvez, algumas pessoas se identifiquem: estar numa viagem, conhecer alguém e, de repente, criar uma conexão rápida, marcada por um desejo de convivência e de viver a indeterminação do que virá a seguir. Frequentemente, quando recordamos a sequência de eventos, somos pegos por uma dilatação temporal, uma sensação de que muita coisa aconteceu em pouco tempo. Pelas minhas vivências de mochileiro ocasional, meu anseio de pesquisa remetia a um senso de ser “tomado” pela estrada, de estar, não só aberto, mas sedento pela incerteza do que viria. Por isso, sabia também que encontros potentes desse tipo não dá pra programar, simplesmente acontecem. Durante meu trabalho de campo, busquei por parcerias entre amigos da malucada para uma experiência dessa na estrada, contudo, todos tinham outros planos. A longa duração dos efeitos da pandemia da COVID-19 e das restrições de relações sociais face-a-face não facilitaram. Como poderão perceber acompanhando as páginas da minha etnografia, este nível de interação é central em meus experimentos metodológicos e epistemológicos. No fim do tempo estipulado de trabalho de campo na estrada,

quando estava prestes a aceitar que essa qualidade de experiência etnográfica não ocorreria, surgiu um encontro desse tipo que cria possibilidades e caminhos que não estavam lá.

Essa aventura começou quando eu e minha companheira de estrada, Lisa<sup>26</sup>, estávamos subindo de João Pessoa para Fortaleza e resolvemos adaptar bancos mais confortáveis na *Jigi*, em Natal. Era março de 2023. Chegando na cidade e combinamos com uma loja a realização do serviço no dia seguinte, pois requeria dois turnos. Em busca de uma opção de lugar seguro para estacionar e passar a noite, resolvemos ir na direção do litoral sul de Natal sem destino exato e em busca de aproveitar, também, o fim do tarde na praia<sup>27</sup>. Acabamos entrando em Genipabu, a primeira praia saindo da capital, e, chegando no centrinho, logo lembrei que já tinha passado ali antes. O fim de tarde era ensolarado e o movimento nas mesas condizente com uma quarta de verão. Já nos preparando para pagar pelas duas cervejas que tomamos, notei um maluco de cabelo volumoso e comprido abordando outras mesas. Era branco, baixo e de longe escutei o sotaque de espanhol. Estávamos finalizando com a garçonete quando ele nos abordou com suas três “asas” penduradas no ombro com brincos, pulseiras de macramê e outros tramos<sup>28</sup> simples com búzios e miçangas. Prestes a começar a falar, parou e fez um sinal de reverência com o corpo, indicando que aguardaria enquanto pagávamos pelas duas cervejas que tomamos para começar.

Assim que teve a chance, Juan respeitosamente agradeceu a atenção, apresentou-se e engatou contando que tinha acabado de chegar de bicicleta vindo de São Miguel do Gostoso. Estava faminto e queria ‘saber se vocês poderiam ajudar comprando algo, é tudo artesanaria que yo fiz’. Empolgado com a perspectiva de retomada do meu campo na estrada<sup>29</sup>, enquanto olhava seus artesanatos, mencionei a pesquisa e brinquei que era ‘antropólogo dos hippies’ para sugerir que sua presença

---

<sup>26</sup> Como regra, todos os nomes nesta tese foram alterados.

<sup>27</sup> Sinto-me mais seguro dormindo dentro do carro em cidades pequenas, quanto menos movimento melhor. Foi uma decisão estratégica.

<sup>28</sup> *Trampo* é uma gíria para referenciar o trabalho artesanal da malucada. Porém, em outros contextos, também pode ser associado com a atividade trabalho, tramar.

<sup>29</sup> Para ser honesto, naquele momento tinha acabado de sair de um tratamento de *leishmaniose* que contrai meses antes quando estava fazendo campo no interior do Goiás e morando com amigos artesãos. Seus três cachorros morreram da doença, e eu tive uma ferida que cresceu muito na canela direita. Minha “empolgação” era também fruto de uma ansiedade acumulada por estar vendo o verão passar sem conseguir me locomover, época perfeita para circular nas praias do NE e encontrar o movimento da malucada. Além disso, era meu último ano de bolsa. Nestes dias, já estava quase cicatrizada e o tratamento finalizado.

não atrapalhava. Ademais, pressenti que seria uma boa pessoa para nos dizer se ali era seguro para passarmos a noite. Ele estava chegando perto do anoitecer depois de uma longa jornada e provavelmente dormiria por ali, pensei. Então comecei com as perguntas: era colombiano, tinha ficado alguns anos no Amazonas, onde estudou português na UFAM e morou numa república com estudantes - entre eles, antropólogos. Contou que passara até um tempo com os *Yanomamis* e que tinha conhecido São Gabriel da Cachoeira, “a cidade mais indígena do Brasil”<sup>30</sup>, completou. Mencionou ainda o “momento muito louco na vida” com um filho pequeno de um ano e oito meses junto com uma amazonense, estudante de psicologia que conhecera na UFAM e que era meio “doidinha”. Durante a conversa, compramos uma pulseira de macramê com búzios.

As poucas rugas que sugeriam a idade desse orgulhoso homem sessenta anos, como soube pouco depois, tornavam sua vitalidade ainda mais impressionante. Juan era uma pessoa fácil de conversar. Simpático, sedutor e reverente na sua fala carregada de sotaque e palavras do espanhol. Lisa foi caminhar na orla enquanto nós continuamos a conversa, e, a primeira menção de ir embora ao pegar o celular e dizer “preciso encontrar um amigo”, perguntei onde ele dormiria e se nós poderíamos estacionar próximo. Parecia que já tínhamos nos conectado o suficiente para



Foto cedida por Lisa da tornozeleira que compramos de Juan

um pedido desses. Disse que ficaria na casa desse amigo e que perguntaria se ele poderia nos receber também, mas já sugeriu que provavelmente seria possível – o que me acalmava.

Sentei sozinho uns instantes e peguei meu livro. Notei as pessoas caminhando na praia e sentadas ao redor das mesas. Casais, famílias, ambulantes e, inusitadamente, camelos para os turistas passearem pela orla. Para a direita, havia outras barracas e, não muito longe, um pontal com um forte e coqueiros altos. Uma

<sup>30</sup> Segundo o censo do IBGE de 2022, das 51.795 pessoas, quase 46 mil se autodeclararam indígenas. Acesso: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/pesquisa/10102/122229>

paisagem linda com as cores daquele pôr do sol. Para o outro lado, a orla seguia mais deserta, em linhas suaves, com várias casas de muro baixo à beira mar. Pareciam ser dos anos 70 ou 80, pelo estilo e ar de abandono.

### *Lugar epistemológico*

Mesmo que ainda não soubesse, a partir desse momento passamos mais de um mês numa série intensa de acontecimentos. Uma semana em sua casa em Parnamirim, nos arredores de Natal, e outras duas numa viagem para Canoa Quebrada, sempre na companhia de Rosa e David, companheira e filho de Juan. Escolhi esta história por representar um modelo de relação paradigmático para quem vive a estrada como a malucada: um encontro inesperado que vai abrindo possibilidades que não estavam mapeadas. Nas histórias de estradas marginais, é recorrente a figura do desconhecido que oferece uma estadia e que se torna uma amizade. Deste modo, convém pensar como tais dinâmicas relacionais podem se converter num modelo epistemológico, um lugar a partir do qual o conhecimento emerge. Em outras palavras, como se constrói uma objetividade etnográfica a partir destas relações informais e espontâneas?

Argumento que o mergulho neste horizonte de vida pede uma sensibilidade etnográfica particular para dar conta de tais ritmos e efetivação das relações. O manguêio de Juan, esta forma de venda ativa, característica da malucada, marca o início da nossa história e indica pistas empíricas sobre a questão. Com o manguêio, tema do capítulo final, encontramos uma prática imprescindível na reprodução material da malucada que, ao mesmo tempo, envolve uma dinâmica relacional marcada pelo improvisado, pela ambiguidade e pelo excesso do enquadramento comercial. E estas qualidades relacionais, de um modo ou outro, estão também presentes na forma como todos estávamos viajando. Diferente do turista com seu roteiro pronto e datas bem estabelecidas, tanto como no caso de Juan, vendendo para comer, ou para nós que buscávamos lugar para dormir, as definições de pontos de parada, refeições e locais seguros para passar a noite não estavam prontas, ocorreriam na negociação do agora.

Na minha experiência, pensar a etnografia a partir de práticas e dinâmicas relacionais baseadas na espontaneidade, no inesperado, na errância e na comunhão pessoalizada foi um desafio autoimposto. Passei muitos anos da minha formação, entre graduação e mestrado, pensando sobre caronas (Neves, 2018; 2018<sup>b</sup>; Rocha &

Neves, 2019; Hilal & Neves, 2021), que além de serem recorrentes entre a malucada e ligadas ao “estilo de viagem contracultural” (Kaminski, 2018; Rivolucci, 1974), podem ser pensadas como um cenário ideal de pesquisa social que, como sugere Purkins, “dá destaque a conjuntos informais (e frequentemente marginais) de relações sociais baseadas em ajuda mútua, cooperação e confiança — qualidades que muitas vezes existiram nas sociedades ‘primitivas’ estudadas por antropólogos” (Purkins, 2012: 142). Ainda que possa parecer um recorte com certo ar de romanização, ela destaca elementos pertinentes para pensar a experiência de pesquisa com a malucada. Na proposta do autor, o modelo de deslocamento informa a maneira como o conhecimento é produzido. O “caroneiro” funcionaria, assim, como uma “síntese entre teoria e método; um viajante que observa as paisagens de poder pelas quais se move, mas que busca alternativas às suas hierarquias e economias formais por meio de constante negociação e troca.” (Purkins, 2012: 142). Nesta imagem “ideal” de pesquisador, um dos aspectos frisado por Purkins é a impossibilidade de tomar um lugar de neutralidade e distância neste cenário: somos inescapavelmente convocados a aderir aos próprios ritmos do objeto como condição etnográfica. Assim, pensando em elementos formais das relações de campo, há uma semelhança fundamental com pesquisa com caronas na beira de uma estrada e este contexto que comecei a narrar acima. Em ambos os casos, não há um começo ou fim demarcado para acontecer. Para ter início, depende do carro parar ou do encontro espontâneos na estrada. Sugerem um modelo de relação de campo que absorve o inesperado, o qual requer uma atenção específica.

Pensando nessa direção, a pausa neste ponto da história, sem saber ainda se Juan voltaria ou não, mimetiza o “suspense estocástico” envolvido nesta forma de deslocamento para Laviolette (2019; 2014): sempre há uma infinidade aleatória de coisas que podem acontecer, inclusive, a pessoa nem parar ou, no meu caso, ele não retornar.<sup>31</sup> De imediato, isso teria nos mantido na busca de lugar para dormir naquela noite e, subsequentemente, privado a tese do rico material advindo das aventuras com Juan e sua família, as quais acompanharemos até as últimas páginas. Além disso, parecido com a dinâmica de estar pegando ou dando caronas, o desdobramento das situações e as consequências futuras estão diretamente vinculadas à maneira como se

---

<sup>31</sup> Para Laviolette, esta noção tem uma ênfase na experiência de temporalidade. “Um dos resultados de viajar de carona é que algo/alguma coisa precisa ser pausado, posto em espera ou mantido em uma paradoxal suspensão estocástica” (Laviolette, 2014: 2)

navega pelo inesperado (Rocha & Neves, 2019; Carlson, 1972). Depende de uma postura aberta para a incerteza. Estar confortável num registro experiencial de temporalidade que suspende o futuro por vir.

Guyer (2013) faz uma provocação interessante nesta direção ao pensar sobre o papel da “surpresa” e do desconhecido na produção do conhecimento antropológico. Passando por distintos enquadramentos etnográficos e resgatando questões caras às tradições empiristas da etnografia, a autora propõe a ideia de “epistemologia da surpresa” como forma de “contribuir para expandir e intensificar a noção de uma genealogia disciplinar orientada para a atenção e presença do ser-estar/existir” (Guyer, 2013: 284)<sup>32</sup>. No argumento, chama a atenção para as evocações da surpresa a partir da “sua etimologia de ser ‘tomado’, ou ‘sobrepujado, até mesmo ‘capturado’” (Idem: 284)<sup>33</sup>. Guyer convida a fazer uma pausa na lacuna entre apreensão sensível e a racionalização consolidada, para investigar, neste interstício, possibilidades de conhecimentos sobre a incerteza e o não sabido. O rendimento desta pausa será explorado em alguns momentos da tese, especialmente em torno de questões de reflexividade.<sup>34</sup> Para o argumento em foco, a indicação acrescenta certa sensibilidade etnográfica para navegar contextos efêmeros e envoltos de indeterminação – aspectos ou qualidades da realidade que tendem a escapar a muitos modelos teóricos por estarem em contraponto com princípios gerais de previsibilidade, linearidade e estrutura da racionalidade científica.

### *Segundo ato na estrada: o encontro*

Naquele fim de tarde, a suspensão da espera durou pouco. Juan retornou antes que eu conseguisse ler a primeira página do livro, agora acompanhado de Malik, um homem negro, alto e atlético, cabelos e barba levemente grisalhos, vestindo regata e um carregador de celular pendurado no pescoço. Ainda a distância, falava algo sobre

---

<sup>32</sup> Minha tradução de: “While theoretical parameters shifted, I see a specific practice that has crossed time, domain, and theoretical framing, and which I foreground in this lecture, in order to contribute to widening and deepening the sense of a disciplinary genealogy to attentiveness to being.” (Guyer, 2013: 284).

<sup>33</sup> “Surprise,” and evocations of its etymology of being “taken over,” or “overtaken,” even “seized,” are often evoked in anthropology. (Guyer, 2013: 284)

<sup>34</sup> Como vocês acompanharão minha viagem durante a leitura, poderão perceber que levei a sério e valorizei as surpresas nas minhas experiências de campo e para a elaboração do argumento.

conta e luz que eu não entendia. De perto, perguntei, ‘quê?’. Ele respondeu, sorrindo, que sua casa estava em reforma, “meio caída”, mas de portas abertas – ou seja, sem luz e água no momento. Nos apresentamos num tom descontraído, resolvendo o desentendimento dele ser congolês e não moçambicano, como Juan tinha me dito antes. Malik era altivo, sorriso largo e um português impecável, pareceu-me até carioca de imediato. Nesta interação inicial, fiquei sabendo que ele tinha viajado muito pelo Brasil e sabia emular diversos sotaques com maestria impressionante.

A barraca ia fechando quando Malik nos convidou para uma roda à beira mar. Deixei minhas coisas encostadas numa pilha de cadeiras que pudesse monitorar. O fino era o combustível perfeito para uma viagem rumo à atmosfera do campo. Demos boas risadas, falamos do paraíso que era aquele lugar e devaneamos sobre questões como onde seria o ponto mais perto da África, e se seria possível atravessar até lá de *jet-ski*. A todo momento, vigiava minhas coisas de canto de olho, tinha até mesmo trazido o computador por receio com a segurança no estacionamento. Malik, perspicaz, notou meu desconforto e, sem que eu dissesse uma palavra, assegurou que não precisava me preocupar, que todo mundo já tinha me visto com ele e que nada aconteceria.

Como toda viagem leva a algum lugar, Juan narrou sua passagem no exército colombiano durante os oitenta, ressaltando as frequentes abordagens em embarcações no mar, a busca por drogas – era o tempo áureo de Pablo Escobar. Ele saiu depois de quatro anos por conta da “corrupção” na relação entre a instituição militar e o próprio poderio do tráfico no país. Apesar de decepcionado, gostava do exército e da ideia “trabajar por su país coletivamente”, ali “las cosas funcionavam”. Seu pai era militar, e Juan nos descreveu, nostalgicamente, a imagem dele chegando em casa todo fardado. Admirava a postura e a vestimenta. A informação alimentou ainda mais meu interesse por sua história de vida. Malik tomou a palavra e disse que a “podridão institucional” era ainda maior no Brasil, pois envolvia não só polícia e exército, mas até o clero. Depois de uma breve divagação sobre padres corruptos, mostrou marcas de bala na perna, no braço e na cabeça. ‘Lembrança da guerra civil no Congo’ disse com um sorriso mais tímido e já desviando o assunto. Juan exibiu a sua na perna, fruto de um combate na selva a uma célula das FARC.

Começou a escurecer e Lisa retornou de sua caminhada. Combinamos de nos reagrupar para comer depois que pegássemos o carro – o centrinho era relativamente pequeno. Junto com Lisa, fui tirar a *Jigi* do estacionamento e aproveitamos para tomar

banho. Morando num carro, qualquer oportunidade assim deve ser valorizada. Troquei algumas palavras com o Heleno, o simpático encarregado do lugar, que, naquela tarde, servia também para uma curtição com a família. Música alta, sinuca, cerveja e a paisagem do mar. Era guarda municipal até pouco tempo e estava contente com a mudança de trabalho. Mais dinheiro, e ainda tinha aquelas regalias. Disse que podíamos voltar a qualquer hora para tomar outro banho, caso precisássemos.

Já estava escuro quando nos reencontramos com eles na frente do estacionamento. Malik contava que estava encarregado de reformar a casa onde residia. Era de seu “padrinho”, um espanhol que deve ser bem rico pelas cifras que ia jogando sobre a potencial venda após a reforma. Ficou algo confuso entre valores,, valorização do imóvel, expectativa e a parte dele nisso tudo. Além disso, toda aquela movimentação de início de noite na cidadezinha de praia dificultava a compreensão, embora houvesse um investimento de energia evidente naquela questão para Malik, a qual retornou em outras oportunidades. Esperava fazer uma boa grana, isso era explícito.

Separamo-nos novamente para ir ao mercado. Eu e Lisa decidimos fazer uma guacamole, algo fácil e rápido. Só comprar abacate, cebola, tomate, limão e umas bolachas. Já dentro do mercado, quando chegamos ao local das frutas e verduras, mais ao fundo do estabelecimento, nos encontramos numa situação estranha. Conversávamos descontraidamente, num clima de leveza, quando, de repente, nos deparamos com olhos nos fiscalizando desconfortavelmente próximos. Foi como se tivesse aparecido do ‘além’. Tive até que perguntar, meio sem graça, se estava tudo bem e que queria alcançar o abacate, que estava bem atrás dela. Ela se afastou só um pouco e continuou olhando. Do nosso lado, ficamos sem entender aquela vigilância que sentíamos. Pegamos os vegetais e pesamos com a própria. Devia ser a dona do local, pensei. Chegou outra mulher, um pouco mais jovem e com um bebê grandinho no colo. A dona começou a fazer graça com ele com muita familiaridade, provavelmente era neto dela. Interagi com a criança por uns segundos, até para quebrar aquele clima de desconfiança. Pagamos e saímos. A situação foi bastante estranha, não entendemos bem o que aconteceu ali. Naquele momento, nossa hipótese jocosa era que nos confundiram com *hippies*. Pós-praia, interação leve, piadas e sorrisos, ambos de chinelo, carregando sacolas de pano, Lisa com um vestido solto, eu de bermuda e camisa aberta.



*Realidade e dispositivo etnográfico: o descortinar*

A carona foi minha escola empírica. Durante muitos anos, registrei minhas experiências nos deslocamentos cotidianos em Florianópolis e depusitei energias para criar/dar sentido à prática. Em todo esse período, captar o caráter efêmero e relacional dessa dinâmica de interação espontânea surgia como um desafio. O que sempre parecia mais palpável advinha de modelos teóricos de ênfases estruturantes. Aliado a uma perspectiva teórica infraestrutural (Star, 1999; Larkin, 2013; Vailati & D’Andrea, 2020), especialmente preocupada com a especificidade da malha viária (Dalakoglou & Harvey, 2010)<sup>35</sup>, era uma tarefa relativa “instintiva”, no ímpeto de investigação social, elaborar sobre as condições de possibilidade da prática naquele contexto incomum para caronas – uma capital – a partir da ocupação populacional, migrações, estilos de vida e fluxos turísticos (Rial, 1988; Fantin, 1999). Porém, ainda que aspectos determinantes para a ocorrência dessa forma de locomoção, a dinâmica de interação e negociações do momento parecia escapar com facilidade da análise, figurando com menos importância nas minhas elaborações textuais sobre o tema do que a relevância que percebia empiricamente. Afinal, é no agora que de fato o deslocamento se efetiva enquanto realidade. Pequenos atos, como sorrir ou juntar as mãos, mudam completamente o resultado.

Seguindo em nossa analogia com o estar na estrada da malucada, podemos ainda considerar como nessas experiências de encontro inesperadas, as diferenças não são fixas, mas descobertas e negociadas na hora: através da atenção renovada ao outro, das exigências de modulação dinâmica na interação, de ser simpático ou ficar calado, de se ver concordando ou discordando de ideias. Identidade, neste sentido, pode ser pensada como algo fenômeno emergente, um efeito relacional e material, como argumenta Amade M’Charek em *Diferenças frágeis, efeitos relacionais* (2010)<sup>36</sup>. Essa autora é provocada à reflexão por uma situação em que fora confundida com um homem árabe, quando estava no mercado num bairro de grande diversidade étnica em Amsterdam, na Holanda. A partir da interação, demonstra

---

<sup>35</sup> Florianópolis tem uma malha viária que favorece a prática pelo desenho em formato de “espinha-de-peixe” (Reis, 2012), ao invés do traçado esquartejado que encontramos na maioria das metrópoles. Neste sentido, a facilidade de carona é também reflexo de uma estrutura viária de baixíssima capacidade de integração global (Medeiros, 2006).

<sup>36</sup> *Fragile Differences, Relational Effects* (M’Charek, 2010)

como o corpo não tem uma identidade estática, mas uma materialidade social<sup>37</sup>. Ela é sempre a mesma pessoa, mas a identidade associada ao corpo emerge e se transforma.

Essa autora desenvolve seu argumento a partir de uma situação de estranheza e desentendimento que nos remete ao que acabávamos de vivenciar com a dona do mercado. São situações que evidenciam, quase alegoricamente, o potencial emergente das diferenças, de um reconhecimento paulatino e processual do outro na experiência – algo presente também naquele encontro com Malik e Juan. A partir disso, podemos vislumbrar a noção de uma “epistemologia da surpresa” de Guyer (2013) sendo posta em funcionamento, na medida em que a estranheza é um outro referente do ser surpreendido por algo. Refere-se a este “ser tomado” no trânsito inesperado de identidades sociais, como apresenta M’Charek. Ou então, como eu e Lisa, sendo tomados por algo que ainda viríamos a entender a razão. Assim, vamos acumulando recursos para pensar o senso de emergência e indeterminação no por vir em relação à sensibilidade etnográfica sobre o estar na estrada da malucada. Por isso, neste registro etnográfico do movimento de viagem, proponho investigar com afinco como as pessoas lidam com incertezas e contingências<sup>38</sup> da realidade se valendo da ‘intuição prática’ e da ‘atenção’ à superfície. Não como algo ocasional, mas uma imersão num fluxo efetivamente ativo e vivo, o qual impele à ação para a realização de objetivos imediatos. Este encontro e os desdobramentos dele que relatarei explicitam como a estrada, e, em especial, a forma como a malucada a vive são fontes ricas de reflexão sobre como o desconhecido é gerido.

Neste debate teórico, Guyer está bastante inspirada no empirismo radical de Micheal Jackson (1989), que coloca a experiência sensível, os “dados” da etnografia, enquanto a principal fonte de conhecimento, como algo que “... transborda os limites de qualquer conceito isolado, de qualquer pessoa ou de qualquer sociedade. Como tal, ela nos conduz a uma visão dialética da vida que enfatiza o entrelaçamento, e não a identidade das coisas...” (Jackson, 1989: 2). Nesta proposta, um dos pontos de crítica elaborado pelo autor é o entendimento de como a “objetividade”, no empirismo

---

<sup>37</sup> Primeiro toma um tapa ou toque pelas costas e é acusada de assédio por outra mulher – de passar a mão na bunda dela. Pelo espanto da mulher ao virar, M’Charek compreende que a moça imaginava que ela fosse homem. Depois de revelada mulher, o namorado dessa moça branca se coloca em posição de proteção. Neste momento, além de mulher, M’Charek emerge como mulher lésbica e árabe, e assim evocando para o casal uma possível imagem de pessoa “problema”, que poderia causar uma confusão. Estranhezas nas relações, uma e outra vez, parecem revelar o efeito de “curto-circuitos” ideológicos.

<sup>38</sup> Guyer trabalhou com práticas econômicas ordinárias de modo a exibir a limitação e efeitos performativos de modelos econômicos, atenta a uma multiplicidade de relações com dinheiro e os valores.

clássico da antropologia, pode representar mais um “comentário” sobre “(...) a necessidade profissional pela certidão e a ordem” (Idem: 16) do que a realidade das coisas<sup>39</sup>. Assim, entre outras consequências, sua defesa “radical” do empirismo sugere a experiência como próprio mediador de compreensão da diferença:

“Nossa compreensão dos outros só pode proceder a partir da nossa própria experiência, e essa experiência envolve tanto nossas personalidades e histórias quanto nossa pesquisa de campo. Assim, nossa tarefa é encontrar algum terreno comum com os outros e, a partir daí, explorar nossas diferenças.” (Jackson, 1989: 17)

Minha narrativa etnográfica dessa aventura com Juan segue a intenção de fazer um convite perceptivo ao leitor do horizonte sincrônico de encontros, incertezas e efetivação autônoma de caminho da malucada. Por isso, gostaria que minha própria imersão nesta experiência servisse não somente para revelar algo sobre a própria malucada, mas também ser pivô de mediação. Ao narrar minha experiência, espero ter deixado brechas e trilhas para que o leitor possa se reconhecer e ser convocado à imaginação e/ou à memória. Neste sentido, antes de me esforçar em circunscrever a malucada enquanto uma expressão de diferença diacrítica – uma identidade determinada com tais qualidades e visões separadas do resto –, deixarei a errância, a deriva, trazer elementos mais sutis e sensíveis compondo uma imagem na qual inclua o potencial abertura, a ambiguidade e a multiplicidade do outro a partir da etnografia.

Pesquisando a prática de caronas e Tateando as qualidades dessa experiência de deslocamento, desenvolvi uma ideia de *descortinamento* para me referir à adaptabilidade necessária das pessoas para os encontros e situações que vão emergindo. Esta ideia, que hoje reconheço como uma espécie de dispositivo etnográfico, enfatiza como é exigida do caroneiro e do motorista uma atenção a todo momento renovada pelos acontecimentos: pondera riscos, disposição do outro para a conversa e um sem fim de situações que emergem. Esta imagem absorve um registro de temporalidade e emergiu de um conjunto variado de inspirações. Entre elas, a

---

<sup>39</sup> “...é provável que a ‘objetividade’ funcione mais como um talismã mágico, reforçando nosso senso de self em situações desorientadoras, do que como um método científico para descrever essas situações como elas realmente são. Os sistemas ordenados e as estruturas determinadas que descrevemos não são tanto imagens-espelho da realidade social, mas sim defesas que construímos contra o caráter não-sistemático e não-estruturado de nossas experiências dentro dessa realidade.” (Jackson: 1989: 3)

concepção fenomenológica sobre o instante de Bachelard (2010), as ideias de prática (Bourdieu, 1991; Munn, 1992) e a noção de percepção do ambiente e atenção renovada ao caminho de Ingold (2015). Estas searas de debates estimularam a pensar uma concepção de sujeito aberto e transformativo a partir de sua interação com o mundo. A imagem de uma cortina se abrindo e constantemente apresentando novas variáveis era o que pairava em minha mente. Percebo agora como essa noção teve também a função de um dispositivo de escrita que evidenciava o lugar parcial e processual dos sujeitos. Na prática, trata-se de manter os registros de titubeios, de receios, as indiferenças e os entusiasmos, enfim, o teor de incerteza e a adaptabilidade interpessoal às situações.

Tal direção epistemológica, emergida deste referente temporal, destaca-se na etnografia da estrada – tanto para nós, descobrindo e fazendo nosso caminho, quanto para o nosso amigo Juan. “Lidar” com esse horizonte temporal de *descortinamento* e de emergência é, em certo sentido, convocado pela própria forma de deslocamento e de objetivar a experiência. Ainda que em busca de pensar a malucada em particular, acredito que a elaboração também ressoa em elementos mais gerais sobre a vida das pessoas. Nas mais variadas situações, por mais que planejemos roteiros e confiemos em infraestruturas que nos parecem óbvias, o acaso e o desconhecido são constantes.

### *Terceiro ato na estrada: desenrolar*

Reencontramos os quatro novamente. Juan, agora carregando a bicicleta e as comidas; Malik, ainda com o carregador no pescoço e o celular na mão. Capturado pela ânsia do campo, aproveitei a conversa paralela entre Malik e Lisa para perguntar a Juan a quanto tempo viajava. Já eram treze anos na estrada vivendo do artesanato, e, na conversa, frequentemente reforçava o quanto amava a vida sobre a bicicleta, como gostava de “ver o caminho passando tranquilamente”. Tinha quatro filhos: dois do primeiro casamento, um casal já adulto, uma menina de doze anos com ‘*una mujer indígena*’, além de David de um ano e oito meses, já mencionado. O bebê e a Rosa normalmente viajavam com ele, mas, desta vez, tinham ficado em casa em Parnamirim, nos arredores de Natal, contou. Tinha ido fazer dinheiro no carnaval em São Miguel do Gostoso. ‘*Yo tengo sesenta años*’, anunciou com orgulho enquanto caminhávamos. Naquele momento, estava capturado pela vivacidade e desprendimento de Juan – tudo que o “antropólogo de *hippie*” queria encontrar.

Coincidentemente, ele teve a mesma ideia de fazer guacamole. Fomos, então, para uma lanchonete fechada que eles afirmaram ter amizade com os donos. Parecia um pouco invasivo só passar as correntes no escuro e abrir uma mesa, mas os seguimos e começamos a preparar a janta. Perguntei mais uma vez a eles se era tranquilo ficar ali, se não estaríamos incomodando alguém. Malik disse que quase todo dia carregava o celular ali, como fazia naquele momento. Juan já tinha acampado no fundo e até feito uma limpeza no terreno – era uma amiga pra ele. Logo que abrimos uma mesa num ponto onde pegava luz do poste, chegou a tal amiga com uma expressão não tão amigável. Juan, simpático, adiantou-se dizendo que seria só o tempo de comermos. Ela pediu para sermos rápidos, pois ainda iriam abrir naquela noite. Ainda que complacente, a fala dela tinha um tom de convite a nos retirarmos. Certamente não abririam. Fomos obrigados a nos valer de um “jogo de cintura” social e sustentar uma breve estranheza com a dona até acabarmos a refeição. Tive a impressão de que Malik se ausentava um pouco da conversa desconfortável com a dona. Ficou mais ao fundo mexendo no seu celular. Como no mercado, mais uma vez a desconfiança se anunciava numa interação em Genipabu. Quando expressei minha percepção sobre a repetição destes desconfortos naquela noite, Malik comentou que isso, na verdade, poderia ser explicado por um evento recente. Um casal, também viajando de *kombi*, tinha ficado uns dias na cidade e roubado algumas casas. Tinham sido muito simpáticos, cativaram todo mundo e as casas de veraneio desocupadas, de repente, começaram a ser invadidas. Quando a população começou a notar, o casal já tinha partido. A polícia estava na busca e, pela fala de Malik, a passagem dos viajantes tinha deixado um certo sentimento de traição na pequena Genipabu. Disse-me que o casal tinha afã de se misturar, diferente de nós, que estávamos mais reservados. De qualquer modo, os episódios de desconfiança e estranheza estavam melhor justificados. Era conosco, cumpríamos papéis que desconhecíamos e que compunham a nossa imagem para o outro, meio como o capitão Cook na narrativa de Sahllins em *Ilhas de História* (1990 [1976]). Comemos bem e falamos da vida. Malik contou um pouco de seu tempo em Pipa, onde cuidava de um terreno desse mesmo padrinho espanhol, dono da casa em que passaríamos a noite. Falou ainda do coração partido depois de uma relação de uns cinco anos com uma mulher nesta outra cidade de praia no estado Rio Grande do Norte.

Durante essa sequência de eventos, o “etnógrafo” em mim estava muito empolgado. Ainda inundado pelos eventos, pressentia que aquele momento se tornaria

parte da minha ‘tese’ por, potencialmente, dar conta de objetivos ansiados para o campo. Mesmo sem saber que tal encontro se desdobraria em outras aventuras, nesse ponto da história já era possível vislumbrar o tipo de experiência que diz muito sobre a vida na estrada para a malucada: encontros marcados pela espontaneidade e que levam a destinos indeterminados; a experiência de desvendar o lugar percorrendo trajetos próprios, nos quais quem somos e o modo como agimos influenciam o caminho e o conjunto de relações em que nos engajamos.

Ademais, Juan tinha uma vitalidade surpreendente. Ele circulava em Genipabu entre laços estabelecidos: o amigo com a casa, o bar que já fiquei e o mercadinho com melhor preço. A capacidade de se conectar e produzir relações era evidente. Numa palavra, Juan era *desenrolado*. Já reconhecia a importância desta demonstração de desenvoltura no campo anteriormente realizado e pelas amizades construídas. É sobre saber o canal da prata, quem vende as pedras mais bem lapidadas, o lugar da marmita mais barata ou o restaurante que dá comida para os *hippies*; em suma, “fazer acontecer”, “se virar”, é central neste horizonte, quase uma condição de existência. Consequentemente, se converte em valor de prestígio entre a malucada. Juan representava esta postura característica, uma atenção flutuante, algo do *flâneur* que observa o ambiente, as pessoas, as possibilidades, mas não deixa o plano *imane*nte para a posição apartada do mundo desta figura literária convertida em princípio epistemológico (Benjamin, 1989; Eckert & Rocha, 1998; 2003; Pétonnet, 2008). Se fossemos relacionar com esses princípios teóricos superiores, seria mais preciso pensar em *de*vir, no movimento vago e ambulante do nômade. Estar na superfície, numa “... intuição sensível da variação” e seguindo “o fluxo de matéria...” (Deleuze & Guattari, 2012: 38; 44)<sup>40</sup> em direção a intencionalidades definidas: vender, comer, falar com Malik, fumar um *bareto*<sup>41</sup> e chegar em casa. Não há itinerários fixos, há pontos a serem conectados num “espaço liso” e aberto de possibilidades.

A gramática e a lógica de Deleuze e Guattari têm uma utilidade ímpar no campo das ciências humanas para pensar o ímpeto nômade e criar contrastes conceituais com o ‘centro’, a norma, a ciência régia e o Estado. Especialmente considerando a produção de subjetividades errantes, na qual o teor crítico emerge mais da afirmação de uma existência diferente, do que de um discurso intencional sobre política e crítica. Não à toa, reflexões da geografia, da antropologia e da

<sup>40</sup> Volume 5 na edição brasileira da editora 34.

<sup>41</sup> Gíria para cigarro de maconha na Colômbia, segundo meu amigo Juan.

psicologia sobre a malucada mobilizam estas noções de nomadismo e outros conceitos próximos (Giordani, 2016; Gomes & Maia, 2019; Leitão, 2014). Mas não nos fixemos a tais noções abstratas tão rápido, pode ser uma armadilha. Tal qual o encontro em Genipabu, é só um ponto de passagem, apenas uma referência para o nosso caminho de pistas materiais da etnografia. O ponto era que Juan, na sua capacidade de “desenrolar” as coisas que precisava, representava muito bem o valor etnográfico que buscava na figura desse “*hippie* artesão de rua”.

A “asa”, como as que Juan trazia quando nos abordou, é um objeto próprio da malucada que materializa o potencial de mobilidade e realização autônoma do seu caminho. O mostruário, feito de tecido e, normalmente, cano de PVC para a estrutura, é leve e fácil de transportar. Exibir as peças para uma possível clientela é essencial para o manguio no movimento da estrada. A relação mimética está tanto no corpo – “placas” cheias de detalhes penduradas embaixo dos braços – quanto num nível filosófico: asas servem pra voar. Outro item de igual representatividade é o “pano” sobre o qual dispõe o artesanato. A imagem clássica do “*hippie*” sentado no chão trabalhando de frente para o “pano aberto” é um poderoso evocativo da simplicidade e humildade agregadas à figura. Ao lado da asa, são artefatos de uma ética nômade particular que efetivam – tornam real – o horizonte de vida. Codificam princípios do ser “desenrolado” da malucada, de “fazer acontecer” a partir de contextos espontâneos, que não são óbvios ou dados. Em certa medida, Lisa e eu nos aproximávamos deste espírito ao buscar por possibilidade para a nossa noite de sono. São realizações que ocorrem tateando paulatinamente a superfície das interações.

Voltando ao fluxo etnográfico, logo após limparmos as mesas, fomos todos na *Jigi* pra casa de Malik seguindo pela rua paralela ao mar. Era uma das casas à beira da praia que eu havia reparado antes. Casa de veraneio de ricos, provavelmente moradores da capital em décadas passadas. Toda rodeada de uma varanda, pilastras com detalhes meio barrocos, elevada em relação à rua e com muro alto. O cadeado travou e Malik veio pedir um trapo qualquer pra abrir sem machucar a mão. Assumo que deu um leve medo nessa hora – a casa realmente parecia abandonada e o cadeado não abria. Será que era invasão? Ele já tinha brincado que era a casa fantasma da rua, mas ver na materialidade foi um tanto impactante. Contudo, o cadeado novinho e brilhante inspirou confiança na história sustentada por Malik. O portão era grande, velho e pesado de abrir. O mato estava alto, e nós estacionamos perto do portão, na parte mais plana – já projetando a noite de sono.

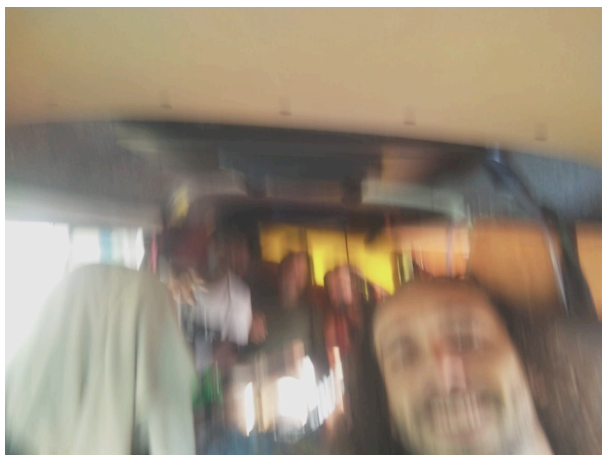


Foto do autor com Lisa, Malik e Juan na manhã seguinte.

A casa tinha doze quartos, contando com os dois do lado da entrada praticamente destelhados. Saindo do carro, subimos uma escada de uns dez metros que dava num corredor coberto. À direita havia duas portas que davam acesso a salas, cozinha e quartos, a maior parte da área construída. À esquerda, só um ou dois cômodos. Seguindo

pelo corredor, abria-se um jardim longo com coqueiros que ia até uma mureta baixa, com as dunas e o mar ao fundo. Havia ainda uma área para fazer churrasco em família próximo ao portãozinho que saía pra praia. Muitas portas e janelas estavam destruídas, e o telhado, onde existia, parecia na iminência de cair. Numa das salas havia uma pintura na parede com uma mulher na beira do mar e um sofá feito de alvenaria que davam testemunho estético de um tempo passado. O cheiro de guano era forte, mesmo Malik já tendo limpado e arrumado um pouco. “Vai ficar linda”, anunciou empolgado após indicar vários detalhes da reforma planejada enquanto nos mostrava a casa. Só o quarto dele tinha sido reformado, por um ocupante anterior, com quem “o padrinho” tivera problemas. Nunca chegamos a conhecer esta peça. No meio da varanda, de onde se via o mar, tinha um galão de água captada da chuva, em que Malik havia colocado carvão no fundo para purificá-la. Durante o *tour* na casa fiquei com certa preocupação com o carro, meus pertences e, em especial, meu computador, semelhante ao momento na praia vigiando a mochila a distância. Cheguei até a dar uma desculpa de ir trancar o carro só para conferir.

A noite estava agradável, fomos sentar no topo da escada de frente para o carro e para o portão do fundo. Por cima do muro, do outro lado da rua, via-se uma área de mata atlântica alta. Malik divagou mais uma vez sobre os planos de reforma e o quanto esperava receber por acompanhar a obra – cifras e mais cifras. Dava a sensação, em alguns momentos, que queria justificar uma precariedade atual e projetar uma transformação iminente. Torceram um pra consagrar o momento. Juan me contou mais sobre a sua vida e os motivos de “cair na estrada”. Falou do desejo de largar a rotina antiga de formulários a preencher, de tal contrato, de se manter atento ao que mudou na lei e de estar sentado no carro pra lá e pra cá. Por isso, fora



viajar, deixando casa, apartamentos, carros e “trabalho sério”. Além do tempo no exército, mencionou uma experiência com algumas pessoas ligadas à bolsa de valores, a passagem numa empresa de corretagem imobiliária e uma atividade autônoma em parceria com uma seguradora de carros onde sua ex-mulher trabalhava. Não entendi muito bem os termos dessa parceria, mas disse que lhe rendeu um bom dinheiro.

Lisa tinha ido dormir e Malik jogava no celular há um bom tempo quando anunciou que também iria. Já de pé, alertou enfaticamente sobre duas portas nas quais não deveríamos tocar. “Quem avisa amigo é”, disse. “Se encostar ali, *vrum*”. Mas não seria de cima pra baixo, disse fazendo um arco com a mão. O aviso meio indireto e o cenário deixaram uma impressão sinistra, como se tivesse assombração, espíritos ou ‘sei lá o quê’ na casa. Juan tivera essa mesma interpretação pelo olhar que trocamos. Antes de Malik ir de vez para seu quarto, insisti para que nos explicasse – não estava em condições de sustentar o suspense. Então, entendemos que eram armadilhas acionando alertas sonoros no quarto dele, como um alarme – risos.

Conversei mais uns minutos com Juan antes de nos recolhermos. Não bebia há mais de vinte e cinco anos e era vegetariano há uns quinze. Disse até que era “meio gordo” e que parar de comer carne “*cambiou*” completamente sua vida, sua cabeça e seus objetivos. Sua ex-mulher trabalhava na seguradora há mais de três décadas, e não o acompanhou em suas primeiras aventuras na Venezuela, Panamá e Peru há treze anos. Ela pediu o divórcio quando soube da filha que Juan tivera numa dessas viagens. Disse ele que deixou sua parte dos bens para os filhos daquele casamento e vazou. Só possuía em seu nome um terreno numa região litorânea na Colômbia comprado junto a um primo. Emprestei uma rede para Juan dormir na varanda. Combinamos uma carona até Natal para a manhã seguinte, pois a sua bicicleta estava com um problema no freio, e a jornada já tinha sido longa.

## *A viagem da diferença: Maluco quem?*

“Inexistem papéis, números e moedas. A riqueza toda é contabilizada em amor. Tudo o que as pessoas querem da vida é toque. Não há fome, furtos, guerras, apenas se preocupam em degustar as emoções volumosas. Jamais ouviram falar em desigualdade. Miséria tem, mas só de carícias. (...)”

*Achei estranhas aquelas suas perguntas. Pra começar, a gente não conta mentiras, não é uma demonstração de carinho; já vocês, eu não sei. Agora, ninguém odeia alguém assim a ponto de, por amor, tirar a vida de alguém.”* Trechos de *Amor por dinheiro*, conto de Gustavo Wolf

### *Valor do encontro e communitas*

Nesta narrativa de campo na estrada abrindo a tese, tive a intenção de fazer um convite à percepção sensível, evidenciando a atenção flutuante e intencional na superfície dos acontecimentos. A estrada, nesta cadência, se revela, além de um deslocamento geográfico, um esquema perceptivo do ambiente. “Ver o caminho passar lentamente”, dizia Juan, sobre sua paixão pela bicicleta. E estar vivendo a estrada é profundamente constitutivo do *estar* no mundo da malucada. Mesmo que não seja uma constante para todas as malucas e malucos, é um horizonte de experiência que já se esteve e/ou que se almeja estar. Durante os períodos de campo, e antes dele, escutei inúmeras histórias de viagens com cenários e ritos que se repetem: os primeiros aprendizados de produzir artesanatos e manguear, dormir na rua em *mocós*<sup>42</sup> pela primeira vez, ou ainda a clássica situação de provação de resiliência pessoal em que toda a mochila é perdida ou roubada, requerendo da artesã recomeçar do zero com um alicate e um maço de fios de alpaca doados. Este tipo de narrativa evidencia uma capacidade e desenvoltura pessoal de fazer acontecer o caminho, ser desenrolado e lidar com o descortinar de novas contingências.

Nestes tantos relatos de estrada, o encontro é uma constante essencial, abrindo possibilidades que antes não estavam lá, e estar aberto a isso significa

---

<sup>42</sup> O termo se refere aos “cantos”, principalmente nas grandes cidades, em que malucada se “entoca” para passar a noite.

permitir o excesso de enquadramentos estruturantes do outro. O lugar do outro, nesta linha de raciocínio, não se limita a posições sociais como colega-colega, professor-aluno ou cliente-vendedor/prestador de serviço. Nesses modelos de interações familiares e cotidianas para a maioria das pessoas, sempre há algum nível de institucionalidade, e tudo aquilo que excede os papéis emerge como ocasional ou opcional. Porém, nas experiências de estrada da malucada, ou mesmo para mochileiros e suas variantes (Silva, 2018)<sup>43</sup>, o outro tende a emergir aberto para ir além das expectativas e enquadramentos iniciais – e, não raro, é algo a ser celebrado e desejado. Para mim, por exemplo, além de *hippie* e possível informante, o encontro com Juan trazia, de imediato, a possibilidade de ajuda para resolver a demanda por uma noite segura e tranquila de sono na *Jigi*. Esta postura de abertura atenta à superfície pode não ser exclusiva da malucada, mas evidencia aspectos da produção da sua diferença no mundo, que até transcendem a vivência da estrada. É a partir dela que se efetiva uma capacidade de produzir e multiplicar as relações em contextos espontâneos e inesperados – o que é sem dúvida um dos segredos e, pode-se dizer, poderes da malucada para “fazer acontecer” o caminho. Em outras palavras, junto a escolha de assumir este horizonte de vida, há a consagração de uma arte do encontro como valor, como algo de importância.

Uma das ideias mobilizadas por diferentes abordagens no universo de contracultura, que oferece pistas para abordar essa temática, é o conceito de *communitas*, do antropólogo Victor Turner (1974 [1969]). Em sua tese, versando sobre “estilo contracultural de vigem” no Brasil ditatorial, Kaminski cita a noção de “*communitas* contracultural” para chamar atenção às qualidades anti-hierárquicas, marginais e efêmeras que perpassam a diversidade de contextos particulares de encontros aos quais se refere. Praças com acampamentos

---

<sup>43</sup> Para uma análise crítica da categoria “mochileiro” (*backpacker*), ver Silva (2018: 45), que, em sua etnografia, *O mundo não é tão grande*, trata das experiências de “viajantes ‘independentes’ de longa duração” de diferentes países. Furto do seu doutorado, a obra de Silva está também empenhada numa pesquisa aderindo a ritmos de viagens, *hostels*, passeios urbanos, destinos e roteiros alternativos. Assim como busco realizar neste trabalho, o autor incorpora uma atenção minuciosa a registros sensíveis da experiência na sua narrativa, para revelar as dinâmicas dos deslocamentos. Ainda que seus “personagens” representem pessoas inseridas num universo “vizinho” ao da malucada, almejando princípios de “fugir” da mediação turística, com a malucada o caso se extrema e evidencia contornos mais definidos de uma diferença – uma “identidade”. Ademais, a noção viagem é um horizonte permanente, não têm o “voltar pra casa”. O que é determinante na distinção com os viajantes de Silva é o trabalho com o artesanato ao longo do caminho: dá coesão ao grupo e os meios de sustentar as escolhas alternativas de vida.

temporários de *hippies* pelo Brasil, praias isoladas na Bahia e em Santa Catarina, ou as “Dunas do Barato”, em Ipanema (Kaminski, 2018: 133), são locais onde se poderia reconhecer “um tipo de coletividade espontânea, intensa e temporária formada por sujeitos que se encontram em condição de liminaridade, ou seja, marginalizados em relação à estrutura sociocultural dominante” (Idem: 116). Seguindo o recorte histórico do Brasil ditatorial, a ênfase nesta referência recai na dimensão marginal, mostrando como estas aglomerações e espaços de “desbunde” eram alvos do aparelho repressivo e moralmente reprovadas por segmentos da mídia. Porém, nos relatos, diários e histórias de viagens, os quais explora para dar contornos a este “estilo de viagem contracultural”, o elemento gregário de busca por experiências de estrada também se destaca.

De fato, é na sua obra clássica, *O processo ritual: estrutura e antiestrutura* (1974 [1969]), que Victor Turner faz uma primeira menção aos “*hippies*” e ao universo de contracultura numa teoria de maior alcance na antropologia. Considera-os uma expressão de *communitas* entre nós, pessoas que “‘optaram’ fugir da ordem social ligada ao ‘*status*’ e adquiriram os estigmas dos mais humildes, vestindo-se como ‘vagabundos’, ambulantes em seus hábitos...” (Idem: 137-8). Enfim, uma materialização de contrastes com formas estruturais. Turner faz uma definição geral de *communitas* enquanto “[...] pessoas ou princípios que se situam nos interstícios da estrutura social, estão à margem dela, ou ocupam degraus mais baixos” (Ibidem: 152). Ainda que impreciso e amplo, o valor explicativo do esquema conceitual ressoa num entendimento convencional do lugar ambíguo de contraponto da malucada. Se de um lado, compartilham o suficiente para serem considerados parte da “nossa sociedade”, por outro, principalmente em termos de um imaginário social, são definidos pela contestação das normas sociais, pela afronta à moral, para alguns, ou por “fugirem” da sociedade, para outros. Por isso, a força do quadro teórico de Turner é reconhecer o caráter *marginal* de tais experiências emergindo na dialética entre estrutura e antiestrutura. Na sua rápida menção aos *hippies*, Turner coloca ênfase sobre a dimensão temporal do presente, a qual venho enfatizando no registro etnográfico da estrada:

“A acentuação dada pelos ‘hippies’ á espontaneidade, ao imediatismo e à “existência” põe em relevo um dos sentidos em que ‘communitas’ contrasta com a estrutura. A ‘communitas’ pertence ao momento atual; a estrutura está enraizada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes” (Turner, 1974 [1969]: 138)

No meu levantamento bibliográfico do universo mais amplo das expressões contraculturais, encontrei na literatura sobre comunidades um robusto desenvolvimento deste quadro. Referência contemporânea nos estudos de comunidades nos EUA, a antropóloga Susan Love Brown afirma, na introdução de coletânea de artigo sobre o tema, como o esquema teórico de Turner representa “uma fundação teórica firme para explorar processos de construção de comunidades” (Brown, 2002: 9). Diversos artigos nessa coletânea exploram tal chave interpretativa, demonstrando o papel central das qualidades da *communitas* – características dos estados de liminaridade – para a manutenção das comunidades.

Nesta literatura, o conceito é, muitas vezes, mobilizado em termos empíricos para designar momentos gregários e um sentimento de comunhão. Caravita (2012) fala de “um tipo de *communitas* hoje desejado” (Caravita, 2012: 24)<sup>44</sup> no horizonte utópico das comunidades espirituais e alternativas no Brasil e Argentina, onde realizou sua etnografia. Num artigo comparando duas comunidades intencionais nos Estados Unidos, que existiram num mesmo espaço em momentos diferentes, Kamau associa *communitas* com os “fortes laços emocionais” produzidos entre as pessoas em experiências que podem até ser “deslumbrantes” (Kamau, 2002: 24). Reconheço em minha busca por alguma experiência de “encontro potente” na estrada, com alguém da malucada, expressa no início deste meu relato, algo que poderia remeter a este sentido desejável de *communitas*.

A história do Ocidente está repleta de experimentos comunitários de escala local, em que essa lógica emerge, ainda, numa esfera mais estrutural. Com

---

<sup>44</sup> Neste trecho, o autor sugere que os grupos hoje em dia estariam almejando horizontes mais “permanentes” e estáveis, o que argumenta ser diferente de Turner. Porém, a efemeridade da antiestrutura é parte de um princípio teórico analítico sobre a realidade, não como algo objetivado como destino pelas pessoas. Ainda assim, a acepção como “desejo”.

o objetivo de instaurar modelos alternativos de vida, tais irrupções, muitas vezes, estavam sob ameaça de poderes dominantes. Se a liberdade religiosa<sup>45</sup> fora, sem dúvida, a mais recorrente causa motivadora da criação de comunidades intencionais, Brown argumenta que os movimentos de contracultura foram uma força incontestável de “revitalização” deste impulso comunitário – gerido no interior da sociedade contemporânea, governada e organizada pelo Estado e suas instituições (Brown, 2002). Assim, é pensado enquanto um efeito, uma antiestrutura que é adequada e reconhecível. Em outras palavras, podemos argumentar que o imaginário moderno vê no ideário *hippie* uma contestação óbvia e plausível, ainda que podendo ser expresso como caricatura. É algo que referencia a antiestrutura na própria ideia: ir morar numa ecovila ou “cair na estrada”, como a malucada. Em ambos os casos, o rótulo de *hippie* se adequa à acepção na linguagem ordinária contemporânea.

Porém, ao comparar o contexto etnográfico desses trabalhos com a experiência da estrada que estamos explorando, surge uma diferença fundamental no tipo de *communitas* predominante. Seguindo a definição de Turner, as comunidades intencionais seriam mais expressões normativas e ideológicas<sup>46</sup>, já que elas intencionalmente agem sobre suas formas de organização, regras e fundamentos para esta perpetuação. A malucada é, antes de tudo, uma rica fonte de manifestações de *communitas* espontâneas. Lucy Pickering, realizando etnografia com *drop-outs* no Hawaii – outro contexto específico no universo de influências contraculturais – apresenta uma forma de mobilizar o esquema conceitual de um modo mais próximo dessa direção.

Uma situação pontual no seu trabalho de campo é particularmente interessante para o nosso caso. Pickering relata um momento espontâneo e inesperado de sociabilidade na fila de um mercado: uma pessoa na sua frente encontra uma nota de vinte dólares no chão e começa a buscar o dono ou a dona

---

<sup>45</sup> Em sua etnografia sobre uma comunidade nos EUA, Lockyer faz um apanhado de exemplos na humanidade dessa motivação religiosa na raiz das comunidades (2007: 29). Brown (2002) descreve a predominância desses motivos no caso dos EUA, ao defender sua tese sobre a função de crítica cultural que as comunidades têm em relação às estruturas e aos modelos dominantes. Os movimentos heréticos também se enquadram neste impulso comunal (Federeci, 2017).

<sup>46</sup> Byrne (2010) faz uma etnografia de uma comunidade na Inglaterra demonstrando a oscilação entre estes dois tipos de *communitas* – normativa e ideológica – no esforço de perpetuação. Além das ideias de Turner, a autora também adere à tese de Brown sobre a função de crítica cultural das comunidades.

entre os presentes. Gera-se uma comoção e todos começam a trocar palavras de agradecimentos. Então, a autora argumenta que a suspensão momentânea do horizonte objetivo de estar ali para pagar ou consumir algo gera um certo efeito. Ao invés do atraso na continuidade do serviço ter produzido apenas a impaciência da espera na fila, ou outras reações indiferentes e individuais, *algo a mais* acontece. “Independente do que os participantes se vissem como co-criadores naquele momento, sua participação nisso sugere que eles experienciaram o encontro como sendo produtivo de alguma-coisa, não de coisa-alguma.” (Pickering, 2016: 464)<sup>47</sup>. Na sua análise, a autora usa o conceito de *communitas* para se referir à produção de “alguma-coisa” naquela situação. Estar numa fila é parte constituinte da experiência cotidiana da vida moderna, presente nas mais variadas formas de serviço – é parte de uma “modelagem infraestrutural” mais genérica (Neves, 2021), e que projeta um horizonte temporal vazio, de espera e de impessoalidade. Assim, é sobre este pano fundo da sociedade burocrática e capitalista que tal situação exhibe relevância. A espera, como qualquer relação com o tempo, nunca é neutra.

O uso etnográfico de Pickering do esquema turneriano destaca uma preocupação com o nível de objetivação sutil da experiência, em que é possível reconhecer, com outros contornos, o registro de uma temporalidade de suspensão (Laviolette, 2019; Guyer, 2013; Rocha & Neves, 2019) a qual aludi ao pensar questões epistemológicas da pesquisa na estrada. Não mais só como um princípio para “aderir” ao ritmo do sensível, mas evidenciando como este princípio carrega um potencial efeito antiestrutural e de contraste com ideologias e lógicas de pensamento do horizonte hegemônico de vida. Inspirados neste olhar, podemos dizer que meu encontro com Juan está completamente imerso em qualidades liminares. Paira uma indefinição de identidades nas relações – algo evidenciado pelo trânsito de posições de cliente-artesão para a troca pessoalizada; o horizonte comercial sendo posto em suspensão. Podemos reconhecer, ainda, o status liminar na desconfiança das donas dos estabelecimentos onde compramos e onde paramos para jantar. Há, no fluxo da

---

<sup>47</sup> Tradução minha. O trocadilho no inglês merece menção pelo fato de a tradução mudar um pouco o sentido. “Coisa-alguma” seria “nada” numa tradução literal: “(...) the encounter as being productive of some-thing, not no-thing.”

interação, uma profusão de estímulos: o vínculo de ajuda mútua que vai trazendo o senso companheirismo; o senso de comunhão coletiva e espontânea gerada a partir disso; o fato de não acessar um rede hoteleira passando a noite em Malik; além da efemeridade do encontro. Todos estes elementos são representativos de estados de liminaridade e contextos antiestruturais<sup>48</sup>.

Mas, o valor etnográfico que almejava sobre o encontro nestas experiências de estrada ganhou mais corpo na semana seguinte, quando a fase liminar na relação de pesquisa já tinha se assentado e ficara mais definido o lugar de Juan, Rosa e David como “informantes”, ao passo que eu era o “antropólogo dos *hippies*”. Após dois dias de muita intensidade com aventuras inesperadas entre lagoas e praias, que serviram de para estabelecer laços de grupo<sup>49</sup>, passamos uma semana na casa deles antes de irmos todos juntos para Canoa Quebrada, no Ceará. Com alegria, lembro daqueles dias compartilhando uma rotina de descontração com risadas, piadas, histórias e passeios por Natal e Parnamirim. Rosa foi muito hospitaleira, mesmo que nós tenhamos chegado sem aviso prévio. Era estudante de psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) quando conheceu Juan no campus, com quem foi aprendendo a fazer artesanato e manguear. A relação deles era bastante intensa: muito carinho e também momentos rugas. Naquela semana, passamos muito tempo ao redor da

---

<sup>48</sup> Fazendo uma revisão dos usos contemporâneos da ideia de *communitas* e propondo uma espécie de tipo-ideal weberiano para o conceito, Hoggar o define por quatro características: “afetação ou reação emocional/*emotional affect*” engajando a participação; segunda, a experiência psicológica e corporal de comunhão que gera senso de conexão; terceira, o contexto antiestrutural; e, por último, a efemeridade que “envolve uma suspensão do tempo” (Hoggar, 2024: 11). Estes elementos se fazem presentes na minha experiência.

<sup>49</sup> Em 48 horas, fomos na casa dele para buscar Rosa e David depois de conhecer um sujeito aleatório num posto de gasolina que nos convidou para passar o fim de semana na casa dele, numa lagoa ao redor de Natal. Quando chegamos na sua casa, era uma plantação de *cannabis* legalizada – vídeos no celular de policiais fiscalizando o lugar e permissão do Supremo Tribunal Federal. Mas tinha clima de tensão e um cenário surreal: cachorros ferozes, narrativas megalomânicas, interação estranha; no ambiente, cercas improvisadas, cadeiras plásticas, sacolas, brinquedos e dois manequins segurando facas, meio pendurados, meio caídos no chão. Era noite, e a visão limitada. Em certo momento, por diversas contingências, até achei que estivéssemos sendo raptados ou em algum perigo. Essa pessoa, no fim, era de uma família poderosa no Brasil ligada à política. Lugar de poder, esse, que permite legalmente esticar os limites da lei. A série de eventos se conecta com esta adesão ao fluxo inesperado da experiência de estrada, mas, devido a sua maior complexidade em relação à malucada, a extensão do relato e as nuances sobre classe e marginalidade acabaram não entrando na tese. Priorizei mais espaço para situações em que alguém da malucada está em foco na ação. Ainda neste capítulo, sugiro pensarmos a partir de diferentes eixos da crítica (estrada-moral; vila-autonomia) – essa situação seria prolífica para pensar um eixo de criminalidade/legalidade sobre a malucada que não abordarei neste trabalho.



mesa da cozinha conversando e preparando alimentos. Rosa e Juan produziam artesanatos diariamente. Numa dessas ocasiões, até aproveitei para sentar ao lado de Juan e refrescar minha memória sobre as técnicas de macramê. Esta técnica é, recorrentemente, a porta de entrada para a vida de artesã de estrada. Consiste em produzir padrões de cores e formas usando somente nós, sem agulhas ou máquinas. Entre a malucada, utilizam-se linhas enceradas<sup>50</sup> para, normalmente, produzir pulseiras e colares, podendo usar pedras, miçangas, búzios ou outros adornos incorporados à peça. Porém, serve também para produzir objetos como cintos e bolsas<sup>51</sup>. O macramê era a técnica principal de Juan e Marjorie.

Em mais de uma vez naqueles dias, em conversas entre a gente, reconhecemos a felicidade de estar produzindo aquele vínculo espontâneo depois dos anos de pandemia, já que as medidas sanitárias nos obrigaram a evitar qualquer relação “desnecessária” – uma imposição de contornos estruturais evidentes, pois a própria convivência humana foi radicalmente estatizada: mediada por decretos, horários de circulação, vacinas e CPF. Neste sentido, podemos dizer que o isolamento social representou uma limitação profunda na produção de vínculos afetivos e espontâneos, de *communitas*, e nós quatro estávamos saudosos deste tipo vínculo intenso que ocorre sem que esperemos.

Assim, dialogando com este arranjo conceitual de Turner, é possível conjecturar que ter passado tanto



Pulsieras que fiz naqueles dias. A ordem de feitura foi da esquerda para direita. Vê-se a primeira retorcida pelos nós muito apertados e a última, na direita, desbotada pelo uso.

<sup>50</sup> Ao que tudo indica, estas técnicas são oriundas do mundo árabe. Algo que de fato faz muito sentido pela importância da tecelagem entre esses povos. A origem etimológica do termo é a palavra *migramah*, que se refere a “franjas”, fazendo alusão aos trabalhos feitos nas bordas dos tapetes, lençóis e roupas.

<sup>51</sup> Neste tempo de pesquisa, o trabalho de macramê que mais me impressionou foi uma bolsa feita com o rosto do Bob Marley. O artesão, que era exímio nessa técnica, tirou de sua mochila a peça, embrulhada em plástico, para me mostrar. Não estava exposta em sua mesa, pois, segundo ele, não há mercado no Brasil para esse tipo de trabalho. A bolsa do Bob, que lhe custou quatro meses de dedicação, estava à venda por mil (1.000) dólares na *internet*.

tempo vivendo só relações presenciais “necessárias”, em encontros cotidianos regidos por máscaras, desconfiança e impessoalidades, deixou mais evidente a importância de viver aquela experiência de comunhão em trocas informais, espontâneas e afetivas. Dessa maneira, parece-me uma boa demonstração do caráter revelador da dialética entre estrutura e antiestrutura, como um jogo de “figura e fundo” (Turner, 1974 [1969]: 155) que não está fora, mas faz parte da subjetividade da experiência<sup>52</sup> – algo ligado, como argumentarei, ao próprio processo de objetivação da realidade (Bourdieu, 2003). De qualquer modo, o que me interessa é frisar como este tipo de interação, representado nesta vivência com Rosa e Juan, é exemplar do que poderíamos pensar enquanto uma “*communitas* de estrada” no horizonte da malucada, e recorrente em suas narrativas: relações espontâneas, cooperação mútua, vínculo afetivo e aventuras.

Iniciei esta sessão sugerindo que o encontro seria um valor entre a malucada, e que, em termos práticos, traduz-se numa postura aberta ao desconhecido, em que é permitido, e até desejado, ao outro exceder enquadramentos funcionais. No caso da nossa narrativa etnográfica, tal postura significou ir além da relação de cliente-artesão, acessando vínculos mais pessoalizados. Agora, pelas lentes da sugestão analítica proposta por Turner, podemos pensar como este “excesso” tem a função de gerar um tipo de “intensa camaradagem e igualitarismo” (Turner, 1974 [1969]: 118), característico de estados liminares nos rituais<sup>53</sup>. Talvez, essa lógica permita até generalizações ainda mais abrangentes. Nos mais variados contextos na vida contemporânea, suspensões momentâneas de posições estruturantes – e por isso de poder – são brechas para encontrar o outro como iguais, como companheiros<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Para Turner, essas duas esferas e sua dialética: “São antes produtos de faculdades peculiarmente humanas, incluindo a racionalidade, a volição e a memória, desenvolvidas pela experiência da vida em sociedade” (Turner, 1974 [1969]: 156).

<sup>53</sup> Turner ilustra a questão da liminaridade falando do ritual de “investidura” da chefia Nbembo, que autoriza o exercício da posição de poder. Nessa fase liminar do ritual, o futuro chefe assume a posição de “humilhação”, recebendo inúmeros insultos e sendo “retratado como um escravo”. Turner sugere que esse ritual tem função pedagógica. “O chefe precisa exercer o autocontrole nos ritos para ser capaz de autodomínio depois, diante das tensões do poder” (Idem: 126). Vemos a intenção de estimular um senso de igualdade num dos trechos de falas para o futuro chefe transcritas do ritual: “Não sejas egoísta, não conserves a chefia somente para ti! Deves rir junto com o povo, deves abster-te de praticar feitiçaria, se porventura já a realizaste! Não deveras matar gente! Não deves deixar de ser generoso para com o povo!” (Ibidem: 124)

<sup>54</sup> Para uma imagem mais próxima do nosso contexto acadêmico, isso me faz lembrar de situações de comunhão com professores fora da universidade, especialmente no bar. É um

### *A TAZ e a função da antiestrutura*

Outro conceito produtivo para pensar essa lógica dos encontros na etnografia, e que, de forma explícita, abriga uma potência política e crítica, é o de *Zona Autônoma Temporária*, de Hakim Bey (1991), pseudônimo do historiador Peter Lamborn Wilson. Nesse escrito, já um clássico da literatura anarquista contemporânea, a TAZ (“*temporary autonomous zone*”) é considerada uma forma de organização não institucional, efêmera e anti-hegemônica. Ela é ilustrada por uma série de diferentes ‘irrupções momentâneas’ de espaços de autodeterminação na história ocidental: o movimento de pirataria congregando pessoas de diferentes crenças e origens (mulçumanos, cristãos renegados, judeus, etc.) – distantes do domínio imperial europeu e ensaiando uma organização democrática muito antes do estado moderno<sup>55</sup>; o surgimento de comunidades, misturando indígenas da América do Norte e colonos europeus pioneiros – as quais, após algumas gerações de miscigenação, foram dizimadas com a imposição da força total da colonização<sup>56</sup>; o ciberespaço dos anos 80 e 90, anterior à infraestrutura atual, de maior controle <sup>57</sup> – o que o autor aproxima de outros meios comunicação mais “livres”, como estações de rádio piratas<sup>58</sup> e publicações fanzines<sup>59</sup>; além de festivais e encontros ligados ao imaginário de contracultura, como o Rainbow, comunas e movimentos neoespirituais.

Florescendo nas fissuras de estruturas e poderes dominantes, estes exemplos históricos da TAZ compartilham evidentes qualidades antiestruturais da *communitas*. Ambas as ideias não necessariamente se referem a espaços

---

momento em que a posição de poder inerente ao cargo pode ser colocada em suspensão, evidenciando um encontro entre, simplesmente, pessoas iguais em suas diferenças individuais.

<sup>55</sup> Este caso é explorado com mais detalhes no fascinante livro *Pirate utopias: moorish corsairs & european renegades*, do próprio Lamborn, uma das raras obras sobre este fenômeno.

<sup>56</sup> Explorado em detalhe por James Scoot em *The art of not being governed* (2009)

<sup>57</sup> Freidman (2016) faz uma análise histórica da criação da internet pensando a orientação democrática de seu início. A antropóloga pensa em especial o papel do ativismo feminista neste processo.

<sup>58</sup> Durante minha graduação, tive a honra de participar da *Rádio Tarrafa*, dentro da UFSC, e pude sentir tanto a importância da colaboração de redes autônomas lutando por formas de comunicação mais livres (ganhamos o primeiro transmissor da *Rádio Muda*, de Campinas), quanto a repressão da polícia federal, que confiscou todos os nossos equipamentos e aplicou uma violência que, na época, me pareceu desproporcional em relação ao real impacto que tínhamos.

<sup>59</sup> Kaminski cita o papel de ‘jornais’ *undergrounds* na contracultura brasileira (Kaminski, 2018: 206). Além disso, falarei em seguida do livro de contos de Gustavo Wolf, que é compilado de *fanzines* que magueava no sinal. *Manguieio - Contos de semáforo* (2022).

físicos demarcados ou grupos específicos. Estão preocupadas com certo nível de subjetivação da experiência que aponta para princípios comuns de igualdade, oposição e efemeridade. Interessante mencionar que Hakim Bey propõe como modelo ideal da TAZ uma mesa de jantar entre amigos e amigas: “... na qual todas as estruturas de autoridade se dissolvem no convívio e na celebração” (Bey, 1991: s/p). Neste contexto, esta imagem-modelo inevitavelmente me remete àqueles momentos com a família *hippie*, e agrega na reflexão sobre malucada: foco no ritual mínimo, no encontro com potencial afetivo e num formato simples, em que há predominância de liberdade da expressão autêntica de cada um ao invés da dominância de papéis estruturantes. Deste modo, até agora nesta investigação proposta na tese, o registro do efêmero e do passageiro emerge numa continuidade entre os contornos sensíveis da estrada, a postura etnográfica, nas características próprias a *communitas* de Turner, como também, na leitura de Hakim Bey sobre as zonas autônomas. Neste último escrito, que tem um viés de manifesto político explícito, a existência “temporária” não é uma falha, tampouco fraqueza, como a visão a partir de propostas mais institucionalizadas de organizações político-críticas tenderiam a enquadrar as TAZs. Na verdade, é justamente isso o que viabiliza sua potência: é fugaz, pois escapa à captura.

A despeito dos paralelos funcionais entre estas categorias, os autores têm objetivos e audiências distintos. Turner estava essencialmente interessado na teoria antropológica<sup>60</sup>. Por isso, é importante ter em mente que o objeto etnográfico do autor, quando da elaboração deste esquema conceitual, era a vida ritual dos Ndembo, de modo que estava, principalmente, em diálogo com as teorias correntes sobre religião e rito. A primeira metade do livro está dedicada a detalhar estruturas de classificação, símbolos e contextos situacionais de significados em diferentes rituais desse povo. A partir disso, vai demonstrando a profundidade teórica desta dinâmica entre estrutura e antiestrutura, ou *communitas*. Na segunda metade da obra, pensa como esta lógica dialética tem

---

<sup>60</sup> Agradeço ao meu orientador, Dr. Alex Vailati, pela lembrança de que Turner era membro do Partido Comunista da Inglaterra, e de que a preocupação teórica com o “conflito” era expressão da influência de visões marxistas na antropologia da época. Ao longo da vida, Turner acaba se afastando da militância política e se “converte” ao catolicismo. Seu interesse religioso transborda também para seu trabalho como antropólogo, a exemplo da publicação de *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1978) junto a sua esposa e parceira intelectual Edith Turner.

alcance horizontal nos grupos humanos e abrange variados fenômenos. Está no rito de isolamento e subjugação de um futuro chefe dos próprios Ndembo, ensinando humildade e camaradagem (Turner, 1974 [1969]): 123); na divisão de linhagens paterna e materna entre os Telensis<sup>61</sup> (Idem: 144); na liminaridade da vida ascética do monge se colocando num certo “fora” da sociedade (Ibidem: 131-2); assim como, na decisão de um príncipe de mandar o filho para uma escola no meio da floresta australiana “[...] a fim de que pudesse aprender a ‘levar uma vida dura’” (Ibidem: 119-20). Os *hippies* representam, então, mais um exemplo da abrangência da funcionalidade da dialética proposta pelo autor.

Correndo um pouco o risco de soar reducionista, Turner é um “herdeiro” avançado da tradição inglesa funcionalista, e este conceito de *communitas* parece exprimir uma refinada contribuição “sobre função” para a teoria social que, naquelas mesmas décadas da publicação de *O processo ritual*, via o lançamento de vários “clássicos” que, tal como Turner, buscavam complexificar e trazer dinamicidade para a noção de estrutura. Lévi-Strauss tinha lançado poucos anos antes *O pensamento selvagem* (1962), obra fundante para sua teoria estruturalista, e com a qual Turner conversa diretamente (Turner, [1969] 1974: 36: 59-60). Nos anos que se seguiram, Marshall Sahlins publicou *Ilhas de história* (1976), propondo como as culturas, em suas estruturas simbólicas, estão sempre em processo de transformação, e a experiência de contato entre brancos e nativos é uma ilustração, evidenciando um certo “risco” constante de mudança a partir da ação e interação humana. Roy Wagner, em *A invenção da cultura* (2009 [1975]), buscava entender a relação entre mudança e continuidade das culturas a partir da dialética entre simbolizações convencionais e diferenciadoras implicadas na ação dos sujeitos. Ou, ainda, podemos lembrar de Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas* (1973), conciliando os paradigmas de ação social com o sistema de símbolos e valores.

A menção rápida a tantas obras de peso, serve somente para indicar como era um período de preocupação em trazer dinamicidade para as totalizações conceituais históricas da nossa disciplina. Todas, de um modo ou de outro,

---

<sup>61</sup> A paterna representando forças estruturais; e a materna, antiestruturais.

pensavam na chave da transformação<sup>62</sup>. De maneira geral, o significado deste rápido apanhado de obras basilares para o nosso argumento pode ser pensado numa analogia com o movimento de contracultura. Se a crítica à sociedade capitalista e às estruturas de poder era o *leitmotiv* político dos anos sessenta e setenta, a antropologia, a seu modo, questionava implicações político-epistemológicas de ideias estruturantes, como sociedade e cultura, e propunha novos olhares<sup>63</sup>. Aqui, *communitas* me parece ser a contribuição de Turner para o espírito do momento. Ilustrando a ocorrência da dialética em vários contextos díspares, evidencia pretensões de falar de questões mais gerais sobre “estruturas” e as sociedades humanas.

Particularmente, acho essa categoria muito produtiva para pensar o contexto de pesquisa não só da malucada, mas como a carona e outros fenômenos com lógicas de experiência que destoam da hegemonia. Ela permite pensar uma produção de diferença a partir de uma objetivação da realidade de maneira alternativa à norma. Uma alteridade que, na definição mais ampla e inclusiva, emerge dessa dinâmica dialética antiestrutural no movimento da ação e da experiência. A despeito da imensa variação do que é ser maluco ou maluca de estrada, aquilo que indiscutivelmente congrega é a intencionalidade por um horizonte de vida no qual valores antiestruturais estão implicados tanto nas experiências – como tenho tentado demonstrar com a etnografia –, quanto no reconhecimento social. É uma noção imprecisa o suficiente para acolher a ambiguidade e o parcial.

Um contraste teórico com esta forma de enquadrar a noção de diferença que estou propondo, e que também é cabível para pensar esse universo e a noção de alteridade para a malucada, é com a teoria do desvio (Becker, 1991[1963]), que tem como base o interacionismo simbólico<sup>64</sup>. A influência dessa escola no

---

<sup>62</sup> Uma exceção dessa “chave” é o estruturalismo levi-straussiano. Porém, ainda assim, a sua teoria coloca as estruturas numa profunda dinamicidade, especialmente se levamos em conta sua “aplicação” nas suas obras sobre mitos escritas no final de sua carreira.

<sup>63</sup> No capítulo seguinte, tratando da “alegoria do *hippie*”, exploro mais os desdobramentos desta questão na teoria antropológica

<sup>64</sup> Numa dissertação pioneira sobre o universo, *Malucos: a contracultura e o comportamento desviante*. Porto Alegre, 1969/1972” (1986), Borloz parte da sua própria experiência em meio à efervescência político-cultural da contracultura para explorar a chave conceitual num texto profundamente autoral. Sua narrativa enfatiza teórica e filosoficamente uma sociedade ideologicamente focada na norma e na regra para contrastar a força inventiva e disruptiva desta

Brasil é bastante representativa no trabalho de Gilberto Velho. Em linhas gerais, parte-se da ideia de que o desvio ou o “estigma” (Velho, 1997 [1978]) são frutos da norma social e das fronteiras simbólicas, e não algo ligado à pessoa ou ao ato visto como desviante. Em *Outsiders* (2008 [1966]), Becker traça os fundamentos da perspectiva a partir da experiência de usuários de “maconha”, questionando uma visão tanto científica patologizante, quanto a do senso comum, “segundo a qual há algo inerentemente desviante (qualitativamente distinto) em atos que infringem (ou parecem infringir) regras sociais” (Becker, 2008 [1966]: 17). Gilberto Velho reposiciona as ideias ao contexto brasileiro, articulando a noção de “estigma” e de categorias de acusação com questões sobre moral, preconceito, política e classe. Neste sentido, num texto tratando das noções de “drogado” e “subversivo”, argumenta que a “ordem moral (...) faz com que o desviante *funcione* como marco delimitador de fronteiras, símbolo diferenciador de identidade, permitindo que a sociedade se descubra, se perceba pelo que não é, ou pelo que não quer ser” (Velho, 1997 [1978]: 61). As noções de trajetória e de projeto de vida (Velho, 2003), paralelas à ideia de “carreira de desviante” de Becker (2008 [1966]: 36), permitem vislumbrar a dinamicidade entre estrutura e desvio em termos empíricos, na pesquisa, e subjetivo, na vida da pessoas<sup>65</sup>.

Assim como na proposta turneriana, os contornos conceituais da alteridade emergem da oposição com estruturas, mas a imagem é mais estática e, em certa medida, consequência da norma. Seguindo essa perspectiva, podemos dizer que seria pela robustez da sociedade (em suas regras morais) e das imagens de totalizações que a malucada, enquanto expressão desviante, emerge como diferença. A meu ver, a gramática mais sociológica nestas perspectivas do desvio aponta para uma tendência de reificar a sociedade em seus valores e outras categorias de representação social. Sem dúvida, a dimensão de ordem

---

efervescência cultural. Realizou mestrado na UFRGS, com um projeto inicial com os Kaingang. Porém, devido a uma negativa para realizar campo no território indígena, defendeu esse trabalho quatro anos depois de finalizar os créditos, quando já era professor do departamento de história da UFSC. Devido a este atraso na sua defesa, sua dissertação foi a primeira do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, já que o Prof. Borloz era egresso de um programa que ainda reunia as três áreas da Ciências Sociais.

<sup>65</sup> Pensando nesta ideia de comportamentos desviantes, no que poderíamos chamar no senso comum de ‘rebeldia jovem’, a partir de sua pesquisa nas classes médias brasileiras, Velho mobiliza a categoria de “sufoco”, citando um interlocutor falando do seu ambiente familiar (Velho, 1997[1981]: 78). Kaminski (2018) lembra de como está ideia de “sufoco” perpassava a significação social da opressão da ditadura militar.

moral é algo relevante para pensar o caráter da diferença da malucada, e a chave interpretativa carrega pertinências que talvez me escapem<sup>66</sup>. Porém, a questão é como *communitas* traz pro debate não só o valor desviante ganhando significado em relação à estrutura, mas mergulha na pergunta sobre o valor do próprio “desvio”/antiestrutura para as estruturas. A robustez, neste sentido, pode estar do outro lado, como sugerem Edith e Victor Turner, em seu contínuo interesse no conceito: “(...) as estruturas, e os símbolos que as manifestam, de fato, se desfazem e desmoronam. O que frequentemente persiste é a *communitas*, já não normativa, nem ideológica, mas à espera de receber uma nova forma” (Turner & Turner, 1978: 202)<sup>67</sup>. Assim, a potência conceitual, ou convite heurístico, está em caracterizar a malucada, enquanto diferença, por qualidades que lhes são próprias (ainda que ambíguas e ambivalentes) para, então, mapear a relevância de formas estruturais. O arranjo totalizante não precisa ser anterior, pode emergir como efeito daquilo que compõe esse horizonte de vida.

Discutindo a sua percepção da “dinâmica de estruturas”, Graeber menciona a questão do ritual e das qualidades liminares como forma reconhecer que elementos fora da ordem, com contornos misteriosos e ambivalentes, fazem parte da realização do todo social<sup>68</sup>. Desse modo, frisa como estas experiências, que excedem e que para as quais até faltam meios humanos de explicar, são parte das estruturas (Graeber, 2001: 61-4)<sup>69</sup>. Em linhas gerais, vejo neste esquema de Turner uma sugestão sobre o caráter de “incompletude” das noções totalizantes que, como lembra Vailati, é “(...) fundamental para reflexões antropológicas contemporâneas” (Vailati, 2024: 84). Para pensar conceitos “estruturais” (estrutura, sistema, hierarquia e classe) nesta obra sobre o estudo das elites, o autor se vale de sua pesquisa, na África do Sul, com juventudes, que

---

<sup>66</sup> Nas páginas seguintes, desenvolvendo uma ideia de certos eixos de crítica para pensar a relação das margens com as “estruturas”, sugiro como haveria outros eixos além dos que escolho. Cito, então, a questão da criminalização da malucada e o trânsito por fronteiras legais. Pensar sobre desvio, certamente, agrega neste caminho.

<sup>67</sup> Tradução minha: “Communitas persists through religious and theological change; but it requires terms and norms to give it frame, focus, and a flow pattern. While one religion prevails, social and cultural structures seem immutable. But structures, and the symbols which manifest them, do break up and crumble. What often persists is communitas, no longer normative or ideological, but waiting to be given new form by a new religion.”

<sup>68</sup> “Para mim, a ‘*communitas*’ surge onde não existe estrutura social” (Turner, 1974 [1969]: 154)

<sup>69</sup> A noção de estrutura que Graeber propõe “não é uma coisa que existe anterior à ação” (Graeber, 2001: 63), mas reflete o processo de “coordenação das atividades”. Desenvolverei estas ideias no capítulo sobre o mangueio.



também representam um lugar ambíguo, liminar e simbolicamente ‘fora da estrutura’. Vailati sugere como a imprecisão e o desencaixe estrutural não somente evidenciam caminhos para pensar as elites, as desigualdades e os lugares de diferenças – gerados a partir de determinadas estruturas –, mas está vinculada, simultaneamente, ao efeito performativo e criador da realidade que as imagens conceituais totalizantes evocam (Idem: 98-101). Com isso, entre outros aspectos, Vailati nos faz considerar a relação entre a incompletude analítica, paradoxalmente ligada à intenção totalizante, e a própria reprodução dessas estruturas e incompletudes.

Dentro do esquema de entendimento de Turner, *communitas* carrega uma “imprecisão” que é reconhecida pelo próprio autor (Turner, 1974 [1969]: 157). Mais do que ficar preso ao conceito em si, interessa aqui enfatizar a dinâmica de movimento estrutural e impulso antiestrutural dando contornos a esta expressão de diferença sobre a qual nos debruçamos. Neste sentido, para entender quem são, é preciso partir das experiências, as vividas e as almejadas. Se consideramos a malucada incorporando este impulso pela *communitas*, expressando figuras e trânsitos liminares, podemos conjecturar que para cada pessoa que *escolhe* assumir a vida de margem, há potencialmente elementos de sociedade e estruturas que, ao invés de serem tomados como óbvios ou normais, são desafiados e tornados visíveis pela seu movimento intencional em direção a caminhos alternativos de vida.

Com o objetivo de expandir os referenciais para explorarmos a experiência da malucada na sua relação com o “centro”, com a “sociedade”, o Estado ou estruturas, proponho novos registros etnográficos, agora na vila de São Jorge, no Goiás, para, em seguida, tratar de duas obras literárias que imprimem, em sua narrativa, ritmos que abarcam, a meu ver, dois polos extremamente significativos da crítica emergida desse horizonte da malacuda. Tais obras não apenas ajudam a construir uma atmosfera e a direcionar o olhar para certos dispositivos etnográficos, mas são sugestivas de “efeitos estruturais” reveladores advindos de margens contraculturais imersas em determinadas temporalidades, valores e subjetividades.

### *A vila*

Diferente do escopo das ideias esboçadas acima sobre o encontro e a *communitas* da estrada, que podem abarcar aspectos da experiência de outros viajantes, *estar numa pedra* é uma experiência mais exclusiva da malucada. Há certas regras implícitas, princípios de aceitação, valores e uma variedade de contextos. Nesta pesquisa, minha experiência etnográfica mais larga e aprofundada das relações numa *pedra* foi na vila de São Jorge, distrito de Alto Paraíso, em Goiás, na Chapada dos Veadeiros. Passei meses – de abril a outubro de 2022 – acompanhando e tomando notas. Além disso, fiquei quase um mês em Canoa Quebrada no Ceará, durante a viagem com Juan, Rosa e David, onde também consegui uma inserção significativa entre as artesãs.

De qualquer modo, estes dois contextos são arquetípicos dos destinos clássicos da malucada pelos interiores do Brasil, como São Tomé das Letras, em Minas Gerais, o Vale do Capão, na Bahia, e Parati, no Rio de Janeiro. Representam, por um lado, uma busca de “paraísos” naturais, mais isolados, presente no horizonte de viagem da malucada e de outros viajantes no território nacional há muito tempo (Kaminski, 2018: 152). Por outro, o processo de desenvolvimento, oriundo do turismo e das migrações, propicia qualidade “paradoxais” que, em certa medida, são características de localidades envoltas pelo imaginário alternativo e de contracultura (D’Andrea: 2007: 78). Ao tratar brevemente sobre São Jorge, procuro ambientar a leitora com o contexto da pedra na vila – que contrasta com pedras em cidades grandes, médias e outros tantos contextos possíveis. Além disso, na reflexão que se segue, mantenho a atenção para as dinâmicas “reveladoras” das “estruturas” nas experiências da malucada.

Frequento a vila desde 2016 e tenho uma rede de relações estabelecida, seja entre algumas pessoas da malucada, residentes na Chapada, seja com outros moradores, os quais, de modo geral, fazem parte de um universo maior de escolhas alternativas de vida. Nesta última estadia, fui até mesmo incluído na categoria de “amigos da vila”, referindo-se às pessoas que aparecem com frequência. Tenho, ainda, um grande amigo de infância, o Gabriel, que se mudou pra lá em 2017 e, depois de alguns anos morando ali, passou a exercer o ofício de artesão e fazer parte do circuito da malucada na vila. Esta proximidade não só

me permitiu uma estadia prolongada com baixo custo, e que cabia na bolsa de doutorado, como também uma participação efetiva no cotidiano da pedra. Este amigo mora num pequeno sítio, na roça, afastado da vila e que compartilha com outros dois companheiros. Um deles, o Sabo, também é artesão e tem mais tempo se dedicando ao ofício. Durante algumas semanas, no auge do movimento turístico, combinei com Gabriel que eu ficaria abrindo seu pano, aproveitando que ele não poderia.

Minha escolha por estar lá neste período do meio do ano não foi ocasional. É a principal temporada turística para a qual as pessoas do local se preparam para fazer dinheiro – sendo o ápice, em julho, com o Festival de Culturas, que ocorre há algumas décadas. Também a entrada do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros fica na vila, um atrativo com milhares de visitantes anualmente que, nesse período de seca do meio do ano, tem sua melhor época para aproveitar as cachoeiras e trilhas. Desde os anos noventa, a Chapada dos Veadeiros como um todo se estabeleceu como destino reconhecido entre mochileiros, *hippies*, malucada e migrantes em busca de construir estilos de vida alternativos<sup>70</sup>.

Até 2015, o acesso para a vila era realizado por uma estrada de chão. Escutei inúmeras histórias de atolamentos, carros estragados e viagens que demoravam horas naquele tempo – não era um acesso fácil. A chegada do asfalto em 2016 é um marco nas transformações, trazendo novos moradores, mais turistas, empreendimentos, hotéis e especulação imobiliária. Este movimento vai se refletindo no aumento dos preços de aluguéis, mercados e dos serviços, sendo ainda mais inflacionado pela proximidade com Brasília, onde há um padrão salarial altíssimo se comparado ao resto do Brasil. Ademais, seus limites de ocupação são restringidos pelo Parque Nacional e outro municipal, o Parque do Rio Preguiça. Ou seja, tornou-se um local caro.

---

<sup>70</sup> Um elemento que se destaca é o espiritual. Diz-se que é a maior concentração de cristais do mundo, os quais realmente podem ser encontrados aos montes nas trilhas. Morada do polêmico João Deus, guru conhecido nacionalmente e que fora preso há alguns anos por denúncias de assédio. Além disso, foi palco de uma migração no início dos anos 2000 motivado por prenúncios de fim do mundo. Dizia-se que ali se estaria protegido de um possível dilúvio devido a altitude local. Para uma panorama desta atração “espiritual” no contexto de “redescoberta” da Chapada dos Veadeiros nos anos oitenta e noventa, indico o documentário *Rumo ao sol - a saga alternativa da descoberta do paraíso*. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=acu4hyXEVmw>

Como muitos outros destinos turísticos “*hippies*” pelos interiores do país, São Jorge é um caso exemplar de como “paraísos” tranquilos, baratos e marcados pela empatia dos nativos, ao serem “descobertos” por viajantes, vão paulatinamente se tornando mais agitados, turísticos e impessoais. No processo, ocorre uma espécie de trajetória infraestrutural que contribui na atualização de ritmos e valores. E a história começa muito antes dos viajantes por lazer e por estes novos estilos de vida. Normalmente, inicia-se com a ocupação para alguma atividade extrativista, aquela máquina capitalística que move massas de trabalhadores, faz ferrovia e estradas para escoar produção para o porto, etc. No caso da vila, tal qual nas outras chapadas do Brasil e em alguns locais de Minas Gerais, este impulso vem das rochas e dos minérios. Saciada a máquina, vem o esvaziamento e o desaquecimento, prevalecendo economias de subsistência. Em seguida, vem a fase de “redescoberta” dos aventureiros e viajantes alternativos, atraídos pela estética de simplicidade das casas nativas, ruas de chão batido, a lentidão rural e um certo romantismo pelo ar de “abandono” e afastamento da modernidade infraestrutural – por isso, são localidades que, potencialmente, ganham um significado de contraponto e/ou fuga de contextos anteriores. A partir disso, chegamos na fase do impulso turístico e de novas migrações, remodelando a comunidade, o espaço e as relações em velocidades variadas, dependendo da conjuntura. Muitas vezes, uma estrada é o motor de aceleração do ciclo.

O cristal de quartzo é um referente material perene cruzando a história de São Jorge. A vila surge de um assentamento de garimpo de cristal no início do século 20, já após o declínio da exploração de ouro na região dos Veadeiros, que estava concentrada em Cavalcante. Motivado pela sequência das grandes guerras, a demanda mundial por esse mineral cresce devido à sua utilidade para equipamentos bélicos, como “sonares, transmissores de rádio, telegrafia e minas de defesa” (Borges, 2019: 70; ver também Ribeiro & Franco, 2022: 119). Com isso, milhares de trabalhadores de outros estados migraram para o local – que tem as maiores jazidas do mundo deste mineral. No entanto, a sintetização industrial do cristal na década de 1950 derrubou o interesse mercantil, gerando êxodo e deixando muitos assentamentos abandonados. Alguns, como São Jorge, resistiram a esta prova do tempo.

A partir dos anos oitenta, surge uma nova onda migratória em busca de estilos alternativos de vida, especialmente revestida de motivos espirituais e esoterismos. Profecias de fim do mundo, alinhamentos astrológicos e a frequência de vibração dos cristais parecem ter sido justificativas tão relevantes quanto a altitude, a diversidade biológica e a disponibilidade de terra para os integrantes do *Rumo ao Sol* – comunidade formada nos anos oitenta, congregando pessoas, de todo o Brasil, inspiradas em ideais da contracultura e pressionadas pelo contexto da ditadura. Este movimento é um marco do ciclo de redescoberta alternativa/*hippie* na região. A partir destes pioneiros, segue-se um efeito dominó: a palavra vai se espalhando, de alguns poucos, vira centenas, que se tornam milhares, e o destino vai se consolidando. E, não raro, motivos energéticos e/ou espirituais se fazem presentes nas narrativas das pessoas que conheci fazendo essa migração nas últimas duas décadas. Cursos de tarô, meditação, yoga, bioconstrução, *reiki*, e todo esse cardápio está disponível ali. E o cristal, tão abundante ali, de *commoditie* de guerra, ganha um novo valor social esotérico, e se estabelece como um símbolo do contexto local.

O asfalto na rodovia GO-118 em 1985, ligando Brasília ao noroeste goiano, foi um suporte material que contribuiu no escopo destas novas migrações e facilitou a atração turística nacional numa época de crescente divulgação das belezas da Chapada na mídia nacional (Valle, 2008: 71). Especialmente Alto Paraíso, epicentro destes fluxos, é destino consagrado de turismo espiritual pela “aura mística” (Afiune & Oliveira, 2015; ver também Borges et al., 2022)<sup>71</sup>. A Vila de São Jorge fica a quarenta quilômetros de Alto Paraíso, mas o asfalto até lá demorou mais de trinta anos para acontecer. Conheci São Jorge em 2016, logo após a obra. Neste ínterim, a estética da simplicidade vem mudando rápido. Sugiram novas áreas de moradia, estilos mais modernos de construção, os preços subiram e os comércios com cara de interior, que usam a parte da “frente” das casas para funcionar, abriram espaço para o *boulevard* bem no centro da vila. Neste sentido, a estrada funciona como um referente material da modernização disjuntiva (Appadurai, 1990), descompassada e fragmentada, que reconfigura espaços, relações e desejos. Em linhas gerais, a “redescoberta” *hippie* de outros

---

<sup>71</sup> Interessante notar, nesta literatura sobre o turismo espiritual na Chapada dos Veadeiros, uma noção de “reencantamento do mundo” que se baseia nas experiências destes alternativos pioneiros. O conceito é derivado da ideia weberiana de “desencantamento do mundo” em torno do racionalismo moderno.

destinos estabelecidos no país, como Vale do Capão, na Bahia, e algumas praias por todo o litoral, ocorreu nos anos sessenta e setenta. Mas, independente do momento, tais marcos rodoviários e mudanças infraestruturais tendem a levantar polêmicas e explicitar ambivalências de valor nestes locais.

Neste ano de 2025, iniciaram-se as obras de pavimentação dentro da vila de São Jorge, reanimando o teor polêmico do debate público sobre questões desse tipo. De um lado, há opiniões favoráveis que destacam a melhora da circulação da vila – menos buracos, poeira, alagamentos e carros estragados. Quando é o caso de uma estrada, como ocorreu esse ano no Vale do Capão depois de décadas de mobilizações contrárias, as pessoas falam da dificuldade de acesso a hospitais, mercados e outros serviços. Nestas narrativas, prevalece o caráter utilitário de facilitar a vida. Além disso, na medida que ajuda o turismo, traz o dinheiro para as vilas: restaurantes abertos, guias para passeios na natureza, diárias de *camping*, as artesãs na rua, o bar, a lojinha. Enfim, é do movimento que vem o trabalho que sustenta financeiramente grande parte dos moradores. Por outro lado, tais transformações infraestruturais representam mais um passo na direção dos cenários dos quais muitas daquelas pessoas buscaram se distanciar, ao optar pela imagem e pela realidade de um interior tranquilo, mais isolado e com intensas relações de pessoalidade no cotidiano. E as estradas, as pavimentações e o crescimento do perímetro construído são vistos, mesmo que com ambiguidades, como uma espécie de risco de “contaminação” que, inexoravelmente, é projetada enquanto responsável por corroer aspectos valorados na vida ali. Neste sentido, podemos identificar o espírito de crítica cultural nestes locais associado a uma certa nostalgia da simplicidade rural.

Soube de um caso representativo envolvendo a pavimentação de São Jorge. Uma criança foi atropelada – algo inédito e que vai contra o desejo de muitos pais e mães que conheço ali de terem suas filhas e filhos pequenos andando livremente pela vila. Nesta situação, o pavimento materializa o efeito de aceleração ligado à modernidade (Sheller & Urry, 2006), o qual sempre implica certo grau impessoalidade e indiferença para funcionar; algo que está, como princípio, na modelagem infraestrutural (Star, 1999). Ao organizar o espaço, antes mais indistinto, entre rua para carros e a calçada para as crianças, e suavizar a superfície, o aumento na velocidade dos carros é um tanto natural.

Como consequência, especificidades ligadas ao ritmo e às sociabilidades locais são literalmente atropeladas. E a face de inexorabilidade do processo parece ser mais ou menos unânime, aproxima as opiniões de que este avanço da modernidade infraestrutural (Larkin, 2013) representa o colapso de determinadas formas de relação (Hilal & Neves, 2021). Há uma dinâmica dialética entre resistência e captura que é constitutiva desses locais. Ao mesmo tempo que prometem liberdade, comunhão, espiritualidade e criatividade, tais “paraísos paradoxais” são progressivamente colonizados pela lógica mercantil e estatal (D’Andrea, 2007). Em sua pesquisa com expressões transnacionais de contracultura – especialmente vinculadas às cenas de música eletrônica e ao universo *New Age* –, D’Andrea realiza sua etnografia em Ibiza (Espanha), Goa (Índia) e em outros destinos marcados pelo imaginário *hippie* e alternativo que, a despeito da diferença de magnitude de fluxos e transformações, evocam problemáticas alinhadas ao que estou argumento para o caso de São Jorge:

“Enquanto o turismo cria oportunidades econômicas para expatriados expressivos, o crescimento excessivo do turismo de massa, juntamente com a vigilância estatal, gradualmente, promove captura e sufoca — em forma de mercadoria e em forma legal — aqueles espaços, práticas e imaginários que antes estavam circunscritos entre os expatriados expressivos.” (D’Andrea, 2007: 79)<sup>72</sup>

O ponto é que, apesar da aparente conjunção de contraditórios, a ambivalência e o panorama paradoxal parecem ter mais força na teoria e na retórica. As soluções individuais e o consenso social sustentam a ambiguidade, já que se convive com a aceitação de prós e contras. A importância do turismo na economia local e ordinária é uma demonstração disso. Para manter coerência com seus princípios, algumas pessoas decidem morar na “roça”, buscam uma nova cidade, começam a frequentar novos cantos sem turistas, ou seja, inventam e buscam brechas para manter o horizonte de vida almejado. Portanto, a própria

---

<sup>72</sup> Tradução minha de: “While tourism creates economic opportunities for expressive expatriates, the excessive growth of mass tourism along with state surveillance gradually promotes, captures and stifles, in commodity and legal form, those spaces, practices and imaginaries that were formerly circumscribed amid expressive expatriates.”

existência e vivacidade desta polêmica em torno da modernização infraestrutural expressa diferentes níveis em que a dinâmica entre forças ‘estruturantes e antiestruturantes’ funciona nestes locais como algo vivo, constante e até um motor de mudanças.

Consideremos, primeiramente, a esfera do coletivo. A saber, o modo como iniciativas pioneiras estabelecem maneiras alternativas de vida e catalisam, não só as transformações materiais de estrada e serviços, mas ativam outros vínculos estruturantes com regulamentações, problemas com violência, polícia, escola, mão de obra e necessidade de renda. Se Turner nos sugere que estruturas precisam de antiestruturas para “funcionar”, aqui se evidencia como o próprio impulso antiestrutural também pede estrutura. Como colocado acima, a intencionalidade destes princípios se mantém viva nas pessoas em novas formas. A pedra da malucada também ilustra um pouco desse jogo: mesmo que tenha sinais estruturantes, a exemplo da estética de feira com mesas/bancas, do local definido por prefeitura e da obrigatoriedade do cadastro para expor, as qualidades do lugar marginal, de *communitas*, da TAZ, e o potencial de embaralhar fronteiras, continuam latentes.

Um segundo nível em que podemos pensar tal dinâmica dialética é o subjetivo, nos efeitos injuntivos e particulares incidindo na trajetória das pessoas. É algo que remete a uma qualidade de dado etnográfico ligado à experiência íntima de percepção, difícil de alcançar e precisar na pesquisa social. Via de regra, as práticas, interações e narrativas acessíveis pelos nossos métodos de observação já são, em grande medida, sínteses destas subjetivações. Sendo assim, vou utilizar algumas notas escritas durante minha estadia em São Jorge, entre dezembro de 2018 e fevereiro de 2019, antes de iniciar efetivamente o doutorado, em que comento sobre uma mudança na minha postura ao conhecer pessoas novas ao longo das semanas.

No trecho, identifico que, inicialmente, meu ímpeto de socialização quase sempre vinha acompanhado da pergunta sobre o que a pessoa fazia da vida: “E o que você faz?”. Uma pergunta comum do instinto social na vida ordinária, saber qual atividade de trabalho é uma forma objetiva de saber mais de alguém, não tende a gerar estranheza ‘na cidade’. Porém, naquele contexto, aconteciam descontinuidades e ruídos. As respostas de algumas pessoas pareciam até tirar o



sentido da minha pergunta, como o clássico: ‘ah, sei lá, faço várias coisas’. Durante a reflexão no caderno de campo, destaquei uma interação em particular com uma moradora, que se tornou uma amiga. À minha pergunta, ela só replicou um – “como assim?” –, esboçando um sorriso irônico que, pra mim, deixava implícito um questionamento no próprio fundamento da pergunta. Ela sabia o que significava e poderia ter me dito simplesmente que era educadora, como soube depois. Escrevi sobre este caso em meio a uma ponderação sobre minha adesão sensível à temporalidade local, especialmente notando que este impulso inicial de perguntar “o que você faz” já tinha dado lugar para outros referenciais. Já tinha passado semanas seguindo o ritmo da vila, fazendo trilhas, lendo no rio, participando de festejos populares e festas, encontrando-me na errância pelas vielas de chão batido e nos momentos à toa na praça, vendo o que surgia. Até consegui umas diárias realizando serviços gerais para fazer um dinheiro e esticar minha estadia.

Na medida em que ia conhecendo as pessoas e descobrindo suas histórias, a ocasional estranheza na recepção da minha pergunta ia ganhando sentido. A regra era que elas acumulavam muitos ofícios diferentes. Dono de loja, cineasta, tatuador e guia. Massoterapeuta, construtora e musicista. Coordenadora de projeto social, artesã e dona de restaurante. Foi no passar do tempo que percebi que aquela pergunta sobre o que pessoa “faz” já não estava tão presente no meu reportório instintivo nas interações. E foi aí que parei para escrever sobre isto.

Ainda que houvesse uma razão lógica para a estranheza ocasional, a mudança de postura reflete as minhas experiências reencontrando as pessoas em diferentes contextos, acumulando várias perspectivas sobre elas. Encontramos no mercado, na festa, num jantar ou, ocasionalmente, na rua. Vemos a faceta do trabalhador, do festeiro, do pai; escutamos sobre seu sonho, seu passado e sua necessidade material mais imediata. As pessoas se tornam “múltiplas” para nós com mais facilidade quando há esse tipo de convite material para afetos locais. Se por um lado me interessa, principalmente, contextualizar o espaço da pedra em que fiz etnografia, por outro, entra na ambiguidade da ideia de *hippie* o tipo de lugar que reconhecemos como “de *hippie*”.

Durante a minha pesquisa com caronas em Florianópolis (Neves, 2018), o principal argumento que busquei desenvolver foi sobre o efeito da materialidade

daquela cidade produzindo aquela possibilidade de deslocamento. Contudo, se a pouca capacidade de integração viária influi com evidência na facilidade de reconhecer para onde uma caroneira vai – normalmente só uma via que leva para “outra ilha urbana” –, a restrição materialmente determinada dos fluxos, o “ilhamento” dos bairros, faz esses convites a circulação de afetos locais para além da prática de deslocamento. Há uma materialidade que estimula um certo ambiente relacional, no qual há uma tendência àquele “excesso do enquadramento” do outro que comecei tratando neste capítulo. Por isso, os “lugares *hippie*”, mesmo que vinculados a uma ideia alegórica maior em torno da categoria, e que transcende a malucada em si<sup>73</sup>, não à toa atraem essa galera.

Com esta breve caracterização de São Jorge, tive a intenção de ressaltar o entrelaçamento entre dinâmicas subjetivas e infraestruturas. Pensar nos conflitos em torno do avanço infraestrutural foi uma maneira de considerar a vivacidade continuada dessas expressões contraculturais como enclaves com os quais se exercita um debate de questões de importância pública que cruzam, mais ou menos suavemente, projeções e sonhos sobre a vida das pessoas naquele lugar. Afinal, a vila evidencia como projetos de modernização, longe de apenas transformar materialmente o espaço, também reconfiguram sensibilidades, ritmos e formas de relação. Os elementos materiais, nesse contexto, funcionam como convites a perceber o outro em suas múltiplas facetas, a experimentar modos distintos de estar e se afetar. O excesso, aqui, aparece de forma leve, como aquilo que sobra justamente por abrir espaço para diferenças e outras formas de encontro. Nesse sentido, São Jorge exemplifica o paradoxo de muitos destinos alternativos.

### *A pedra*

Muitos locais na vila já foram pedras, ou seja, pontos onde a malucada se reúne e expõe. Atualmente, pelo que soube, há um acordo com a subprefeitura para que as artesãs se concentrem na praça do Pelé – nome de um bar com pelo

---

<sup>73</sup> No capítulo seguinte, pensarei sobre a alegoria do *hippie*. Apesar de ser um tema interessantíssimo esta relação entre materialidade, afetos relacionais e o que reconhecemos “lugar de *hippie*” de forma relativamente ordinária, foge ao escopo da discussão da tese. Abordarei de forma mais geral a inflação de sentido na categoria ao pensar nesta ideia de alegoria.

menos 30 anos de história, que fica de frente para uma pequena praça triangular. Nos arredores, há ainda outros bares, restaurantes, lojas e uma delegacia que raramente está aberta. É uma encruzilhada com luzes amarelas de alguns postes, rua de chão batido e um dos principais redutos de agito noturno da vila. Portanto, perfeito para expor e manguear. Naqueles meses ali, passei muitas horas sentado nos bancos desta pracinha, atrás da bancas, conversando com a malucada, escutando histórias, aprendendo sobre pedras e técnicas. Acompanhei a variação do movimento ao longo dos dias, a circulação dos turistas, chegada da malucada de fora, e até joguei xadrez com amigos antigos da malucada para passar o tempo em dias e momentos de menos movimento.

Estando na posição de observador qualificado na pedra, um elemento que notei pela primeira vez com mais atenção foi o “ritual” diário de abrir o pano, como disse uma artesã, morada de Alto Paraíso, que estava vindo para a vila expor naqueles dias. Como em muitas pedras hoje em dia Brasil a fora, ali predomina o modelo de feira de artesanato com bancas de madeira dobráveis em vez do clássico pano no chão. Além de ser uma tendência mais geral, observável em outros locais, isto reflete também o público com mais poder aquisitivo de Brasília que frequenta com constância a Chapada dos Veadeiros. Muitas pessoas da malucada me afirmaram que São Jorge seria um dos melhores locais no Brasil para vender, o que justificava a vinda de malucos e malucas de outros estados para aproveitar a temporada de meio de ano. Teve um casal de São Paulo que, alguns meses antes, fizera até mesmo um empréstimo de dois mil reais para comprar matéria e produzir bastante só pra essa viagem. Disseram que logo nos primeiros dias “já tinha se pagado”. O aumento do fluxo de artesãs nesta época é predominante do sul e do sudeste do país.



Quase todo mundo utiliza o mesmo modelo mesa, mas, depois de montadas, eram completamente diferentes. Primeiro, há a escolha por diferentes tecidos bonitos e grossos para cobrir: cinza, vermelho, sobreposições do

verde e do roxo, ou do preto e do branco. A escolha das cores compõe com os artesanatos específicos de cada uma. Pela irregularidade da rua, calços eram usados para apoiar os pés das mesas e deixar tudo reto. Depois se segue o processo de dispor calmamente o artesanato, algo que para algumas pessoas demorava quase uma hora, a depender da quantidade e do tipo de arranjo dos artesanatos. Como as luzes públicas eram fracas, usa-se lâmpadas próprias para iluminar as bancas, em geral amarelas<sup>74</sup>. A preocupação estética no “ritual” de abrir o pano é evidente, serve para atrair o olhar.

Naqueles dias, o processo começava cedo, antes do meio-dia, pois o espaço era disputado não só entre a malucada, mas também com os carros, já que as bancas eram montadas logo abaixo da calçada. A ideia era chegar antes que os turistas voltassem dos passeios. A disposição da pedra deixava as artesãs com uma visão de cima da banca e em relação a quem passava ou parava. A calçada era alta e, com isso, gera-se um certo senso de distinção de ambientes. Com o cair da noite, o movimento ia se intensificando, a música de diferentes bares começava e o espírito boêmio prevalecia. Neste clima de festa e frenesi, tal separação, um tanto física e um tanto simbólica, ajudava a manter certa distância e controle, a se misturar até um certo nível. Ademais, se as pedras nesses locais tendem a ser um dos atrativos turísticos – uma das vitrines para o dinheiro vindo fora –, é também um espaço à parte, com sociabilidades próprias.

#### *Dia 15 de Junho: o canal da matéria hoje e ontem*

O ritmo da pedra segue o ritmo do turismo. Ainda fora da temporada mais intensa de julho, poucas artesãs estavam expondo nos dias de semana. Neste período, assim como nas semanas anteriores, eu ficava mais integralmente na pedra de sexta a domingo, mas algumas visitas ocasionais aconteciam quando passava pela vila por outros motivos. No geral, seguia Gabriel e Sabo, os amigos artesãos que estavam me recebendo. Naquele início de noite, tínhamos “subido

---

<sup>74</sup> Algumas pessoas usavam luzes com baterias internas, já outras, como meus amigos da roça, a bateria do carro para acender lâmpadas normais. Ocasionalmente, a *Jigi* foi requisitada para essa função.

da roça” para comprar umas coisas no mercado e, passando em frente à pedra, só havia a banca do Jacó<sup>75</sup> aberta, a quem Gabriel me apresentou naquela ocasião. Já era conhecido na vila, frequentava há muito anos, “desde antes das crianças”, como me disse. Agora estava mudando de vez de São Paulo para Chapada com a esposa e um casal de filhos. Ele faz um artesanato incomum entre a malucada, esculturas em miniatura de personagens famosos, como Yoda ou Bob Marley. Modelagem com detalhes impressionantes e pinturas precisas. Enquanto conversávamos, estacionou uma camionete do nosso lado, desceu um homem, cumprimentou-nos e chamou o Gabriel para ver umas coisas no seu porta-malas. Mantive-me conversando com Jacó sobre a busca por casa na vila, a acomodação das crianças na escola e a adaptação em geral à nova morada. Vir pra Chapada já era um sonho antigo da família. Estavam hospedados com amigos e buscavam casa, na vila ou em outra cidade próxima, tal qual Cavalcante ou Alto Paraíso. Nesse meio tempo, notava Gabriel a uns metros de distância negociando algo. Ele depois chegou com umas gargantilhas banhadas a prata, ‘pois valorizam muito o colar completo com o pingente’, disse-me. Contou que Sérgio era um amigo seu, morava ali e às vezes passava com materiais de prata, pingentes, colares completos e gargantilhas variadas. Ele “abastecia a galera”.



Fotos meramente ilustrativas retiradas de perfil público no *instagram* – dotromundoartesanatos - <https://www.instagram.com/dotromundoartesanatos/>

Este foi o primeiro vislumbre no campo dos prováveis e improváveis canais de acesso de material da malucada. Algumas semanas depois disso,

<sup>75</sup> Jacó deve ter entre trinta e cinco e quarenta e cinco anos, é branco, magro, barba levemente grisalha e uma personalidade muito pacífica.

conheci André, outro “conhecido da galera”, que viaja entre garimpos desde o Goiás até próximo da Amazônia. Naquele dia, atrás das bancas, e com certo ar de sigilo, como alguém que abre tesouros valiosos num ambiente público, ele mostrou diversas caixinhas com pedras semipreciosas: lodolitas, turmalinas coloridas, esmeraldas verdes e até diamantes pequenos. Sabo depois comentou que André tinha sempre pedras muito bem lapidadas, era exigente com isso. Tratava-se de seguir um certo veio para destacar, manter um brilho ou deixar um rutilo aparente para valorizar a pedra. Lapidar é um ofício de uma tamanha delicadeza e minúcia de percepção estética que eu não imaginava. Pelo que me foi dito, André comprava “carrinhos” ou lotes de garimpos grandes, selecionava o que tinha potencial e, então, lapidava. Gabriel pegou de forma consignada uma pedra linda de esmeralda – estava planejando fazer um *trampo* com ela.

Outra fonte, da qual somente escutei histórias sobre, era um contato que eles tinham com um marroquino, que, como me contaram, trazia fósseis para vender no Brasil e aproveitava para levar chuveiros elétricos para o Marrocos. Disseram que este amigo fez muito dinheiro dessa forma, mas não estava mais vindo com tanta frequência e, talvez, nem estivesse mais envolvido nesse ramo comercial. Gabriel havia conseguido muitas amonites<sup>76</sup> através dele – o estoque já durava alguns anos, mas estava acabando.

Seguindo na crescente de escala, mais um canal que me impressionou foram os leilões de pedras *online* que percebi tanto algumas pessoas acompanhando pelo celular na pedra, quanto, numa noite, em que Gabriel e Sabo assistiam em casa pelo computador. Ocasionalmente, eles mesmos, junto a outras pessoas, compravam “lotes” de pedras variadas e as dividiam. Valia a pena, saía barato e, depois de pronta a peça, a valorização era muito maior do que cem por cento. Sabo me contou que quem apresentava o leilão na tela era uma “amiga” deles, e que, antigamente, ela vinha vender diretamente para o pessoal da Chapada. Já estava “grande” no negócio agora. Disse que ela tinha gasto a soma de dois milhões de reais em pedras recentemente e que, agora, só

---

<sup>76</sup> Amonites eram animais marinhos da família dos moluscos que tinham conchas externas num formato de segmentos espirais que seguem a proporção áurea, conhecida por *fibonacci* no ocidente. Eram animais marinhos carnívoros de tamanhos variados, de milímetros a metros. Foram extintos no período Cretáceo junto com os dinossauros. Os resquícios de suas existências, seus fósseis, são encontrados em meio a rochas sedimentares, como calcário, onde algum dia houve mar.

repassava em lotes menores nestes eventos virtuais.

Assim como notei em Canoa Quebrada, no Ceará, nestes “lugares de *hippie*”, há uma tendência de aproximação de pessoas da malucada com produções de joias e ourivesaria, chegando, em alguns casos, a envolver fundição dos metais e outras ferramentas não tão comuns no seu arsenal ‘clássico’. Porém, o que mais evidencia essa “novidade” é a manutenção de técnicas e tradições estéticas próprias, mas compondo o trabalho com metais e pedras mais preciosas. Conversando com um maluco nativo da região de Canoa sobre o assunto<sup>77</sup>, ele comentava que essa inclinação poderia refletir uma preocupação social com a preservação da natureza nas últimas décadas, gerando desinteresse do público por penas, conchas, sementes, peles de animais, dentes de tubarão e outros materiais oriundos da “natureza”, que antigamente bem valorizados. Chegou a citar situações em que potenciais clientes expressaram julgamentos morais sobre o uso de ornamentos com “partes naturais”<sup>78</sup>. Ele carregava no peito uma grande garra de onça “castroada”<sup>79</sup> num colar opulento de macramê – peça que o mesmo tinha feito depois de conseguir a “unha” do felino, de uns doze centímetros, numa viagem pela Amazônia. Na conversa, chamou ainda atenção para a valorização regional de determinados produtos dependendo da abundância dele. É importante aproveitar para “pegar matéria” onde é barato e revender, já “trabalhada”, em outros locais. Cristais na Chapada, Ametistas no Rio

Grande Sul, garras de onça e penas de tucano na Amazônia, ou arpões de arraias e ossadas de peixes no litoral.

Um último canal “improvável” que gostaria de mencionar, foi uma loja em Natal que fui com Juan e Rosa, onde se vendia produtos de macramê prontos, entre ferramentas e matérias



Foto do autor

<sup>77</sup> Jovem, nativo de uma cidade do interior perto de Canoa, na casa dos trinta anos mais ou menos.

<sup>78</sup> Todas as histórias que escutei sobre conseguir material de origem animal, fosse troca, compra ou encontrando, ele já estava morto.

<sup>79</sup> É o termo que se usa entre a malucada para o processo de incrustar, fixando a pedra no metal ou na linha.

brutas. Considerando o tempo necessário para fazer aquilo, o preço era irrisório, entre dois ou três reais. Só podia ser industrial, pensei. O casal me contou que eram feitas por “peruanos” artesanalmente numa espécie de linha de produção. Com a narrativa, imaginei várias pessoas numa sala escura tecendo sem parar. Passavam a impressão de serem feitas por máquinas, ainda que houvessem algumas diferenças e imperfeições entre as pulseiras apontadas por Juan.

*Dia 12 Julho: a estreia e a figura*

Minha identidade de “antropólogo dos *hippies*” nunca foi segredo na pedra de São Jorge. Ainda que não saísse alardeando, sempre que tinha a oportunidade revelava estar pesquisando sobre ‘o trabalho’ da malucada e as relações naquele ambiente. Na minha perspectiva, antecipar a posição tinha a importância de explicitar o tipo de “dado etnográfico” espontâneo (e “público”) da interação que me interessava, de modo que a “balança ética” me parecia estar tanto num exercício sensível de percepção quanto à “disposição” para socializar comigo, “o antropólogo dos *hippies*”. De quem percebi qualquer vestígio de desconfiança, indisposição ou indiferença, não menciono. A suficiência de informações bibliográficas segue a relevância antropológica e o princípio de menor exposição possível.<sup>80</sup> Lendo as notas e lembrando do campo, constato que frequentemente recorri à estratégia de ser jocoso para, talvez, minimizar a relevância da pesquisa enquanto algo extraordinário, e não estimular demasiadas modulações da malucada na nossa interação. Contudo, quando eu comecei a abrir o pano de Gabriel, já depois de algumas semanas me fazendo presente, a informação sobre minha ‘verdadeira identidade’ se espalhou mais rápido. Nem todo mundo sabia da minha pesquisa ainda, e havia muitas artesãs recém chegadas para a movimentada temporada de julho.

---

<sup>80</sup> Durante minha pesquisa com caronas, enfatizei a necessidade de não se visibilizar para acessar esse tipo de “dado” etnográfico da interação. Como elas eram parte do deslocamento cotidiano – duravam de dez a quinze minutos –, quando eu trazia o lugar de pesquisador, a interação tendia a virar uma “meta-carona”, mais uma conversa sobre a própria prática, do que uma expressão do caráter ordinário e banal da carona naquele contexto. O que não significa que, em algumas ocasiões, criar esse ambiente de “meta-carona” não fosse estratégico, especialmente quando havia diversidade de pessoas numa mesma carona. O exercício reflexivo é relativo e constante, assim como a atenção a esta “balança ética” sensível.



A primeira ocasião cuidando do pano de Gabriel foi dia doze de julho. Naquele período, ele tinha se comprometido com um trabalho de marceneiro, e nós fizemos o acordo de que eu ficaria expondo seus artesanatos e ganharia uma pequena porcentagem sobre as vendas<sup>81</sup>. O experimento etnográfico viabilizou novas formas de interação, aproximou pessoas desconhecidas e me reposicionou na relação com quem já era conhecido. Vieram perguntas e opiniões sobre a pesquisa, interações mais comuns e ordinárias numa pedra – em torno de preços, artesanatos, trocas com clientes – e apoio ao assumir este lugar desafiador atrás do pano de artesanato.

Na minha estreia sozinho, a dificuldade já começou tentando sem sucesso montar a estrutura da mesa dobrável. Então, Tia Kalina se aproximou, deu uma risada e disse: “tá achando que vida de *hippie* é fácil?”. Quando disse que tomaria conta da banca do Gabriel por uns dias e estava inseguro de como seria, ela afirmou que daria tudo certo, era só eu ficar ali e “mostrar a cara”. Esta senhora, cadeirante e com mais de quarenta anos de estrada, fluía com naturalidade entre as interações próprias da pedra e com a clientela. Na convivência que tivemos, notei uma inabalável empolgação e um bom humor, demonstrava alta disponibilidade e capacidade relacional com as amizades estabelecidas e com quem aparecia.

Naquela noite, observei uma demonstração de sua “criatividade social”: um menino curioso, dedinhos inquietos e olhar encantado com aqueles objetos exóticos e atrativos, passava pelas mesas. Notando o interesse, ela captura a atenção dizendo, num tom misterioso, que eram pedras de super-heróis. Na sequência, perguntou qual ele tinha gostado mais, enquanto a mãe da criança observava a interação com um leve sorriso despreocupado – provavelmente eram turistas de férias após o dia na cachoeira. Apontou para a pedra da lua, e Kalina falou um pouco sobre esta pedra branca/cinza opaca, ativando ainda mais a sua curiosidade. Então, menino e mãe perguntaram sobre as outras pedras

---

<sup>81</sup> Gabriel é um grande amigo de infância, como irei detalhar no início do próximo capítulo. Em vista da proximidade, havia uma intenção de me ajudar tanto na pesquisa quanto financeiramente. Era desafiador se manter em São Jorge somente com a bolsa de doutorado de R\$ 2.200. Uma situação interessante nesse sentido foi a reação que os meninos da roça e outros dois amigos da malucada tiveram quando respondi o valor da bolsa. Sabo foi o primeiro, “foda, *hein*, irmão”. Depois outra pessoa falou: “Nossa, imaginava que era mais”. Ainda que houvesse bastante oscilação, o horizonte de “renda média mensal” da galera era pelo menos o dobro.

expostas na mesa. Como não tinha uma luz auxiliar em sua banca, eu usei o meu celular para iluminar. Quando teve um momento curto de silêncio, depois da narrativa envolvente de Tia Kalina, ela logo perguntou ‘qual a criança queria levar’, que indicou para a pedra da lua num colar. A mãe fez o *pix* de trinta reais, e o menino saiu analisando seu novo tesouro, pendurado no pescoço. Durante o campo, observei muitas crianças sendo atraídas pelas bancas, curiosas e deslumbradas com a variedade de pedras, brilho dos metais e a textura das peças.

Tia Kalina é uma figura histórica entre a malucada, muito querida por todos na pedra. Reparei numa turista que passou ali e disse que lembrava dela numa visita a Chapada há mais de vinte anos. Ficaram rememorando o tempo em que havia um campo de futebol na rua de trás, onde “a galera” se reunia depois dos bares encerrarem o expediente. Natural do Rio Grande do Sul, morava desde os anos noventa no sul da ilha de Florianópolis, agora só com uma das filhas, que também era artesã. Dentre os seis filhos, três seguiram os passos dela. Um dos meninos estava rodando a América Latina há dois anos. Kalina era sempre uma das primeiras a abrir e uma das últimas a ir embora. Conversando numa noite de menos movimento, contou-me que a vila tinha se transformado muito durante as últimas quatro décadas. Falou da primeira vez em que veio num carro emprestado e de como a chegada ao portal de entrada da Chapada dos Veadeiros foi mágica naquela ocasião. A paisagem e o lugar a impressionaram desde aí. Narrou os “malabarismos” que fazia quando trazia ‘as suas crias’ pequenas nas vindas recorrentes à vila. Às vezes ficavam na casa de amigas, numa loja de videogames que existia antigamente, ou jogando sinuca no Péle, ‘ainda que o dono não gostasse’. “Esperava o Péle – dono da bar – virar para o outro lado, e dizia para as crianças fazerem a tacada”, completou com uma risada. Semelhante a Juan em Genipabu, circulava por laços cultivados, demonstrando ainda mais profunda capilaridade com as relações locais.

Frente a tudo isso, Kalina é uma figura muito representativa dos potenciais de reciprocidade expandida numa pedra, algo que poderíamos definir por uma ética relacional nas interações e envolta na ideia de “família da malucada”. Para além do sentido objetivo do termo, auto referenciando o grupo, parece se referir a um conjunto impreciso de regras e condutas implícitas – à

maneira das “leis não escritas” dos povos nômades do deserto<sup>82</sup>. Mais do que representar, Tia Kalina dava corpo a tal ‘espírito de família’, colocando afetos de cuidado e atenção em circulação. Nos dias que estive ali, observei como as pessoas a ajudavam a montar e desmontar a mesa, num trato sem supervalorização, como algo casual e parte das relações. Mais de uma vez, um moço de uns trinta ou quarenta anos trouxe marmitas para ela na pedra, que, depois, se soube ser ele um viajante russo que estava passando um tempo na região e trabalhando como cozinheiro num restaurante. Kalina fizera amizade nos primeiros dias da temporada e já pareciam velhos amigos. Além disso, contou-me que intermediou uma doação de roupas para o recém-nascido de um casal de malucos, moradores da vila. Disse-me que, de forma geral, não podia ver coisa parada que botava pra circular, afinal, poderia ser algo útil para outra pessoa. Gostava “dessa coisa da família da malucada”, disse em tom conclusivo, referenciando tais afetos de atenção e cuidado.

Neste primeiro dia em que estava expondo, em meio às conversas e suportes de Tia Ka, chegou uma jovem turista interessada nos artesanatos de Gabriel, observava uns colares simples e delicados de prata com diferentes pedras como pingentes. Na curta interação, logo revelei que eu não era o artesão, estava cuidando do pano para um amigo e era pesquisador. Tive a impressão que, diferente da importância da condução da interação na venda de Tia Ka para o menino, a moça aqui mostrava interesse pelas peças independente da troca de palavras entre nós. No fim, resolveu levar um anel também de prata. Ainda não tinha memorizado os preços e mandei uma mensagem para o Gabriel. Pedi a maquininha emprestada para um dos conhecidos, e ela passou no crédito. Senti-me tão desajeitado na primeira venda quanto tentando montar a mesa mais cedo. Os imponderáveis das estreias.

---

<sup>82</sup> Aqui faço referência ao eletrizante romance de aventura *Tuareg*, de Alberto Vázquez-Figueroa (1980), que retrata a história de Gacel Sayah. ‘Líder’ entre um povo nômade do Saara, os Tuareg, o personagem leva às últimas consequências, na interação com o ‘moderno’, o seu código de honra milenar, que prevê hospitalidade obrigatória, acolhendo a quem cruza o clima inóspito do deserto. Mesmo os inimigos, todos devem gozar de acolhida em caso de necessidade.

*14 de Julho: cálculos econômicos e estéticos*

Dois dias depois, estar atrás da banca era menos desconfortável – começava a desenvolver proximidades com algumas pessoas e modos de interagir com a clientela. Como de praxe naqueles dias, cheguei no começo da tarde, cumprimentei a malucada que já estava abrindo o pano e fiquei esperando o movimento sentado no banco. Em certo momento, um casal de artesãos, recém chegados na vila, vieram olhar a banca com interesse e simpatia. Levantei e me aproximei para responder as perguntas sobre as peças. Apresentei o que sabia e esclareci que estava cuidando da banca para um amigo. Ficaram empolgados com a informação de que eu era pesquisador. Fizemos uma roda e começamos a conversar. Seus nomes eram Jacques e Tamara. Enquanto montava a banca, notei que ele trabalhava numa escultura grande de uma espécie de dragão em *durepox* com uns ossos e a mandíbula de um animal marinho, presumi. Aproveitei, então, para indagar se era a especialidade dele, ao que replicou, de fato, gostar muito, pois permitia muita liberdade criativa, mas também era bastante afeito da filigrana. Naquele momento, Tamara estava começando a pintar a escultura e mencionou que preferia o macramê a outras técnicas, mas ambos faziam um pouco de tudo. Enquanto Jacques detalhava com entusiasmo os materiais e o habilidoso trato manual, Sabo chegou e ficou escutando. Não ia expor, mas passou na pedra para fumar um tabaco e cumprimentar o pessoal. Em certo ponto da narrativa de Jacques, Sabo interpelou questionando a relação entre o tempo gasto fazendo aquilo e o quanto ganharia de dinheiro, se valia a pena. Diferente da lógica de Sabo, que sempre pondera essa questão no seu trabalho, para Jacques, ainda que difícil de vender – era caro –, só por ela estar ali no meio do pano, já fazia muito dinheiro antes. Dá destaque, chama a atenção de quem passa. Justificou que as pessoas paravam para olhar aquilo e, eventualmente, acabavam levando outras coisas. Tinham vendido um outro “*trampo grande*” há poucos dias e queriam repor.

Durante a noite, eles falaram muito sobre saber expor em cada lugar diferente, e, como viajavam muito, tinham um pano bem cheio e variado, para todos os gostos. Eram os únicos que tinham uma banca com teto e paredes

laterais – tudo forrado de artesanato. “Aqui é um lugar *selado*”<sup>83</sup> – falou Tamara sobre São Jorge –, não era preciso ficar mangueando, chamando as pessoas. “Percebemos no primeiro dia, dá até pra notar rápido que as pessoas nem curtem”, completou. Para o casal, era importante fazer pelo menos cem reais por noite para garantir os custos diários. Era um lugar bem caro para eles, precisavam de metade disso em outros locais. A meta do mês era fazer pelo menos três mil conto, pensei – mais que a minha bolsa. E, provavelmente, faziam mais do que isso. Ficamos um bom tempo interagindo e conversando sobre a história deles. Eram do Sul, de diferentes cidades na região metropolitana da capital Porto Alegre. Quando se conheceram, há uns dez anos, ela já estava vivendo do artesanato. Logo que começaram a namorar, ele largou seu trabalho e se juntou no ofício. Contaram que as cidades menores, de interior, não turísticas, eram bem diferentes daqui, pois era preciso ficar chamando as pessoas, “mangueando mesmo”.

O casal comprou uma *Kombi* em abril do ano anterior e saiu para viajar, subindo pelo litoral do país. Passaram pela Bahia no começo do segundo semestre, subiram um pouco mais, passando pelas praias, e entraram para o interior depois de Sergipe. Antes de virem para a Chapada dos Veadeiros, estavam em Palmas, no Tocantins, local que adoraram. Durante a viagem, vinham conhecendo muita gente da malucada, abriram o carro-casa para fazer almoços coletivos e levaram “uma galera junto em alguns trechos” – pareciam empolgados com a vida na estrada. Mencionaram a passagem recente pelo Vale do Capão, a “vila” da Chapada Diamantina, onde eu mesmo havia tentado aproximação na pedra meses antes. O casal não havia curtido, “tem outra *vibe*” daqui, o que eu concordava. Só fizeram uma grana e seguiram viagem. Tamara disse que era difícil fazer amizade com a malucada de lá: “mesmo expondo o dia inteiro ao lado da pessoa, nem se cumprimentavam direto”. “Mas cada lugar é único”, concluíram, apontando as qualidades dos destinos visitados nos últimos tempos. Em São Jorge, sentiram-se “em casa” desde o primeiro dia. A *Kombi* estava estacionada na praça mesmo, logo atrás da pedra.

---

<sup>83</sup> *Selar* é um termo usado para vender bem no dia.

*17 de Julho: crítica dispersa e economia moral*

Noutra ocasião, com o mesmo casal na pedra, num fim de tarde, conversávamos sobre a malucada e a pesquisa, depois de Tamara me inquirir sobre “como que funcionava?”. Ela tecia um macramê sentada numa cadeira de praia e Jacques preparava um chimarrão quando, num tom abrangente e difuso, chegamos em assuntos de política e crítica social – eu tentava sugerir, a partir das minhas narrativas “antropologizantes”, que haveria um potencial de relativização e deslocamento de perspectiva do “familiar” na minha pesquisa. Então, Jacques comentou sobre a geração da malucada da época da ditadura, que eu deveria buscar “a velha guarda” que viveu o período tenso de repressão e o momento “original” da contracultura. Em seguida, levou sua narrativa para uma crítica mais geral e inflamada, passando por desconexão da vida na cidade, rotinas de trabalhos maçantes e política institucional. Em certo ponto de sua participação no diálogo, apontou para o bar do outro lado da rua e disse: “olha, todo mundo no celular ali na mesma mesa”, num tom de desagrado e remetendo ao distanciamento das relações modernas. O contexto de uma pandemia recente e da gestão presidencial desastrosa de Bolsonaro, um ex-militar, dava conteúdo fresco para o nosso debate e parecia contribuir para uma perspectiva pessimista dos rumos da “sociedade”. Jacques falou em tom de desabafo que ‘às vezes sentia que só mesmo uma bomba pra se resolver tudo’. ‘A raça humana já atingiu seu ápice’. Neste momento, divaguei sobre como tal direção discursiva de uma crítica generalizada era muito presente nestes círculos. Sustentabilidade, corrupção, preconceito, desigualdade, violência e capitalismo. Um certo encadeamento de ideias e tons de diálogos que também estão presentes em outros círculos crítico-progressistas, como segmentos do campo acadêmico. A fala de Jacques remetia a uma espécie de distopia instaurada, na qual a invenção de utopias próprias parecia emergir de um impulso natural da pessoa.

Nos dias que se seguiram, fomos estabelecendo uma relação de parceria legal. Fazia questão de montar a mesa próximo deles para manter o aprendizado com a perspectiva que traziam. Expressavam de diversas maneiras como viajar e conhecer novas pessoas os fazia não perder o encanto pela vida de artesão e manter o brilho no horizonte. Mesmo quando estavam morando em suas cidades,

numa rotina mais sedentária, regularmente iam para festivais e faziam viagens curtas. Ganhar dinheiro não era o mais central nessa vida, argumentavam. Muitas vezes, mesmo nem vendendo, uma ‘boa vibe’ na pedra e boas conversas valiam mais do que uma grande venda sem muito contato. “Tem lugares que *sela*, mas é chato”, como tínhamos falado no dia anterior sobre o Vale do Capão.

Numa das noites, demonstraram na prática a coerência com sua visão. Duas mulheres pararam na banca deles e desataram a conversar. Escutei de canto coisas sobre personalidade, processos de análise e política, acho que uma delas deveria ser estudante de psicanálise. Por questionamentos das moças, o casal contou como fazia para resolver questões básicas da vida na estrada: ir ao banheiro, tomar banho, cozinhar. Ao que responderam, basicamente, valerem-se da estrutura de restaurantes e outros estabelecimentos para desenrolar o que não conseguiam dentro da Kombi. O tempo passou, encontrei-me com uma amiga moradora da vila, conversamos, ela foi embora e eu comecei a desmontar a banca, enquanto eles quatro continuavam empolgados no papo. Em certo momento escutei as duas moças falando: “nossa, todo mundo já fechou, e nós estamos aqui segurando vocês”. Eles desconversaram, “está de boa, é isso que a gente gosta”. Quando fui me despedir deles, Jacques remeteu ao nosso assunto anterior e reforçou como aquilo era “a vibe”. Nem venderam nada para as moças, foi só a prosa e a promessa de passar ali no dia seguinte. Destaca-se, na situação, mais uma vez, o desejo gregário na estrada, como uma busca renovada pelos pequenos encantos do caminho.

Tamara e Jacques me contaram muito sobre suas experiências em variadas pedras pelo Brasil e das regras implícitas na “família da malucada”. Jacques era particularmente atento a um certo código de generosidade que envolve, entre outras coisas, o costume de compartilhar a comida, a bebida e se ajudar de forma geral. O indicativo de legitimidade de tal princípio não é tanto ser generalizado entre todos, ou tampouco atingir extremos de altruísmo, mas o fato de que se nota e se julga com facilidade demonstrações de egoísmo, não ser generoso – a exemplo da percepção deles sobre o Vale do Capão ser “chato” porque faltava interesse dos artesãos resistentes do local em interagir e acolher novas pessoas. Jacques relatou ainda um caso em que um artesão vendeu um trabalho seu enquanto ele estava ausente, o que é de praxe entre a malucada,

mas não falou nada e embolsou o dinheiro. Estavam numa pedra clássica da capital mineira, onde disse ter dezenas de panos enfileirados – “uma cena linda” para Jacques –, mas só expuseram um dia pelo ocorrido.

Tamara comentou também sobre as facetas do machismo entre a malucada. Há certa imposição sobre a vestimenta feminina. De costume, as mulheres usam saia longa. Quando uma maluca está com roupa mais curta, deixando pernas e seios mais à mostra, com frequência são repreendidas com olhares e intervenções diretas. Além disso, não raro essa “exposição” do corpo pode gerar ciúmes entre malucas casadas e se desdobrar em violências físicas, como narrou a partir de um caso que presenciara. Num espírito de “informante” voluntária nessa noite, Tamara me contou sobre a etiqueta de não ficar pegando ou olhando demais o artesanato de outras malucas, sobretudo as peças mais complexas. Para algumas pessoas e, segundo ela, em alguns lugares em especial, provocava receio de “xerocar”, imitar o estilo do outro na forma de travar a pedra, finalizar o nó e o padrão usado. Enfim, a marca “pessoal”, algo que poderíamos associar a uma valorização da autoria. Por isso, não era de bom tom virar a parte de baixo das pulseiras e dos colares para ver estes segredos técnicos individuais. Provavelmente, ela tinha me visto fazendo isso na banca de alguém. Antes de seguirem viagem, o casal me presenteou com uma pulseira de macramê.



Foto da pulseira que me foi presenteada pelo casal.

### *25 de julho – despedida da temporada e a dádiva maussiana*

Passado o movimento mais intenso de julho, começou a fase de despedidas. Algumas pessoas seguindo viagem, outras voltando para seus



“ninhos”<sup>84</sup>, e, entre elas, alguns visitantes recorrentes. Então, de forma espontânea, organizaram um churrasco. Quando cheguei, no meio da tarde, a festa já acontecia: uma churrasqueira portátil improvisada, música e conversas espalhadas em pequenos grupos. Algumas bancas permaneciam abertas, mas a maioria parecia pouco atenta ao fluxo da rua. Não havia a urgência dos outros dias, quando o ganho financeiro ditava mais o ritmo. Pelas perguntas noturnas e potencialmente inconveniente sobre os ganhos – se tinham “selado” –, sabia que boa parte tinha atingido suas expectativas para a temporada.

O momento deixava ainda mais visível a plasticidade da pedra. Ela é, sem dúvida, um espaço de trabalho por excelência da malucada, onde se vende, se negocia, se aprende, se compra matéria e se produz novas peças; mas é também um lugar mais alargado de sociabilidades, de conhecer gente, de reforçar laços, de estar “curtindo” uma festa ou só de passagem para cumprimentar a galera e “gastar uma meia hora”. O cotidiano ali desestabiliza qualquer separação rígida entre trabalho e lazer. Tal como na interação de Tamara e Jacques com as moças, a própria linguagem do produtivo e do recreativo perde nitidez. Indeterminação e potencial de vínculos afetivos: novamente se anunciam qualidades liminares da *communitas* e potências autônomas da TAZ.

Na pedra, múltiplas dimensões produtivas se entrelaçam: econômicas, afetivas, criativas. Junto ao dinheiro e aos objetos, outros elementos entram nas trocas. Histórias, pequenos presentes, favores inesperados e gestos de gentileza circulam com valor próprio, mobilizando obrigações, prestígios e afetos através de certas moralidades particulares do contexto. Ainda que alguns princípios possam gerar tensões e, em certo casos, resoluções violentas, podemos sugerir ser reflexo da busca por relativa “independência” de determinados aspectos da “sociedade” e das imagens hegemônicas de vida, como a vigilância estatal – num horizonte de autonomia, “gerir” a violência faz sentido. Contudo, é interessante como nós reconhecemos facetas da leitura de Mauss (2017 [1950/1925]) sobre as trocas econômicas não serem apenas materiais e planas, mas parte de um

---

<sup>84</sup> Referencia à ideia de “pardal” para se referir às pessoas entre a malucada que tem base, viajavam e voltam. Numa relação simbólica complexa, está em certa oposição com o “micróbio”. Ver Leitão (2014) para um trabalho mais focado neste eixo.

sistema mais amplo de reciprocidades e princípios relacionais, onde coisas e pessoas (relações) são produzidas ao mesmo tempo.

Ao remeter à economia de dádivas maussiana, não quero sugerir interpretações românticas. Aderir parcialmente à lógica mercantil faz parte das ações e do contexto. O objetivo de “fazer dinheiro” permanece presente, sobretudo nos dias e horas de maior movimento de turistas. Mas isso faz da pedra uma expressão ímpar do “encaixe” da malucada no “resto”, revelando pistas materiais das dinâmicas de conversões de seus valores sobre a vida e o trabalho na “sociedade” mais ampla. Ela mimetiza, no espaço físico, a margem que está dentro. A malucada, nesse sentido, é uma manifestação empírica da tensão perene na ideologia econômica moderna: por mais que a racionalidade utilitária busque reduzir a vida econômica a cálculos individuais, valores de outra ordem continuam operando, mesmo “dentro” do mercado. A pedra, em seu próprio arranjo paradoxal, mostra que a dádiva e o dinheiro não se excluem, mas coexistem.

#### *Interlúdio literário: duas alegorias marginais*

Até o momento, apresentei os dois principais contextos do trabalho de campo no qual baseio minhas reflexões sobre a malucada: a estrada com a família *hippie* e o período na vila de São Jorge. Durante este capítulo, estive preocupado com os contornos da diferença, articulando, a partir do empírico, valores, contextos e práticas próprias da malucada com algumas pistas teóricas dos caminhos pelo conhecimento da antropologia, visando o exercício reflexivo sobre tal alteridade. Busquei fazer dessas vivências e materialidades sensíveis o corpo dos argumentos que acompanha a minha escrita – âncoras no empenho do não me perder em devaneios sobrevoando os planos teóricos e abstratos.

O impulso ou pulsão pela viagem e pelo destino *hippie* alternativo no interior, como argumentarei, funcionam como territórios significativos em que podemos identificar um duplo vínculo de experiências com a “sociedade”, revestindo o caráter crítico no horizonte da vida da malucada. O que é almejado nesses territórios marginais, enfocado pelo desejo de ocupá-lo, reflete aspectos sensíveis e (por isso) parciais de uma imagem daquilo que se busca fugir ou

evitar – a qual é “pintada” individualmente pelas dinâmicas de (des)engajamentos na “sociedade”. Neste sentido, as duas obras literárias deste interlúdio para o próximo capítulo, *On the Road*, de Jack Kerouac, e *Walden*, de Henry Thoreau, sugerem como a malucada faz parte de linhagens mais antigas e alargadas de produção de críticas contraculturais do capitalismo e da vida sob o “zelo” do estado moderno, ou seja, que traz na forma (escolha) de estar vivendo algum tipo de contraponto aos horizontes hegemônicos.

Além disso, para quem faz etnografia, a literatura é um registro de escrita que tem uma liberdade e uma capacidade invejável para entrelaçar matéria sensível à palavra. Às vezes, a narrativa que acolhe e trabalha poeticamente a metáfora, a analogia, o paradoxo e a ambivalência capta com precisão nuances da experiência concreta que escapam à “dureza” dos conceitos, tão interessados na “objetividade”. Giordani, em sua pesquisa de doutorado sobre a malucada (2016), usa e abusa desta vantagem da literatura. Junto ao experimento de “cartas ao leitor” para tratar de seus objetivos e metodologia, o autor, oriundo da área de psicologia, constrói um pequeno romance na segunda metade de sua “tese partida ao meio”<sup>85</sup> com o argumento de que o formato de escrita “(...) permite sair ou escapar de uma definição identitária sobre os malucos” (Giordani, 2016: 14). Seguir a sugestão leva a outras implicações epistemológicas na nossa disciplina. Além de colocar tensão nas teorias e conceitos, naquilo que é possível captar com elas (seu valor heurístico), ressoa na função ou utilidade da etnografia no conhecimento da antropologia de aderir aos ritmos de experiência dos “nativos”. Captar os ‘imponderáveis da vida’ real, para usar a célebre expressão de Malinowski defendendo a pertinência do trabalho de campo na nascente antropologia científica.

Quando ainda era estudante de graduação, um professor disse em sala que lia literatura para aprender a escrever etnografia. Mais do que uma questão formal e narrativa, carregar a provocação pedagógica como leitor (de etnografia e de literatura) me levou a ponderar sobre a qualidade elusiva e transbordante

---

<sup>85</sup> O título da tese como ‘partida ao meio’ faz referência ao romance de Ítalo Calvino, *O visconde partido ao meio*. Junto a duas outras obras, *O barão na árvores* e *O cavaleiro inexistente*, também marcadas por influências surrealistas/do realismo mágico na literatura, compõe uma trilogia em que Calvino está tentando pensar fundamentos do “homem” moderno. Em sua tese, Giordani dialoga principalmente com as noções foucaultianas de “sociedade controle” e a nomadologia de Deleuze e Guattari.

da realidade se tornando “dado” e, posteriormente, em texto escrito. O que é isso mesmo que a gente “tira” do mundo externo e coloca no texto? Depois de muito ler e refletir, tenho pensado que a aproximação não é tanto sobre descrever melhor uma “realidade” externa e abrangente – a noção facilmente conota uma totalidade realizada. Em vez disso, com a expressão literária, a etnografia pode se inspirar nas ilustrações do caráter sincrônico e parcial com que a “realidade” se apresenta na experiência: sempre “em construção”. Ajuda a pensar num materialismo que vem do movimento, que vem da ação.

A epígrafe que abre este segundo capítulo é do livro *Mangueio: contos do semáforo*, de Gustavo Wolf. O *Amor por dinheiro*, uma das narrativas da obra, propõe uma espécie de torção etnográfica, ilustrando a realização de uma reportagem num lugar inóspito, uma ilha “desconhecida”, em que o amor era o valor maior, assim como o dinheiro para “nós”. Ao longo da narrativa, os “pseudos-etnógrafos”<sup>86</sup> exploram aquele território exótico e ficam intrigados, encantados e/ou horrorizados pela expressão de diferença libertina e despreocupada com bens materiais. Contudo, é interessante também reparar no olhar dos nativos, com tamanha estranheza ao saber que os viajantes viviam a busca por dinheiro. O conto é organizado numa alternância de perspectivas entre os nativos e os estrangeiros, numa explícita alusão ao jogo reflexivo da antropologia. Assim, na linguagem deleitante e rápida, típica do seu estilo narrativo, evidencia neste conto o potencial da escrita ficcional em deslocar perspectivas e imprimir questionamentos sobre “nós”.

O autor, colega de graduação e grande amigo, escreveu os contos sem imaginar que virariam livro. Para pagar suas contas semanais durante alguns anos da graduação, foi decisivo aprender a construir *fanzines*, nos quais publicava seus contos e mangueava nos entornos da universidade. A ideia de ser lido por alguém que não o conhecia lhe atraía. Abordava os motoristas que paravam nas esquinas e oferecia “uma dose diária de literatura” em troca de uma contribuição espontânea. À imagem da malucada com o artesanato, descobriu brechas fora do radar da trajetória “normal”, “dada”, e que poderia viver de sua criatividade. Finalizava a estrutura narrativa de sua abordagem pedindo “qualquer contribuição para continuar escrevendo”. Por isso, próximo ao que

---

<sup>86</sup> Palavra sugerida pelo próprio autor, a quem agradeço a revisão atenta desta tese.

argumentarei em relação ao manguêio da malucada, Wolf, mesmo que por um período passageiro, descobriu como atuar ativamente “inventando” um contexto de ação em que seu desejo de ser escritor tivesse vazão: a escolha de *estar* num lugar marginal pelo sonho de *viver* de certa maneira<sup>87</sup>. Há interessantes intersecções entre literatura e etnografia para se aproximar da matéria e da imaginação que compõem a realização da vida. A experiência humana, como mimetizado na literatura, convida a “desvios imprevisíveis e por isso tão sedutores, tão criativos.” (Giordani, 2016: 9)

### *Transgressão e Aventura: Crítica Cultural*

Não conheço obra literária que descreva tão bem a sensação de estar na estrada *a la* malucada como *On the Road*, marco da geração *Beat* e um clássico da literatura mundial<sup>88</sup>. Além disso, é raro que esta obra não seja citada em qualquer trabalhos sobre a contracultura e seu universo. Lançado em 1957 por Jack Kerouac, conta a história de Sal Paradise, um jovem aspirante a escritor que tem sua vida urbana e universitária abalada ao conhecer Dean Moriarty. O personagem mais jovem, nascido na estrada, amadurecido em reformatórios juvenis e com uma paixão instintiva por fugir às regras, é o estopim para uma série de viagens de Sal em direção ao mítico oeste norte-americano. Nas múltiplas caronas, bares e cidades, cada encontro é um experimento com a alteridade embebido pelo espírito de aventura, rebeldia e fascínio por uma aura de fruição cultural já anunciando o movimento de contracultura que viria a surgir. Nesta narrativa errante e frenética, a estrada funciona como *tropos* ou metáfora da fuga do convencional, do sentimento de tédio e da repetição. A sensação de Sal de que “... na estrada, em algum lugar, a pérola seria ofertada” (Kerouac, 2001 [1957]: 8)<sup>89</sup> reflete uma excitação sobre o desconhecido que

---

<sup>87</sup> Hoje trabalha como produtor de conteúdo para uma *startup* e tem um “salário garantido”, dentro do regime flexível precário do *MEI* (*micro empreendedor individual*). Trabalha escrevendo, mas com menos prazer. Expressa com nostalgia a felicidade que aquele momento de vida trazia. Mesmo que aparentemente mais precário, parece ter sido mais “preenchido” de brilho, para remeter a Jacques e Tamara em sua viagem.

<sup>88</sup> Em sua menção ao movimento *hippie*, Turner se refere à ‘geração beat’ como antecessor (Turner, 1974: 137)

<sup>89</sup> Original: Somewhere along the line I knew there’d be girls, visions, everything; somewhere along the line the pearl would be handed to me” (Kerouac, 2001: 8)

muitas pessoas sentem saindo numa viagem, assim como eu mesmo, naquela sequência de encontros e acontecimentos com Juan. Mas minha pérola era etnográfica.

Juan remete muito ao Dean, personagem descrito na obra por sua personalidade forte e desenrolada. Diferente de outros amigos de Sal, sedentarizados e com elaborações críticas intelectualizadas sobre o mundo – como Chad, o antropólogo niilista. Para Dean, isso vinha do movimento e de uma pulsão de desejo que era parte da sua *persona*. É aquele tipo de personagem secundário maior, quase principal, e representa o que poderíamos pensar como um arquétipo do “amigo revelador”: alguém que incita uma mudança profunda na maneira de ver o mundo<sup>90</sup>. Nessa etnografia, ao descrever brevemente a jornada de Juan em direção à vida de estrada, o movimento parece também emergir como uma “ânsia interior” (Groes, 2010: 53). Algo que poderia nos remeter a um jovem *hobo* que Sal conhece na melhor carona de sua vida: “ele não tinha lugar onde pudesse ficar sem se cansar dele, e porque não havia para onde ir, exceto para todo lugar” (Kerouac, 2001: 19)<sup>91</sup>. É um tipo de contraponto em relação à vida sedentária na cidade, de ‘rotina, de trânsito e de formulários’ – como me contou Juan naquela noite –, que representa composições do desligamento ou afastamento dos horizontes hegemônicos, regulares e regulados. Além disso, outro paralelo é como o caráter de autenticidade e de carisma na malucada que, assim como no espírito da obra e condensado no personagem Dean, é fundamental “pra fazer acontecer”, seja o caminho, seja a reprodução material. Em outras palavras, produtos atrelados à pessoa – sua história, sua escultura, seu estilo de artesanato, sua personalidade – são reconhecidos no processo de realização da vida, geram rendimentos imediatos.

Outro paralelo possível com o contexto etnográfico da malucada é a relação com uma diferença, “a outra”<sup>92</sup>, que é sempre emergente e múltipla, vivida de maneira sutil e progressiva. Chegar, fazer amizade com Juan, conhecer

---

<sup>90</sup> Tal como o enigmático, mas também carismático, Max Demian (Hesse, [1919]) é para Emil Sinclair, o personagem principal da obra de Herman Hesse, Demian.

<sup>91</sup> Tradução minha de: “(...) he had no place he could stay in without getting tired of it and because there was nowhere to go but everywhere”, (Kerouac, 2001: 19).

<sup>92</sup> Refiro-me à ideia de “o outro” na antropologia. Realizar este exercício de uso aleatório me fez perceber como alguns usos no masculino naturalmente conotam o geral, enquanto o uso no feminino gera ruídos. Como disse anteriormente, provocar o ruído é intencional no texto.

Malik, buscar lugar pra dormir e ir desvendando o lugar – ou a confusão com as donas do bar e do mercado; a alteridade é um jogo. O descortinar das situações vai exigindo ajustes de comportamento e autopercepção aguçada de como as outras pessoas nos encaram. A estrada funciona como aprendizado desta rítmica do encontro, dos instantes (Bachelard, 2010) e da flexibilidade frente à contingência das situações.

### *Thoreau e a Utopia Concreta: Crítica Material*

*Walden* é um relato baseado na experiência de Henry David Thoreau vivendo sozinho por dois anos e dois meses (1845-1847) numa cabana na floresta, às margens do lago Walden, no estado de Massachusetts, nos Estados Unidos. Publicado em 1854, num contexto de crescente industrialização e acesso ao consumo nas cidades, o relato de uma vida simples e autossuficiente tem a evidente intenção de demonstrar como algo impensado é possível. Começar do zero, construir uma casa, aumentar seu ‘conforto’, comer bem e ter excedente de vegetais para vender. Tudo em dois anos. Neste ode à simplicidade e à desaceleração, Thoreau detalha cada prego e cada comida comprada com preço discriminado em tabelas partindo do zero. Até mesmo as primeiras ferramentas que utiliza são emprestadas. A obra é um relato de seu experimento, justificando suas escolhas num pêndulo entre um tom material pragmático de racionalidade econômica – de custos, preços tabelados e toda uma lógica de recursos – e um elogio poético à vida e à relação com uma natureza próxima e real.

No tom filosófico e contemplativo característico, o escritor anarquista conta das variadas tentativas e tropeços plantando frutas e vegetais em busca de estabilidade e autonomia alimentar (Thoreau, 2010 [1854]: 64). Mas a natureza para ele vai além do recurso, impressiona-se com a engenhosidade de insetos (Idem: 94) e faz elaborações profundas sobre sua relação com a roça de feijão: “[o] que hei de aprender sobre o feijão, e feijão de mim?” (Ibidem: 152). E noutra passagem se pergunta se ele, o feijão, não cresceria também para as marmotas (Ibidem: 162). Por isso, a solidão que viveu é marcada por uma presença etérea da natureza, um estado de “serenidade dos sentidos” (Ibidem: 131) e uma atenção aguçada aos detalhes e sutilezas. A experiência de quase completo

isolamento o leva, ainda, a refletir sobre a profundidade das relações na vida moderna:

“O convívio social, geralmente, é banal demais. Encontramo-nos a intervalos muito curtos, sem dar tempo de adquirirmos qualquer novo *valor* mútuo (...) estamos sempre juntos, um no caminho do outro, um tropeçando no outro, e penso que assim perdemos um certo respeito mútuo.” (Thoreau, 2010 [1854]: 135 – *grifo meu*)

No começo do livro, menciona que a motivação de escrever veio das indagações sobre as “suas condições de vida” tidas como “impertinentes” pelos seus concidadãos: questionavam o que “(...) comia, se não se sentia solitário; se não tinha medo, e coisas assim” (Idem: 17). A partir disso, faz uma reflexão sobre as relações de trabalho, profundamente desgastantes na época, e os vínculos de propriedade como condições que impedem o discernimento das reais necessidades da vida. Leva as pessoas a se perderem num “destino ilusório” (Ibidem: 19) de acumulação.

Em sua etnografia sobre comunidades alternativas no Brasil e América Latina, Caravita, em diversas ocasiões, cita a influência da obra de Thoreau para os “alternativos” (Caravita, 2012: 23) e na própria literatura sobre a temática. Se em *On the Road* a distância da sociedade é principalmente moral e psíquica, em *Walden* é física e de longa duração, por isso traz uma imagem de alteridade mais geral e unitária.

Minha cópia de *Walden* foi dada por um amigo de infância, que não poderia expressar melhor o vínculo deste espírito crítico surgido do afastamento. Gabriel, já mencionado antes, mora na Chapada dos Veadeiros, próximo à vila de São Jorge, num sítio com uns amigos e me recebeu para a realização do trabalho de campo entre os meses de abril e setembro de 2022. Gabriel chegou naquele lugar como mochileiro há uns oito anos e acabou ficando. De início, trabalhou como cozinheiro e até abriu um bistrô vegano como outros amigos. Por volta de 2018, começou a produzir artesanatos e expor na pedra e se tornar um pouco maluco de estrada. Esta amizade foi essencial na minha aproximação ali. Antes de entrar com mais profundidade em sua história, algumas amarrações se fazem necessárias.



*A crítica e a revelação estrutural*

Entre outros aspectos, estas obras literárias podem representar uma analogia funcional com a dimensão crítica no horizonte de vida da malucada que, como gostaria de argumentar, emerge num duplo vínculo experiencial. Em todos os casos, as imagens de “estrutura” – sociedade, capitalismo, o mundo do trabalho tradicional, a vida “normal” – parecem servir de pontos de imolação para escolhas “antiestruturais”, como cair na estrada, ir morar numa “roça” ou virar maluca. Estas escolhas em direção às margens estão galgadas em experiências anteriores, em temporalidades reguladas pelas burocracias, formulários, trânsito e rotinas maçantes para manter um certo padrão de aluguel e consumo. A partir da inquietude gerada nos lugares de “centro” é que se busca outras formas de estar vivendo e se relacionando com o tempo, com a materialidade e com as outras pessoas. É no trânsito de experiências entre centro e margem que este horizonte de vida precisa ser entendido, na medida que o lugar diferença se produz nesse movimento.

Se o engajamento no capitalismo, como sugerem Botanski e Chiapello (2009), é suportado por um aparato ideológico de justificativas, por analogia, podemos pensar em justificativas de desengajamento. Tais obras, assim como as experiências registradas pela etnografia, podem dar pistas para desenvolver a questão. Para começar pelo empírico, é interessante perceber como o ‘bafo capitalista’ é muito comum nas narrativas da malucada quando se pergunta sobre a vida antes e o porquê de escolherem cair na estrada e virar artesãos. ‘Há anos fazendo faculdade de design e trabalhando na recepção de um hospital em São Paulo, então percebeu que, se ficasse, a vida seria aquilo mesmo’; ‘estava estudando pra concurso há anos, com grandes expectativas da família e se deu conta de que nem queria aquela vida corrida e cara’; ou ‘largar a carreira de concursada pública por perceber que só morava naquela cidade pelo trabalho’. Quando consideramos tais estruturas narrativa de “desengajamento”, elas não são exclusivas à malucada. É também comum no ‘universo alternativo’ ampliado. Mas a questão é que, ao estar na margem de forma intencional, somos automaticamente convocados banalmente a “justificar” a escolha para a família e até para desconhecidos. É um tipo de requerimento social muito menos

frequente se estamos em trajetórias “hegemônicas”, pois o valor é autoevidente nesse caso. Enquanto isso, demonstrar e justificar o valor de “margens” sociais, como a malucada, é um exercício menos óbvio, tornando mais explícita a relatividade com os valores a quem “escuta” e reconhece (ou não) importância.

Ao trazer as obras literárias e fazer o vínculo com a etnografia, tive a intenção de pensar eixos específicos de desengajamento no espírito crítico cultural ligada à malucada, recortando-o para dar “controle” interpretativo. Ademais, sendo obras anteriores ao próprio movimento de contracultura, podemos até pensar em eixos num “espírito do anticapitalismo” – para manter a analogia que estou propondo com Boltanski e Chiapello.

Em *On the road*, a viagem e o encontro são referentes de experiências intensivas, emergentes e práticas com a diferença. Enquanto leitoras, somos convidadas a um horizonte temporal da passagem dos instantes (Bachelard, 2010), o caráter imaginativo é pego pelo incerto e pelo desconhecido que compõem a experiência. Assim, o outro é emergente e múltiplo. Tal direção ressoa nas diversas narrativas sobre o impulso de “estar na estrada” que vem emergindo nesta tese, em mim, em Juan, na Tia Kalina, em Jacques e em Tamara. Neste polo (ou eixo da crítica) que estou dando contornos, normas e instituições potencialmente revelam sua arbitrariedade. A “carece” da normalidade da vida exposta. Existe aí uma representação de ruptura moral ao ir contra ou tensionar as regras explicitamente, como o “desbunde” da geração brasileira da contracultura nos anos sessenta e setenta (Kaminski, 2018).

Uma materialização etnográfica desta dimensão me remete a uma situação que vivi com Juan e Rosa na viagem que fizemos para Canoa Quebrada. No meio do caminho, paramos numa praia para almoçar e eles acenderam um *barreto* quando estávamos sentados numa barraca de praia, com outras pessoas em volta. Espantado, logo questionei: “será que é de boa?”. Sentia-me desconfortável e até exposto. E os dois, nem deram muita bola. Com meias palavras, como quem ‘dá de ombros’, Juan sugeriu que ninguém se importava com eles ali. Na mesma direção, uma vez perguntei a Sabo se a polícia não incomodava com o uso de *cannabis* na pedra de São Jorge, ao que ele respondeu: “Nóis é escória, rasta, eles não estão nem aí pra gente”. Neste eixo da margem, a liberdade age nos limites da regra, da moral e mesmo da lei.

Já em *Walden*, o contraste material e o distanciamento permitem uma experiência contemplativa e até analítica com a diferença. A imaginação projeta um sonho definido a ser realizado, um experimento convocando um horizonte temporal de duração (Bachelard, 1988). O outro potencialmente emerge como uma unidade ligada à sociedade como um todo, e sua ideologia consumista, acelerada e conformada. O afastamento de Thoreau não é um ato niilista, revela-se mais a construção de uma perspectiva através de contraste vivido (cidade-cabana-cidade), facilitando questionar não só as formas de relações “normais” com a vida, mas a lógica de valor do capitalismo. Em termos etnográficos, ela se articula no sonho da comunidade, de ir morar num interior e de ter relações mais lentas. Nas próximas páginas, vou mergulhar nos contornos etnográficos deste eixo crítico no horizonte da malucada a partir da experiência de Gabriel na roça.

De qualquer maneira, a pertinência de mobilizar estas obras é tanto por ressoarem no imaginário ligado ao movimento de contracultura e à figura alegórica do *hippie*, quanto por inspirarem dispositivos etnográficos para pensar diferentes fluxos de experiência da malucada. A liberdade radical do deslocamento, o horizonte de autonomia e simplicidade; o ímpeto nômade e transgressivo como forma de crítica cultural, a crítica material vinda do distanciamento; a celebração da errância e a lentidão do isolamento. A estrada e a vila, mais do que crítica intencional, representam eixos pulsionais significativos na composição do horizonte de vida sobre o qual nos debruçamos; e além, fazem parte da composição do imaginário crítico e legítimo na “nossa sociedade”.

Vale ressaltar que, sendo esta oposição, acima de tudo, analítica, não pretendo recobrir a totalidade de uma “visão de mundo”. Como já venho sugerindo em alguns trechos e em notas, outro eixo sobre criminalidade e os limites legais articulado com experiências etnográficas na cidade seria muito prolífico, apesar de escapar ao argumento da tese. A repressão moral e a violência estatal que os artesãos de ruas estavam expostos na época da ditadura brasileira (Kaminski 2016; 2018) ocorrem ainda nos dias de hoje, principalmente no ambiente urbano. Recolhimento arbitrário de seu trabalho, proibição de expor e violência direta. Além disso, por serem “escória” para a sociedade, porque ‘ninguém está nem aí’ pra eles, como justificava Juan na praia, estão numa posição estratégica para desafiar, contornar e também se valer dos limites

legais. Considerando, ainda, a figura do “*hippie* artesão de rua” como uma expressão propriamente latino-americana<sup>93</sup> de contracultura, o jogo de interação do manguêio incita relações com ideia de malandragem na cultura brasileira. Mesmo que não esteja focando nisso, é uma temática potente em termos de eixos de crítica social que cruza a etnografia.

Voltando ao argumento, gostaria de articular a ideia de duplo vínculo de experiência aprofundando a analogia com a tese de Boltanski e Chiapello sobre o engajamento no capitalismo, brevemente apontada acima. Os autores partem da ideia de que, de algum modo, as pessoas precisam justificar sua participação nas atividades econômicas, e o fazem a partir de estruturas de legitimidade presentes no espírito do capitalismo, o qual, segundo o esquema teórico, se renova a partir de sua crítica. O objeto empírico dos autores para localizar este processo é a literatura de gestão empresarial de dois períodos, os anos sessenta e noventa. Doravante, identificam, mais ou menos diretamente, os valores da própria contracultura nesta renovação entre os dois *corpus* literários. Noções de autenticidade, flexibilidade e função social ganham relevância maior no corpo discursivo da área (Boltanski & Chiapello, 2009[1999]: 92-112). Assim, argumentam que o preço que a crítica paga no capitalismo é se ver, em parte, absorvida por ele. Para o nosso argumento, é interessante destacar, na proposta, a compreensão da dinâmica ideológica a partir de “pontos de apoio normativos” (Idem: 56) sobre os quais as justificativas de engajamento ocorrem. A referência ao clássico trabalho de Weber é direta – estão pensando em termos de *ehtos*<sup>94</sup>:

O espírito do capitalismo é justamente o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela. (Boltanski & Chiapello, 2009[1999]: 42)

<sup>93</sup> Partindo das perguntas às pessoas da malucada com experiências internacionais, essa hipótese se sustenta. A América Latina exporta essa mistura de artesão de rua com traços estéticos da figura do *hippie*.

<sup>94</sup> Fazem uma distinção metodológica com Weber em relação à ideia de espírito: não estão preocupados com questões específicas do “ethos” racionalizado e calculista por natureza. Por sua parte, estão focados nas “variações observadas”, algo que está nas ações. Pensam enquanto “(...) uma forma que pode ser preenchida de maneiras diversas em diferentes momentos da evolução dos modos de organização das empresas e dos processos de obtenção de lucro capitalista” (Boltanski & Chiapello, 2009[1999]: 43)

Os autores mobilizam a noção de “cidade” enquanto conceito que é orientado para a “justiça” numa espécie metáfora de contextos modelo, no qual se pode localizar esse movimento de crítica e renovação das justificativas de engajamento. Seis cidades – industrial, mercantil, cívica, doméstica, inspirada e da fama (Idem: 57) – representam diferentes “injunções” do espírito do capitalismo (Boltanski & Chiapello, 2009[1999]: 59), com seus valores próprios de “grandeza” sendo renegociados nesses domínios da vida. Em outras palavras, é uma maneira de recortar o espírito do capitalismo. Aqui, a leitora já deve ter entendido aonde quero chegar: os eixos de crítica, visto que selecionando o difuso e abrangente caráter de crítica das expressões de contracultura, podem ser pensados nessa direção de “pontos de apoio” – em vez de normativos, mais experienciais. Assim, se os sociólogos estão focados no papel da crítica no capitalismo<sup>95</sup>, talvez, partindo da malucada, possamos pensar mais demoradamente em como o capitalismo – enquanto sistema de produção e o “espírito” – renovam a sua crítica, suas condições objetivas e “roupagens” ideológicas. Por isso, identificar “eixos” de estrada e vila enquanto impulso de errância e distanciamento anteriores instiga à conceituação de um “espírito anticapitalista” caminhando ao lado de seu par oposto.

Ainda que Boltanski e Chiapello estejam em consonância com a definição de crítica vinculada às condições do tempo, eles partem da visão de “dentro”. O objeto empírico é a literatura de gestão empresarial, uma das principais “vitrines” difusoras de modelos de sujeitos de sucesso no mercado, *self-made man*, funcionários exemplares, empreendedores e “selos verdes” de preocupação com o meio ambiente. Olham para o centro sendo reconfigurado pela margem; nós, por outro lado, a margem produzida pelo centro. A mudança de perspectiva requer redimensionar os termos importantes para a análise.

Para estes autores, a crítica ocorre em dois níveis de expressão, “um nível primário, da esfera das emoções, que é impossível calar e sempre está pronto a inflamar-se”, a depender das condições sociais e níveis de indignação; e “um

---

<sup>95</sup> Constroem seu argumento sobre três domínios em interação: o capitalismo, enquanto um sistema de produção material, despreocupado de noções éticas humanas e com o único objetivo de maximizar lucro; o espírito do capitalismo, que dá freios morais e roupagem ideológica ao engajamento, visibilizada no aparato de justificativas; e a crítica, que renova tal espírito.

nível secundário, reflexivo, teórico e argumentativo”, que organiza e se esforça em universalizar os valores daquela crítica (Ibidem: 72). Como seu exemplo de pesquisa mostra, eles se tornam parte de novas diretrizes de gestão empresarial. O ponto é que falar da malucada é predominantemente se manter com este primeiro tipo reativo, emocional e, como venho argumentando, está ligado à própria esfera de produção da vida, o formato e as escolhas. Não há um discurso homogêneo com intenção de institucionalização. Pensando sobre este universo já há algumas páginas, temos elementos para até mesmo conjecturar que não almejar, ou não chegar neste nível de universalização intencional de ideias, seja uma das razões da resiliência histórica deste horizonte de vida.

Contudo, na tentativa de pensar sobre um “espírito do anticapitalismo”, deparamo-nos com um desafio perceptivo evidente na tendência do capitalismo em se projetar como inexorável, homogêneo e pronto – uma máquina potencialmente recobrando tudo. Há quem diga, inclusive, que é “natural”, uma simples racionalização da universal ocorrência das relações de troca entre os humanos. E que a força da imagem é fruto da dispersão de suas estruturas ideológicas por todas as esferas da vida. Entre outras vias, ocorre nas formas de conhecimento, revelando armadilhas que, devido à onnipresença ideológica, pegam-nos desde o fundamndo de construção da reflexão. Ir “contra”, seja no pensamento ou na materialidade, é esbarrar em sua absurda “capacidade de apagar a particularidade e separar objetos, pessoas e recursos de seus contextos” (Bear et al. 2015: s/p). Como argumentam as autoras do *Gens*, um manifesto feminista para o estudo do capitalismo:

“Antropólogos e outros estudiosos críticos (Ho 2005; Kasmir 1999; Ong e Collier 2004; Tsing 2000) há muito escrevem contra tais modelos, demonstrando que enquadramentos totalizantes — embora explicitamente articulados como críticas e desafios ao capitalismo — acabam por reproduzir os próprios sonhos capitalistas e aquilo que Gibson-Graham (1996) denomina 'capitalocentrismo'”. (Bear et al. 2015: s/p).

Na proposta das autoras, o capitalismo é entendido num modelo “gerativo” de injunções variadas, produzindo, assim, uma pluralidade de projetos de vida, formas de produções, sonhos, relações e também crítica. Ana Tsing, uma das autoras da proposta, em sua pesquisa sobre o cogumelo *matsutake* (2015), demonstra esse potencial do capitalismo de gerar variados arranjos contextuais, ressaltando que, mesmo a partir da própria precariedade deixada por intensos processos de exploração e desmatamento, produz-se cadeias de valor. É um sistema que converte, em potencial de lucro, a própria precariedade que criou<sup>96</sup>. Por conseguinte, o manifesto se propõe a ser (...) uma estratégia articulada para revelar a construção — a confusão e o árduo trabalho envolvidos em criar, traduzir, suturar, converter e conectar diversos projetos capitalistas — que permite ao capitalismo parecer totalizante e coerente” (Bear et al. 2015: s/p).

Um dos aspectos que acho mais interessante nesta abordagem do *Gens*, e notável na etnografia de Tsing, é que reconhecer a heterogeneidade, mistura e bagunça da realidade (e do capitalismo) não significa negar a importância de análises estruturais e sistêmicas, mas buscar uma construção empírica no “alinhamento de múltiplos projetos” para “*fins diversos* que incluem (mas não se limitam a) a acumulação e distribuição de capital” (Idem: s/p – *ênfase minha*). Se as ideias de Boltanski e Chiapello auxiliam, principalmente, a recortar o espírito, estas autoras colocam a importância da diversidade injuntiva de contextos materiais. Sugerem que reconhecer as forças estruturantes do capitalismo “não implica, de forma alguma, que devamos conceder ao capital, ou ao capitalismo, uma lógica singular, coerente e totalizante.” (Ibidem: s/p). É um convite do gume feminista para ver nas parcialidades as fraturas dos totais.

O devaneio teórico arrisca perder a conexão com a materialidade empírica. De maneira alguma estou sugerindo que os malucos e a malucas de estrada sejam anticapitalista. Como mencionei anteriormente, tenho amigos entre a malucada que se dizem capitalistas, que “gostam” de dinheiro. Porém,

---

<sup>96</sup> Há uma artigo traduzido desta autora na revista de antropologia *Ilha*, intitulado *Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras* (2015), em que articula o conceito de Haraway de “espécies companheiras” para pensar os fungos e cogumelos. Diferente do livro sobre o *matsutake*, completamente etnográfico, o artigo é mais teórico. Olha por uma lente mais afastada para considerar como o capitalismo e a sociedade moderna se relacionam com a domesticação das espécies. Entre as ideias muito potentes da autora, está a relação entre colonialismo, ‘assepsia doméstica’ e os cogumelos e fungos.

ainda assim, a produção do lugar de diferença da malucada está atrelada a sinais de valor negativo nas estruturas do capitalismo. São convocados frequentemente a justificar as suas escolhas em relação uma norma e hegemonia fantasmagórica, com essa aparência de correta, óbvia, disponível, garantida. Ir contra, ou só mesmo aparentar, pede explicação. Em meio à escolha, está contida pistas dos desengajamentos individuais em relação a algum tipo de força estruturante do capitalismo.

A malucada é um fenômeno diverso em termos de origens sociais. Já conheci filho de desembargador, de família rica e vivendo na estrada sem nem cartão de banco. Malucos com artesanatos impressionantes que aproveitam a temporada em Bali, no Chile e na Eurpa, enquanto outros dormem de barraca na praça ou na praia com somente o alicate e o fio de cobre para o manguieiro – micróbios. Malucos evangélicos, ex-presidiários, estudantes universitários. Na minha experiência, há uma predominância de pessoas de origem de classe média baixa, grupos sociais que, de outra forma, não poderiam “viajar o Brasil e outros países do mundo”, como me disse uma vez um amigo artesão. Desse modo, antes de uma diferença que advém de uma unidade de identidade ou estilo de vida, que poderia arriscar a negar a diversidade, parece-me mais interessante pensar a alteridade pelo lugar de margem (mais ou menos) comum e composto de variadas experiências. Uma diferença que vem do movimento: é contra a estreiteza de possibilidades no capitalismo que o horizonte de vida da malucada se abre.



## *A malucada e os outros*

“Eu tinha três cadeira em casa: uma para a solidão,  
duas para a amizade; três para o convívio social”  
(Thoreau, 2010 [1854]: 139).

### *Margem Intencional: escolha e objetivação da realidade*

Sou amigo do Gabriel há uns 25 anos pelo menos, crescemos no mesmo bairro e mantemos um forte vínculo até hoje. Morávamos juntos em Florianópolis quando ele decidiu pedir as contas no restaurante que trabalhava<sup>97</sup> e dar um tempo da faculdade para viajar. Em 2016, empacotou as coisas e planejou um roteiro de mais ou menos um ano pelo Brasil e pela Argentina no estilo mochileiro: dormir de barraca, pegar caronas, realizar voluntariado e ir fazendo o dinheiro render. Porém, no meio do caminho, chegou à Chapada e não saiu mais até chamá-la de casa. Dois anos depois, no verão de 2018, eu, ele e uma amiga fizemos uma viagem pra lá levando sua mudança num fusca, que ele já vinha reformando há uns anos com o seu pai. Nesta época, Gabriel morava com alguns amigos numa casa grande na vila de São Jorge, onde funcionava o Palmira, um bistrô vegano gerido por ele e mais um dos residentes. No momento, eu já estava em vias de finalizar o mestrado e escrevendo o projeto de doutorado. Na minha visita seguinte, um ano depois, em 2019, prestes a começar o doutorado na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), a vida de Gabriel já era outra, tinha ‘virado maluco’ e se mudado para roça – num sítio a 10 km da vila. De repente, um amigo passou a fazer parte do objeto de pesquisa sobre o qual eu estava pensando.

Ainda que inesperado, sabia que essa transição de ofício era algo um tanto natural para ele, pois sempre foi a pessoa que constrói, serra, mede, corta, fura e faz essas coisas que envolvem habilidades manuais. Fazia os estilingues para nós no bairro onde crescemos, já fez móveis de madeira pra minha mãe, e eu tenho um *Djeridoo*, estatuetas e pulseiras antigas feitas por ele. Nas últimas casas que

---

<sup>97</sup> Eu também trabalhava neste restaurante fazendo diárias de garçom.

moramos juntos, a bancada para trabalhar com ferramentas mais pesadas era indispensável. Além disso, cursou geologia e tinha conhecimento sobre rochas e metais utilizados em artesanatos. Provavelmente, é por esta trajetória de artesão e construtor anterior à vida de maluco, de fato, que o seus artesanatos destoam dos estilos mais tradicionais e comuns nos panos. Começou com peças de madeira, depois aprendeu a fazer pulseiras com técnicas de malhas de metal e, atualmente, trabalha bastante com chapas de cobre e de prata cortadas com serras bem fininhas (serras de calada). Tem apreço, também, pelo uso de fósseis e de pedras semipreciosas em suas peças.

A mudança de foco para o artesanato ocorreu mais ou menos na mesma época em que ele decidiu comprar o lote e “ir pra roça”, como se costuma dizer por lá. Quando o visitei, meses antes de começar a jornada do doutorado, conheci então a área de aproximadamente um hectare de terra, próxima aos limites do Parque Nacional, a qual divide com amigos. Neste início, o Frederico era o mais bem estruturado, tinha uma pequena cabana de pedras e madeira de uns 10m<sup>2</sup>; Sabo, uma área aberta sem paredes um pouco maior, só com o contra piso e o telhado, suficiente espaço para uma barraca e uma rede ficarem protegidas da chuva; e Gabriel fizera um pequeno cômodo de pedra, cabendo somente uma mesa, e, para cobrir, colocou a barraca de teto que



Fotos cedidas por “Gabriel”.

usava sobre o fusca. Agora, essa estrutura dobrável, de metal e lona, que havia construído junto com o pai na época da mudança, tornara-se seu quarto. O acesso à água era complexo. Abasteciam uns galões na torneira pública da vila e

enchiam a caixa no braço, carregando escada a cima. Por fim, havia um lugar de comunhão, de construção simples – só com telhado e piso –, onde funcionava a cozinha e a oficina. Os três estavam engajados no trabalho de produção de artesanato e de expor na pedra na vila. Gabriel e Frederico, especialmente, realizavam experimentos com madeira e resina naquela temporada, além de estarem expondo juntos. Nesta área comum, havia um gerador de energia movido a gasolina para eletricidade e internet quando necessário. Logo à frente, um espaço para fogueira que aproveitamos muito naqueles dias.

Quando cheguei para o campo em 2022, solicitando um canto para estacionar a *Jigi*, já tinham água do poço e a energia solar. As casa de Gabriel e Sabo, com quarto, cozinha, sala e espaços para trabalhar. Um amigo deles doou umas estruturas pré-moldadas de estandes de eventos que facilitaram fechar as paredes rapidamente. O material é de fácil manuseio e montagem. O banheiro seco, comum a todos os moradores, ficava numa construção de barro e garrafas de vidro entre as três casas, e o chuveiro era aquecido com um sistema a gás improvisado numa panela de pressão. Frederico já estava com vigas e alicerces construídos para sua futura casa.

Acompanhando a rotina de Gabriel nos meses de etnografia em 2022, eu reconhecia um ritmo de vida condizente com o que ele almejava. Não somente pelo desejo de ter um terreno naquela região, o que vinha me contando há anos, mas também pelas dinâmicas cotidianas que sabia lhe agradarem em decorrência da nossa longa convivência, e em diferentes contextos. Acordar tranquilamente e em silêncio; aguar seu jardim de rosas do deserto, cactos, trepadeiras e plantas carnívoras; ter tempo para imergir nas suas criações manuais e artesanais; e “ficar de boa”. Para mim, o entorno da casa foi o retrato do meu amigo que modela a matéria. Na vista de 2018, a área que antes era um cerrado meio “selvagem”, agora tinha área para a rede, varanda e espaços de convivência. Reordenando as pedras e outros materiais do ambiente, Gabriel havia feito o piso ao redor da casa, canteiros, mesa, “sofá” e demarcado os caminhos saindo para as trilhas.

Morar na roça e construir a própria casa representava um sonho que nós compartilhávamos e que cultivamos desde muito antes dele chegar ali, mas a sua ida efetiva também envolveu motivos econômicos mais imediatos. O aluguel e o

custo de vida para morar na vila são bastante altos, já que além de turístico, o crescimento do seu perímetro “urbano” é limitado. Por isso, a roça foi uma forma de evitar a correria constante por dinheiro para se manter na vila. Estar lá, implica em mais custo, mais trabalho e menos tempo, o que o impedia de desfrutar dos dias na cadência almejada. Em 2018, numa conversa sobre o momento de mudança e a nova vida na roça, disse-me algo como: quem tem dinheiro na cidade e, mesmo na vila, consegue “sobreviver” o tempo dela. Ou seja, não é engolido e determinado pelo seu ritmo para manter o padrão. Anos depois, durante o campo, após termos trabalhado no contra piso do banheiro para sua casa e estarmos observando orgulhosos o resultado do nosso esforço, ele disse que preferia gastar o tempo dele fazendo as coisas do que trabalhando para pagar alguém. Conhecê-lo há tanto tempo, permite-me vislumbrar como ser “dono do seu tempo” e de sua rotina são valores importantes, assim como evitar, sempre que possível, o “bafo capitalista” pela constante necessidade dinheiro em seu cangote.



Foto do autor do dia que fizemos o piso. Gabriel me permitiu publicar aqui a imagem.

Com esta breve descrição de Gabriel e seus caminhos recentes, os paralelos com o experimento de Thoreau ficam evidentes. A autoconstrução, o registro da lentidão e o relativo isolamento da cidade/vila, dimensões práticas e

reflexivas do eixo crítico da autonomia, ganham contornos particulares na experiência dele. Desde que tenho lembrança, Gabriel sempre carregou poucas coisas em suas mudanças. Ter muita coisa tira a liberdade – já me alertou algumas vezes. A amizade de tantos naos me permite uma perspectiva ímpar para dar profundidade subjetiva e, conseqüentemente, ter acesso a detalhes de sua forma de “encarar a vida” – para usar uma terminologia ordinária. Na linguagem teórica e antropológica, é que chamamos do processo de objetivação da realidade dando sentido às ações; o modo como valores vão se entrelaçando com as atividades, os objetivos; e, em última instância, a maneira como enquadramos o mundo em coisas dadas e inventadas; o que vemos como concebível e impensado.

Durante esta tese, o vínculo da malucada com espaços e temporalidades já foi desenvolvido no contexto da estrada, da pedra na vila e, agora, na roça. No caminho, passamos por variadas velocidades, conexões, posturas e intenções moldando as suas ações e interações. Assim, acumulamos um material etnográfico que permite desenvolver esta chave interpretativa da objetivação da realidade sobre o horizonte de vida da malucada. Proponho partirmos da narrativa de Gabriel em diálogo com outro trabalho de Lucy Pickering com *drop-outs*, no Hawaii, citada no capítulo anterior. Neste outro artigo, também oriundo de sua tese de doutorado, a autora reflete sobre a relação entre “tempo e plenitude” (Pickering, 2018: 626) a partir da experiência Dominic, que lhe afirmava que “era rico” por ter um quarto vazio, um “quarto da felicidade”. Sua riqueza vinha, segundo a Pickering, por “... conseguir resistir ao ímpeto de “encher” seu espaço” (Idem: 628). Já tinha o que precisava.

A história de vida deste homem de sessenta anos lembra a trajetória que Gabriel vem fazendo. Largara a faculdade no continente nos anos setenta e fora para uma das ilhas do Hawaii, onde adquiriu um terreno para morar<sup>98</sup>. Ainda que hoje as terras de Dominic valham uma verdadeira fortuna em comparação ao que pagara<sup>99</sup>, Pickering chama atenção que é a abundância de tempo que o

---

<sup>98</sup> Uma diferença marcante é o fato de ter sua renda da venda de *cannabis* ao invés do artesanato da malucada, como Gabriel. Lá é um mercado legal.

<sup>99</sup> Esta é mais uma similaridade com Gabriel, pois a valorização da terra na Chapada dos Veadeiros tem sido constante e intensificada a partir da pandemia da Covid-19.

quarto representa que o torna ‘rico’. A escolha pela finitude material representa uma redução na “brecha entre desejos e posses” (Idem: 627):

"Para Dominic, sua riqueza não residia na plenitude de suas posses, mas em sua limitação. Ela também se encontrava na qualidade particular do não preenchimento — de ter um espaço que ele não precisava nem desejava ocupar, espelhado em sua relação com o tempo, caracterizada por celebrar o fato de possuir tempo que ele não queria e nem precisava preencher." (Pickering, 2018: 626)<sup>100</sup>

O argumento da autora está numa continuidade com o de Marshall Sahlins em *Economia da idade da pedra* (1972)<sup>101</sup> em torno da “riqueza natural” de povos caçadores-coletores e nômades. A torção reflexiva na espinha dorsal da obra é como a simplicidade material se converte em pobreza do ponto de vista dos “nativos do capitalismo”, quando, na verdade, outros valores de riqueza preenchem o horizonte objetivo daqueles povos. Resumindo o argumento no início da obra, Sahlins sugere que haveria dois caminhos para a abundância nas sociedades: a solução “*Galbraithiana*”<sup>102</sup>, seguida pelo capitalismo, que entende os desejos dos homens como ilimitados, cabendo à produção industrial sanar isso; ou a “estratégia *Zen*”, partindo da premissa oposta, de que as necessidades materiais humanas são finitas e os meios humanos de realização *já* são suficientes (Sahlins, 1972: 2). Para Pickering, a *escolha* de vida de Dominic está mais próxima da segunda, e, como princípio geral, o mesmo poderia ser dito da malucada, haja vista a simplicidade do pano no chão, o uso de materiais disponíveis no ambiente e a vida de poucas posses. Porém, ainda que este vínculo entre limitação material e plenitude seja coerente, talvez possamos ser

---

<sup>100</sup> Tradução minha: “For Dominic, his affluence lay not in the plenitude of his possessions but in their limitation. But it also lay in the particular quality of unfilledness—of having space that he did not need or want to fill, mirrored in his approach to time, characterized by celebrating having time that he did not want or need to fill” (Pickering, 2018: 626).

<sup>101</sup> *Stone Age Economics* (1972)

<sup>102</sup> Galbraith foi um economista crítico do modelo econômico neoclássico que argumentou que as sociedades modernas já produziam suficientes bens, mas *criavam* novas necessidades artificiais. A “abundância” moderna, assim, era resultado da produção intensiva e expansão infinita de desejos, mais do que da real satisfação de necessidades.

mais precisos em relação à malucada. Gostaria de argumentar que este senso de plenitude – o horizonte de abundância e riqueza – na experiência da malucada tem uma ênfase sobre a sua capacidade de criar, de ser desenrolada, de inventar caminhos próprios, produzir seu artesanato, construir a própria casa e vender aquilo que ele mesmo faz. A plenitude está na sua capacidade pessoal e diferenciada de produzir coisas e relações.

Para o mercado e a economia, a confiança é essencial – seja na dimensão ordinária, seja na planificação abstrata. No capitalismo, como princípio, confiamos na capacidade de produção e acumulação para garantir plenitude e tranquilidade. Doravante, estamos objetivando a materialidade pelo risco de escassez; experimentamos a desconfiança de não ter amanhã e, por isso, poupamos, estocamos e guardamos. Por outro lado, seguindo no argumento de Sahlins, para os povos caçadores-coletores, a “confiança [está] na abundância dos recursos da natureza, em vez do desespero diante da insuficiência dos meios humanos” (Ibidem: 29). O horizonte de objetivação é, então, da abundância: a caça que teve hoje, terá amanhã – não há razão de criar excedente. Assim como entre a malucada, a confiança se enraíza na segurança de poder agir e produzir, “fazer acontecer”, em qualquer espaço, tornando-se, assim, algo inseparável da criatividade humana — artesanato, casa e caminho — e gerando um *sentimento de plenitude pela efetivação da própria potência*. Para testar a hipótese, vamos voltar para o outro contexto da etnografia: a noite em Genipabu e a relação de Juan e Malik com o tempo e o espaço manifesta em suas ações e posturas.

Diferente de Juan, preocupado acima de tudo com a superfície do agora e representando a temporalidade da malucada na estrada, Malik era residente e parecia ter sua atenção comprometida com outros elementos, além de alargar a experiência presente do encontro. Em muitos momentos, narrava sua situação projetando para o futuro: a casa que renderá uma grana quando estiver reformada, para então comprar a sua casa, ou na espera mais imediata do dinheiro para pagar as contas – razão que deu por estar checando tanto o celular. Ainda que alegre e hospitaleiro, parecia expressar certo desconforto ao abrir a precariedade que estava, tanto que a primeira coisa que disse quando nos conhecemos, ainda a distancia, foi justificar a falta de luz e água na casa. Durante o *tour*, repetia, “não repara” nisso e naquilo. Durante nossa janta, escutei ele

contando de um passado doloroso nos anos em que morou m Pipa antes de vir pra Genipabu. Parecia, então, visualizar um retorno glorioso quando ocorresse a mudança financeira, “voltar para lá em outra posição”. Com tanto passado e futuro cozinhando em sua mente, faz sentido ter ficado no celular por grande parte do tempo.

Por outro lado, Juan não estava nem preocupado com os problemas no freio da sua bicicleta para o trajeto que ainda lhe faltava cumprir. Eu ofereci a carona até Natal na manhã seguinte. Ele nem tinha perguntado, pois imaginava que a bicicleta não caberia dentro da *Jigi* devido aos móveis. Transparecia a crença em sua capacidade de realizar seu caminho na situação que fosse, assim como, na noite anterior, tinha conseguido dinheiro para jantar magueando na praia. E essa confiança é que me parece trazer efeitos para um presente alargado e senso estar pleno com o que tem: a abundância. A aparente precariedade material é, na prática, a expressão de uma escolha pela liberdade do simples, de “ver o caminho passar de bicicleta”. Contrastando com Malik, e até mesmo comigo, que me vejo tomado de receios por meu computador na praia e pela segurança da *Jigi*, Juan parecer ter sua atenção menos capturada ou cindida pela falta, pela escassez, pelo receio com os pertences ou por uma necessidade sobre a qual teria pouca margem de ação – em oposição a Malik esperando dinheiro do outro; a empresa religar a luz; a reforma começar.

Tais comparações devem ser entendidas em sua existência contextual, servindo a ilustração do argumento. O curso da vida é variado e acidentado, sempre testando e convidando formas de encarar as contingências. De qualquer modo, a composição da imagem é interessante por demonstrar como variadas formas de marginalização subjetivam e objetivam seus lugares na experiência articulando tempo e materialidade. Os contornos empíricos da questão emergem em narrativas de si, preocupações mais imediatas e gestos ansiosos ou despreocupados. Em poucas palavras, podemos afirmar que Juan escolheu fazer parte de uma margem, e narra a própria satisfação com este caminho, enquanto Malik, naquela interação, deixa transparecer que preferia não estar ali, mas em outra situação – precisava “subir na vida”. Diferente da malucada, os moradores de rua (Schuch, 2015; Holanda, 2019), refugiados (Agier, 2016), os trabalhos precários e a própria condição de pobreza (Souza, 2009; Gupta, 2012)



representam margens e formas de marginalização mais marcadas pela força impositiva das estruturas da sociedade. Além das determinações da esfera econômica, são mais interpelados por efeitos estatais (Mitchell, 2006) em forma de leis, burocracias, fronteiras e políticas de assistência social. Por isso, são experiências marginais num processo mais dinâmico entre a agência e a sujeição na relação com os centros de poder (Veena Das & Pole, 2004) do que a malucada, que, por princípio, busca se desviar de tal jogo. Nesse sentido, a tatuagem no rosto é simbólica. Referida como um ato de “rasgar o RG”, é uma declaração de que está “fora do sistema” e, ao mesmo tempo, inserido numa margem determinada<sup>103</sup>. É uma exibição da intencionalidade marcada no corpo e sempre visível.

Nesta sessão, tenho abordado um tema recorrente e destacado em trabalhos, versando sobre expressões críticas e contraculturais em torno da proeminência da escolha. Kaminski (2018) fala em “práticas e formas de *automarginalização*” entre os mochileiros viajando no Brasil ditatorial. A partícula de *intencionalidade* das comunidades alternativas emerge de ações e propostas que efetivam “objetivos ou valores que diferem daqueles prevalentes na sociedade dominante” (Lockyer, 2007: 27). Por sua vez, a antropóloga Lucy Pickering direciona a atenção para a *escolha* como um ato de objetivação da realidade, de assumir um horizonte de limitação das necessidades materiais e de abundância de tempo (Pickering, 2018). No caso da malucada, como estou argumentando, é a ênfase nesta confiança em suas habilidades criativas na realização da vida que traz à superfície a intencionalidade na margem de um sistema econômico que, paradoxalmente, funciona capturando e convertendo – à medida unitária de valor do dinheiro – toda a atividade criativa humana que puder, para remeter à leitura elementar e nunca antiga de Marx sobre o capitalismo.

Pedindo licença poética ao leitor pelo maniqueísmo da imagem, mas em favor da elucidação do argumento sobre alteridade e objetivação: podemos pensar no turista que viaja confiando numa infraestrutura material de serviços que já está lá, um contexto imaginado já pronto. A malucada é mais ativa na

---

<sup>103</sup> Essa discussão me remete ao relato de amigo de que a tatuagem no rosto foi uma virada na sua sensação de “aceitação” entre a malucada, principalmente entre os mais velhos e tradicionais.

construção de contextos para encontrar lugar de dormir, vender/manguear as suas peças ou se deslocar através de caronas. Faz parte da abertura para a indeterminação que discutimos no primeiro capítulo. Ao invés do valor indiferenciado e acumulado do dinheiro, a maluca reconhece o potencial de realização do valor diferencial e pessoalizado de sua capacidade num contexto incerto e emergente, que precisa ser fabricado no curso da sua ação. A imagética insinua o capitalismo nos processos de subjetivação, na projeção imaginativa da disponibilidade das coisas no mercado, de que vai ter vaga no hotel, restaurante aberto, guias para passeios, etc. Normalmente, a imagem é confirmada na experiência imediata, reforçando sua robustez ideológica.

O ponto é que a percepção social da intencionalidade da malucada surge pelo contraste com os esquemas de produção e valor do capitalismo. Sobre a malucada, há uma certa percepção que se aproxima ao que Sahlins sugere da imagem do caçador-coletor, por “(...) sobrecarregar a nossa compreensão com costumes tão estranhos que convidam à interpretação extrema de que, ou essas pessoas são tolas, ou realmente não têm nada com o que se preocupar” (Sahlins, 1972: 28). Além dos rótulos mais evidentes de desdém e vagabundagem, que filtram a percepção dos não malucos, podemos ainda considerar como “natural” a reação de incredulidade sobre: “como que essas pessoas conseguem ‘sobreviver’ assim? Chegar até outro país de bicicleta ou viver sem luz?” – a intencionalidade tem efeitos perceptivos.

Foi uma feliz coincidência Gabriel, um grande amigo desde a infância, encontrar um caminho na vida que cruza com o meu interesse de pesquisa. Além da parceria estratégica para a realização do campo em São Jorge, e possibilitar uma perspectiva ímpar sobre o objeto empírico, nossa amizade se torna representativa de um tipo de alteridade próxima e relativamente familiar. Retomando a etnografia na estrada nas próximas páginas, irei mergulhar em questões sobre a reflexividade etnográfica em relação às margens intencionais no mundo contemporâneo. Mas, antes, pensando em constatações mais empíricas, gostaria de chamar atenção para a qualidade porosa do horizonte de vida. Do mesmo modo que pessoas se tornam malucas de estrada, tal qual o Gabriel, outras deixam de ser e, às vezes, até retornam. Antes de uma forma bem contornada, há o desejo mais difuso sobre quais experiências viver e quais não

viver. Frederico, o outro morador na roça com o Gabriel, é uma ótima ilustração dessa “porosidade”. Ele trabalhava numa empresa de importações antes de ‘cair na estrada’ e, como me disse uma vez, tinha um caminho de “sucesso” profissional aberto. Inquieto com aquele destino, começou a desenvolver mais as técnicas de artesanato que já conhecia, colocou tudo que precisava no seu carro e saiu viajando sem um destino exato, até que chegou à vila e, seguindo a tônica mais geral, também se encantou. Quando o conheci, em 2018, estava trabalhando e morando numa casa onde funcionava uma sorveteria, no centro da vila; onde, aliás, me acolheu. Seus artesanatos, guardados. Um ano depois disso, logo depois da mudança para a roça, estava novamente engajado na vida de artesão, produzindo e expondo em parceria com Gabriel. Já no meu período de campo, passados três anos, Frederico estava trabalhando como marceneiro, gerenciando empreitadas e empolgado com os novos rumos. Sua agenda, cheia para quase um ano. Antes, na sua última temporada se dedicando ao artesanato, já estava interessado em peças grandes de madeira. Em alguma medida, ele só aumentou a escala de suas criações. Esse *vai-e-vem* no ofício de artesão de rua não é incomum. Enquanto dado empírico, enfatiza a porosidade e heterogeneidade desta margem, ilustra o seu caráter aberto, em que a intencionalidade de assumir outros horizontes não está somente na manifestação mais radical – “sair fora” da sociedade, tatuar o rosto –, mas em variações sutis no próprio universo.

### *A alegoria do hippie*

Para compreender o lugar social de diferença da malucada, a alegoria do *hippie* é um elemento incontornável. A primeira imagem de sua composição é a imprecisa e já mítica figura no imaginário contemporâneo do viajante “paz e amor”, de roupas largas e fala tranquila – surgida do movimento de contracultura e reconhecida como “origem” do maluco. A partir daí, *hippie* tomou o destino das palavras que são muito usadas: vão alargando seu sentido. Ganha mais poder de abrangência às custas da precisão de identidade particular. Na deriva de usos e significados, algumas palavras podem, inclusive, assumir dimensões alegóricas e caricaturais incômodas para as pessoas associadas a elas.

Esta pode ser uma questão que aproxima praticantes de antropologia e a malucada de maneiras inesperadas.

Ao longo dos anos fazendo doutorado, quando mencionava a pesquisa para pessoas não-malucas, frequentemente recordavam o sucesso hollywoodiano, *Capitão Fantástico*, de Matt Ross (2016). Vinha como uma associação natural, “aquele filme meio *hippie*”. O longa-metragem narra a história de um pai criando seus seis filhos numa floresta do noroeste dos EUA, “longe da sociedade”. A trama se inicia com a saída da família do seu reduto para ir ao funeral da mãe. O evento desencadeia um choque na família pelo contato com a vida urbana e os valores convencionais. Ainda que atributos clássicos do universo utópico estejam presentes na narrativa cinematográfica – autossuficiência, vínculo com a natureza e crítica incorporada ao modelo de vida –, há outros que, a meu ver, fogem, como disciplina militar de exercícios e estudos de filosofia<sup>104</sup>. Há ainda quem remetesse à pesquisa ao *Woodsotck* ou uma viagem na juventude. O ponto é que a ideia de *hippie* foi inflacionada de sentido ao longo do tempo. Atualmente, tem uma força adjetiva ampla, na medida em que é compreensível para grande maioria de pessoas falar de cultura *hippie*, estilo *hippie*, calça de *hippie*, lugar de *hippie* e até de alguém que é meio *hippie*. Nesta abrangência, a palavra funciona relativamente bem no discurso comum, pois entendemos a adjetivação. Tomando a sua vinculação e afinidade de significado com contracultura, poderíamos definir o termo por “uma coleção inerentemente instável de atitudes, tendências, posturas, gestos, ‘estilos de vida’, ideais, visões e prazeres hedonistas”, como sugerem Braunstein e Doyle (2002: 10) ao historicizar a categoria de contracultura. Mesmo que os autores estejam mais preocupados com o passado, tal “coleção instável” parece condizente com o que é evocado pela noção de *hippie*. Por isso, a noção tem uma certa força alegórica no imaginário contemporâneo, com a qual a malucada sempre se depara, seja pelo reconhecimento social, seja na construção da autoimagem.

---

<sup>104</sup> Ou ainda, o completo isolamento da família que perde de vista a dimensão comunitária que marca projetos de vida alternativos. Apesar de ser ‘bonitinho’ para muita gente, vejo um tom fatalista de um conflito insolúvel entre utopia e realidade. Na minha interpretação, a narrativa sugere indiretamente que a própria morte da mãe teria sido causada pela escolha radical no estilo de vida – um retrato extremamente representativo de como o capitalismo fagocita essa crítica radical no modo de vida: assume a validade e a força retórica, mas, no fim, ressalta que a crítica aponta para problemas insolúveis e inerentes à própria sociedade ou ao humano.

Portanto, malucas e não-malucas têm nesta alegoria o ponto de mediação que expressa proximidades e distâncias nas mais variadas formas de vínculo.

Ao mobilizar os livros de literatura de Kerouac e Thoreau enquanto alegorias da margem, estava apelando para um certo “transbordar” do tipo de ruptura crítica com a ‘sociedade’ no horizonte de vida da malucada. Na linha do argumento, as narrativas representam tanto uma sequência de experiências anteriores à figura do *hippie* e da malucada, quanto podem estar entre inspirações contemporâneas para sonhar e efetivar formas alternativas de vida. Nesta sessão, pensar o caráter alegórico do *hippie* tem a função de aludir como seu sentido vai além da materialidade de um estilo de vida. Há uma relação ambígua entre termos, designações e contextos que é informativa nesta empreitada investigativa.

Nas origens históricas da contracultura, *hippie* era a designação inquestionável das artesãs de rua no Brasil. Ao que tudo indica, a noção de maluca de estrada ganhou força e foi substituindo o *hippie* entre os anos oitenta e noventa. Em sua etnografia, Leitão sugere ser efeito da maior heterogeneidade no movimento: “[...] rastafaris e anarcopunks, (...) ex-presidiários, indígenas e afrodescendentes” (Leitão, 2014: 50-1). Se pensarmos em como estas décadas democratizaram os efeitos da globalização e do neoliberalismo, a motivação por uma nova categoria de diferenciação não parece à toa. É plausível considerar que a efervescência cultural e pluralização identitária, articulada com a centralidade política do consumo (Canclini, 1995) daquele período, foram centrais na difusão e inflação da alegoria de *hippie*, tornando-a suficientemente deformada para ser capturada pelo mercado (Vieira: 2016) e, como vimos, tendo parte de seus valores incorporados às renovações do espírito do capitalismo (Boltanski & Chiapello 2009 [1999]). Com tanta apropriação e mais-valia sobre o *hippie*, ter categorias mais precisas emerge como ferramenta estratégica – e a noção de maluco já era familiar no universo alternativo.

Raul Seixas, ícone da música e do espírito de contracultura no país, era chamado de ‘*o maluco beleza*’, em referência a uma de suas músicas, lançada em 1977, com o mesmo nome. A letra traz elementos estruturais do lugar de engajamento nestas margens críticas que estamos investigando. O sentido de oposição em relação à sociedade: “*Enquanto você se esforça pra ser/Um sujeito*

*normal e fazer tudo igual/Eu do meu lado aprendendo a ser louco/Um maluco total, na loucura real*"; o equilíbrio necessário (e paradoxal) na ação das pessoas entre o convencional e o diferente: *"Controlando a minha maluquez/Misturada com minha lucidez"*; e, por fim, a intencionalidade que vêm do âmago em buscar formas alternativas de vida: *"Esse caminho que eu mesmo escolhi/É tão fácil seguir, por não ter onde ir"*. Assim, a ideia de maluco, que parece ter sido mais abrangente e difusa naquele tempo, converteu-se numa designação mais restrita a partir da inflação alegórica do *hippie*.

Na literatura antropológica, a ideia de alegoria teve um auge na chamada pós-modernidade. Na definição mais plana, é uma figura de linguagem que almeja sentidos além do literal, ou seja, que transborda de significado. Refere-se a algo relativamente concreto que expressa uma ideia abstrata, como uma história infantil com uma *moral* ou uma fantasia numa *alegoria* de carnaval com temáticas ricas simbolicamente. Alegoria, para Clifford (1986: 101), "[é] uma representação que "interpreta" a si mesmo". John Law, numa discussão mais contemporânea sobre método, considera como "a arte de significar alguma outra coisa além daquilo que está sendo dito" (2004: 88). É por isso que podemos pensar *O Processo* de Kafka enquanto uma alegoria da burocracia, algo que vai além do discurso da burocracia sobre si. Ao ficcionalizar a experiência frustrante e confusa de interagir com a burocracia, a narrativa de Kafka parece iluminar facetas sensíveis que escapam de outras representações mais objetivas. Neste sentido, utilizar obras de literatura para trazer a "cosmologia" (Clifford, 1986) do mundo nativo, foi uma das inovações metodológicas atrelada à ideia de alegoria na antropologia: uma maneira de acessar aspectos da realidade que conceitos científicos não conseguiriam. De algum modo, uma estratégia para exceder o limite da definição.

Porém, a euforia pós-moderna com narrativas literárias e experimentações estéticas na etnografia estava articulado com o panorama de crise de representação e ao reconhecimento de limites dos mediadores conceituais (Clifford & Marcus [org.], 1986). Cultura e sociedade, os principais mediadores do conhecimento desde a origem da disciplina, entraram na mira da crítica epistemológica pelo "descontrole" de significado. Troulliot, alegoricamente, dá "*adeus*" (2003) ao conceito de cultura, argumenta que teria

perdido a precisão analítica após ser esticado, reinterpretado e amplamente usado em outros contextos, a exemplo do *marketing* ou a política – seu sentido estava “fora de órbita”. Abu-Lughod (1991) propõe *Escrever contra a cultura* (1991) devido à tendência do conceito em essencializar os grupos humanos ao atribuir homogeneidade, coerência e fronteiras definidas. Partindo da experiência de “mestiços”, a autora defende que alteridades marcadas pela mistura e por questões de poder e desigualdades são apagadas a partir do seu uso. Junto ao escrutínio epistemológico, reconhece, na historicidade do conceito, lógicas de pensamento coloniais e etnocêntricas. Num raciocínio semelhante, Strathern (2014 [1988]) reflete sobre a noção de sociedade, colocando em cheque a imagem de uma totalidade fechada na qual as relações sociais estariam contidas, que é evocada pelo seu sentido. Sinaliza como o conceito seria também obsoleto para descrever a fluidez, a heterogeneidade e a interconexão no mundo contemporâneo (ver também Comaroff & Comaroff, 1992).

Assim como no destino do termo *hippie*, constata-se que cultura e sociedade estavam com seus sentidos inflacionados, o que os tornavam analiticamente problemáticos por, entre outros efeitos, obscurecer a particularidade dos contextos. Resguardadas as diferenças no valor – usos, interesses e audiências –, a metamorfose de significado das palavras e os “problemas” gerados envolvem operações entre geral e específico. Para a malucada, a relação entre *hippie* e maluco é uma questão primordialmente prática: associar uma identidade a um estilo de vida à medida que distingue de outros que o excedem. Na antropologia, o destaque está nas implicações de natureza reflexiva: questionava-se a maneira como as ferramentas teóricas produziam “o outro”. Ainda assim, em ambos os casos, podemos reconhecer o familiar jogo das fronteiras entre “nós” e “eles”. Voltemos ao tema da alegoria na antropologia para aprofundar esta discussão.

Em *Sobre a alegoria etnográfica*, Clifford (1986) utiliza a narrativa de uma mulher *!Kung* dando à luz ao seu filho sozinha, que impressiona por sua crueza e simplicidade somada à autorreflexão dela sobre o processo de parto<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> Nisa sente as dores, levanta. Cobre uma criança enquanto as outras mulheres dormem. Ela pega uma coberta, sai e dá a luz sozinha, ao lado de uma árvore. Com a criança no colo, olhando e olhando, começa a estranhar a situação e a própria criança. Se questiona se realmente tinha saído dela...

Evocando a interpretação e sensibilidade do leitor, o antropólogo diz que a história “(...) implica tanto significados culturais locais, quanto uma narrativa geral de nascimento. Uma diferença é *postulada e transcendida*”. Um momento particular da vida “(...) *!Kung* [que] inevitavelmente se torna uma alegoria da humanidade feminina” (Clifford, 1986: 99). Destarte, pelas lentes desta qualidade alegórica – de ir além do seus significados diretos –, o parto cumpre a função conceitual que a cultura carrega de articular geral e particular.

Alguns anos antes, Roy Wagner (2009 [1975]), numa perspicaz estratégia retórica, fez da própria cultura uma espécie de alegoria moderna, produzida a partir da “ambiguidade produtiva” desta mediação: tanto remete a um atributo humano geral, que todos possuem; quanto, ao mesmo tempo, reconhecemos que existem várias culturas específicas. Dando movimento a esta dialética e fazendo uma conexão com as críticas direcionadas aos conceitos maiores, está o reconhecimento de Wagner da nossa autoimagem em cultura – do “nós” inventores do conceito – impregnada nas representações do “outro” (Wagner, 2009 [1975]: 43-45). Destoando do tom fatalista de alguns diagnósticos e propostas, *A Invenção da Cultura* incita uma autoconsciência de como o conhecimento antropológico é parte de um “estilo de criatividade” propriamente moderno com princípios e lógicas de produção de coisas, pessoas/relações e ideias.

Na medida em que o artesão de rua não representa o contraste da diferença radical que Roy Wagner se baseia a partir da etnografia com os *Darib*, a leitora é capaz de estar se questionando sobre a relevância destas ideias para discutir reflexividade numa alteridade relativamente próxima. Poderia, ainda, alegar que existem modelos para estudar o familiar, e que, como eu mesmo argumentei diversas vezes ao longo do trabalho, a malucada representa uma crítica plausível e propriamente “nossa”. Além de certo apreço pelo refinamento da ideia, entreçando o deabte com a atenção aos processos objetivação da realidade, a pertinência advém da “ambiguidade produtiva” operando entre a generalidade da alegoria do *hippie* e especificidade da figura do maluco artesão de rua. Ainda que uma diferença familiar e mais sutil, este lugar de margem intencional é também estranho e inerentemente ambíguo/dúbio; está preenchido das qualidades liminares da *communitas*; é “meio-dentro-meio-fora”



da sociedade; é uma expressão de crítica, mas está também capturada em circuitos econômicos, práticas, e discursos que a tornam potencialmente contraditória. Para John Law, o valor da alegoria no quadro metodológico de uma pesquisa é exatamente abrir “espaço para a ambivalência e ambiguidade” (Law, 2004: 90). Defende que, ao permitir congregar o múltiplo e o não-coerentes (Idem: 92), figura como uma ferramenta adequada a uma perspectiva múltipla, efêmera e “confusa” da realidade – atributos também dos objetos que pesquisamos (Ibidem:1-3)<sup>106</sup>. Ao fim deste capítulo, irei empregar outras sugestões deste autor para construir um modelo reflexivo de relação etnográfico para botarmos em prática analisando o mangueio.

Retomando os objetivos da sessão sobre a importância do potencial alegórico de *hippie* para compreender o lugar social de diferença da malucada, a proposição de explorar convergências e desdobramentos práticos e conceituais a partir da inflação de sentido das palavras (*hippie* e cultura) levou ao antigo exercício antropológico de desenhar fronteiras entre “nós” e “eles”. Para seguir na questão da reflexividade e aproveitar os rendimentos analíticos da perspectiva estratégica da margem intencional para pensar a diferença/alteridade na antropologia do mundo contemporâneo, gostaria de retomar o fluxo etnográfico com Lisa e Juan saindo da casa de Malik na manhã seguinte ao nosso encontro inicial na praia de Genipabu.

### *Primeiro tópico reflexivo: a opacidade do ordinário*

Na manhã seguinte na casa de Malik, eu e Lisa acordamos cedo e fomos despertar o corpo tomando um banho de mar. Enquanto voltávamos, cruzamos com Juan indo também. No café da manhã, mantivemos o cardápio do jantar e, na sequência, eu fui preparar a *Jigi* para encaixar a *bike* de Juan e levá-lo se carona até Natal, como havíamos combinado. Saímos da casa quase oito da manhã, horário que tinha combinado de chegar na capotaria para realizar o serviço nos bancos. Já no centrinho de Genipabu, despedimo-nos de Malik agradecendo a acolhida. Com o sorriso largo, replicou que podíamos voltar quando

---

<sup>106</sup> Lógica abdutiva.

quiséssemos. Prevendo o considerável trânsito que se anunciava pelo *Google Maps* para entrar na cidade, liguei para a oficina. Juan, falante, avisou que iria observar o caminho até a oficina e escolher o melhor local para desembarcar. Depois de Natal, ainda iria para a cidade onde morava na região metropolitana.

No caminho, Juan insistiu para parar num posto que tinha “café grátis”. Apesar da minha agonia com a hora avançada, Lisa precisava ir ao banheiro, e o café doce não caia mal. Em todo o tempo que passamos juntos, Juan sempre estava atento aos cafés, às marmitas ou aos estacionamentos que não houvessem custo ou fossem a opção mais barata – o espírito do manguieiro, constantemente presente. Durante o trânsito para entrar em Natal, desabafou sobre o momento conturbado no seu relacionamento com Rosa. Contou das viagens e dos locais em que expunha os artesanatos em Natal. Reafirmou, mais uma vez, que tinha ido a São Miguel do Gostoso naquele carnaval para fazer o dinheiro da família – agora estava voltando. Ela e o filho tinham ficado em casa.

No fim, empolgado com a conversa e não encontrando o seu ponto de desembarque, Juan acabou chegando com a gente na oficina. Logo pediu para que cuidássemos de suas coisas enquanto buscava por um bom banheiro na região. Passadas duas horas, ele ainda não tinha retornado. Com a demora, eu e Lisa, um tanto impressionados, comentamos sobre o desaparecimento dele: menos de um dia nos conhecendo e deixara tudo ali: mochila, bicicleta e até o celular. Tendo em vista que o serviço de troca dos bancos se estenderia até o fim da tarde, Lisa resolveu ir à praia. Como a oficina era meio aberta para a rua e ficava ao lado de uma rodovia movimentada com fama de ter assaltos, não tive o desapego e a confiança de Juan e fiquei com a *Jigi*. Aproveitando a ausência dos bancos, escovei ferrugens e joguei tinta em algumas partes da lataria que ficaram à mostra<sup>107</sup>. O tempo passou, e nada de Juan. Ao meio-dia, peguei a minha mochila, coloquei os itens mais essenciais e saí em busca de um restaurante barato, indicado pelo pessoal da capotaria. Andei desconfiado e olhando para os lados, apegado às minhas miudezas de valor penduradas nas costas. Depois de rodar uns dez minutos, encontrei o lugar, bem pequeno, de dez reais o almoço. Som do rádio ao fundo, balcão com grades, mesas de plástico na calçada. Além de

---

<sup>107</sup> A *Jigi* era casa nesse período, requeria esses cuidados. Nessa altura, o compacto espaço já contava com cama, mesa e armários feitos por mim quando estava na vila de São Jorge.

restaurante, era um pouco bar e um pouco mercadinho - bem ao 'estilo brasileiro'. Estava no meio da refeição quando Juan brotou de repente para narrar a sua saga pelo "melhor banheiro" da área no mercado *Atacadão*. Saindo de lá, perguntou do posto que ficava próximo à oficina para voltar, mas acabou indo na direção oposta por uma confusão na comunicação. Demos risada e ele também resolveu sentar para comer. Retomou a conversa de mais cedo no carro sobre o relacionamento com Rosa num tom mais dramático e até confessional, pois agora estávamos a sós. Enfatizava os momentos de dificuldade com o filho pequeno e os desentendimentos entre o casal. Cogitava voltar à Colômbia, sentia saudades da família, e um dos seus irmãos, professor universitário, poderia ajudar com a passagem. "Todavia, a situação era delicada". Sua companheira estudava psicologia quando começaram a namorar. Entre tapas e beijos, viajaram pelo norte e pelo nordeste do Brasil. Ela até o "abandonou uma vez", mas, pouco antes da pandemia da Covid-19, num reencontro em João Pessoa, conceberam David. Nesta época, estavam residindo temporariamente numa barraca em uma praia da capital paraibana. Tomando conhecimento da gestação, a família de Rosa conseguiu, num acordo generoso, uma moradia para o casal na região metropolitana de Natal. Eles fariam algumas reformas por um aluguel mais em conta. Essa morada que os acolhia, desde o começo de 2020, era um bom ambiente para os primeiros anos de David – concluía Juan.

Em vez de seguir para a casa após o almoço, passou a tarde comigo na oficina. Carregou seu celular para avisar de seu paradeiro para Rosa, pois devia "estar preocupada". Deu opinião sobre o serviço e, algumas vezes, interagimos descontraidamente com os funcionários. Em certo ponto, fui tomado pela reflexão de que, naquela situação, a nossa troca estava sendo guiada pelas minhas demandas. Juan aderiu à minha temporalidade, que, neste caso, era o tempo da oficina e do trabalho comercial. Ponderando se estava ou não "fazendo campo" numa situação completamente não planejada, considerei a relevância do senso de coabitação do mundo quando estabelecemos relação com as pessoas com quem pesquisamos. Mesmo seguindo a postura atenta à incerteza e ao caráter de emergência da realidade que motivaram a "autoconsciência" do rendimento analítico na noite anterior, na releitura de minhas notas, sou surpreendido (Guyer, 2013) ao reconhecer uma base de referentes

convencionais e ordinários sobre a vida urbana e cotidiana mantendo a nossa interação, quando ainda nem imaginávamos tudo o que viveríamos. Para mim, desde que saímos de Genipabu, o “acontecimento etnográfico” já tinha se realizado. Além disso, estava implícito que, chegando em Natal, a qualquer momento um de nós poderia dizer “tchau” e “tomar seu rumo”. Mas não, Juan ficou ali dando um tempo, falou mais de sua família na Colômbia, dos carros e dos problemas mecânicos que já teve. Além disso, como o pessoal da capotaria não tinha interesse nos bancos antigos, Juan até mesmo se voluntariou para rodar a pé outras oficinas na região para tentar vender os bancos antigos.

Neste íterim da tarde, reconheço um momento de suspensão do que seria nossa relação, um auge de liminaridade, em que antes do interesse categórico e analítico proeminente, foram “afetos ou afetividades ordinárias” (Stewart, 2007) que tiveram a função de estender o nosso vínculo até que novas contingências levassem a rearranjos relacionais. Segundo Stewart, “[a]fetos ordinários são sentimentos públicos que começam e terminam em amplas circulações, mas também são a matéria da qual vidas *aparentemente íntimas* são feitas. Eles dão forma de vida aos circuitos e fluxos” (Stewart, 2007: 2 – *grifo meu*). Nem tanto emoção, nem tanto estrutura social ou significado simbólico, a autora direciona a nossa atenção às forças imanentes e emergentes na “... superfície viva da diferença em funcionamento no ordinário” (Idem: 4). Neste experimento de escrita fragmentária e atenta aos detalhes do banal, a autora não faz da experiência algo a ser explicado e colocado em categorias, mas a ilustração de vínculos e lugares compartilhados que se condensam pelo que é sentido<sup>108</sup> e atravessado no corpo. Ela é que convoca o conhecimento régio: o cheiro, a luz, o sentimento evocado e o enquadramento contingente do vivido que, de passagem – e muitas vezes em notas –, sugerem a menção à autora x ou y.

Por esta ótica, lembrando, relendo e fabricando a etnografia, a coabitação de uma “mesma” sociedade foi essencial para a relação de campo se efetivar. Os afetos ordinários que deram suporte até os momentos seguintes mais “contratuais”, tão valorizados na antropologia. Assim, convertem-se em lugares comuns que indicam proximidades não somente entre eu e Juan, mas também

---

<sup>108</sup> Ainda que não cite, a relação com o radicalismo empírico de Jackson é evidente. Em *Paths Towards a Clearing* (1989), fala do uso de todos os cinco sentidos na experiência etnográfica.

com você, aí, lendo. São vínculos da experiência sensível na realidade com os quais todos nós, de algum modo, nos sentimos reconhecidos: pegar trânsito, falar de problemas do coração e resolver banalidades da vida, como consertar um carro ou ir ao banheiro. Assim, foi do ordinário opaco na experiência imediata que emergiu o potencial de coetaneidade (Fabian, 1988 [1983]), numa mistura ‘estranhamente inusitada’ entre o tempo do campo e o tempo da vida cotidiana em suas demandas. Fabian, talvez uma das vozes mais eloquentes no debate sobre a crise nas formas de representação, argumenta que o discurso da antropologia tem uma tendência a criar seu objeto – “o outro” – numa cisão entre o tempo do observador e o tempo dos nativos. O autor demonstra como diferentes teorias antropológicas ficam presas nesta “alocronia”. Encontramos uma evidente expressão desta característica no evolucionismo, na medida que seu outro é colocado num passado da humanidade. Fabian localiza esta tendência no estruturalismo a-histórico levi-straussiano, na raiz teleológica de perspectivas marxistas de antropologia e no interpretativismo de Geertz. Sobre este último, uma teoria talvez menos “óbvia” para reconhecer a tendência “alocrônica”, o autor coloca que, mesmo com sua ênfase na descrição e no significado local, ao criar sua coleção de imagens e situações, Geertz recai no risco de apagamento da dimensão histórica e política do encontro etnográfico ao elevá-lo ou articulá-lo a alguma forma de valor geral e, por isso, um tipo de essência acabada. O argumento central de Fabian é que o outro da antropologia nunca é contemporâneo ou coetâneo – não está no mesmo tempo do observador.

Ainda que *O tempo e o outro* (1988 [1983]) seja frequentemente retratado como diagnóstico de uma antropologia sem caminhos, incapacitada de representar o outro, a minha leitura da obra durante a formação foi um incentivo não só para pensar epistemologicamente maneiras de restituir a co-temporalidade, mas também discernir quando estou realizando uma abordagem que se apoia sobre a “alocronia” do discurso – isso pode ser estratégico no argumento. Voltando ao caso empírico em foco, aplicar este olhar sobre o fluxo de acontecimento com Juan expõe o potencial da opacidade banal do cotidiano, revelando a coetaneidade/contemporaneidade na relação etnográfica. Revirando a questão, constato que a minha percepção da mistura de ritmos da pesquisa com minhas demandas ser “estranhamente inusitada” se deve ao fato de que o

tempo ordinário da vida da antropóloga não está prescrito na pesquisa. Mesmo quando estamos debruçados sobre fenômenos do dia a dia, somos treinados a separar os momentos em que estamos realizando pesquisa do resto, mesmo que seja no mesmo bairro que mora ou na universidade. Fazer campo, até para pesquisadores do cotidiano, deve ser uma janela de tempo excepcional para ter um alcance analítico e de compreensão também além do senso comum das coisas.

Roberto DaMatta, em o *Ofício do Antropólogo*, texto fundamental sobre a pesquisa em contextos urbanos e familiares na antropologia brasileira, defende que “... é preciso recuperar esse lado extraordinário e estático das relações entre pesquisador/nativo” (DaMatta, 1978: 11). Neste sentido, ao pesquisar ‘nossa’ sociedade, afirma que “[...] é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estômago para a cabeça.” (Idem: 6). Em linha gerais, a questão da familiaridade se resolve ou se lida pela mesma chave dos contextos exóticos: a partir da distância conceitual fundando a relação pesquisador-nativo. Embora haja diferenças, pesquisar diferença próxima ou radical, “[e]m ambos os casos, porém, a mediação é realizada por um corpo de princípios guias (as chamadas teorias antropológicas)” (Ibidem: 6). É certo que o uso do corpo conceitual é inescapável para qualquer pesquisa e, como argumentei no primeiro capítulo, meus primeiros contatos com Juan estavam guiados por determinados princípios epistemológicos. Ainda assim, o contorno “estático” sugerido por DaMatta é efêmero. Desde o início, houve sobreposições de papéis na interação pesquisador e informante que a colocava na fronteira de diferentes interesses entre o acadêmico, o utilitário e o desejo gregário. De cliente na praia, a viajante em busca de lugar para dormir, parceiro para compartilhar refeições; depois, por uma demanda minha, Juan foi companhia na oficina. Quando estamos pesquisando em casa e no familiar, onde começa e acaba o campo (espaço físico e imaginário)? O que constato nesta deriva é que foi da suspensão e da indeterminação no fluxo sincrônico da experiência ordinária que o nosso vínculo se manteve até os momentos “contratuais” – levando a mais de um mês de convivência, do qual já mencionei. Na situação, o estabelecimento

da mediação etnográfica e reflexiva revela ser antes experiencial do que conceitual.

Ainda que tratar de reflexividade a partir de uma simples tarde na oficina possa parecer uma supervalorização tola, a questão é que identificar a relação se construindo na opacidade do ordinário acaba se tornando representativo quando consideramos como modelos conceituais da antropologia sobre o cotidiano buscam encontrar aspectos *além* da indeterminação e da banalidade<sup>109</sup>. A estratégia é “trazer o extraordinário” científico. *Observando o Familiar*, de Gilberto Velho<sup>110</sup>, junto ao texto citado acima, de Roberto DaMatta, representam os marcos teóricos basilares na antropologia brasileira para pensar as noções de reflexividade no familiar e no relativamente conhecido. Para Velho, o cenário urbano, no qual a grande maioria de nós vivemos, é construído por noções de individualismo, estereótipos, trajetórias, estilos e projetos de vida (Velho, 2003; 2012). Assim, para este autor, tais ideias funcionam como representações para acessar aquilo que é “compartilhado” entre “nós” (pesquisadores) e os outros. Deste modo, textualiza o lugar comum e o senso de coabitação nesta mediação conceitual, no fato de que todas as pessoas teriam um estilo de vida, por exemplo. Podemos ainda considerar outros esquemas teóricos sobre o cotidiano que, nesta direção, objetivam dar um relevo simbólico e uma inteligibilidade organizadora para ver *além* do opaco e do indeterminado.

No universo de “táticas” e de “estratégias”, de Michel Certeau (1996), as lógicas de poder e resistência são destacadas de sua existência sutil no cotidiano; ou, ainda, as noções de circuito, mancha e trajeto, de José Guilherme Cantor Magnani (2014); e de memória e duração, de Cornélia Eckert e Ana Luiza de Carvalho Rocha (2005; 2013), são todas ilustrações de perspectivas com capilaridade na antropologia brasileira que, a partir de fundamentos epistemológicos estruturalistas e/ou fenomenológicos, almejam esquemas de pensamento sobre regularidades e recortes mais ou menos universais e que, portanto, funcionam em qualquer contexto de cidade. Assim, buscam preencher

---

<sup>109</sup> Daniel Miller, na introdução ao coletânea *Material Culture: Why some things Matter*, argumenta que objetos de usos banais tendem a ser muito rapidamente articulados com grandes conceitos como classe, *habitus* ou identidade, perdendo então a apreciação do seu caráter banal e trivial.

<sup>110</sup> Texto publicado no Boletim do Museu Nacional no mesmo ano que o de Velho, 1978, porém fora escrito e apresentado em 1972.

o ordinário e sua repetição contingente do “extraordinário” analítico: expressões de poder, reminiscências de memórias coletivas, relações de circuitos e subcircuitos. Enquanto isso, os domínios do cotidiano, na experiência, são tomados por algo mais próximo do que David Graeber considera como “áreas de violenta simplificação”, regiões da vida social com falta de relevo simbólico evidente, tal qual a interação com a burocracia (Graeber, 2012: 101)<sup>111</sup>. O autor lembra como a antropologia historicamente tem pouco interesse em fenômenos assim, prefere objetos com riqueza de significado, rituais, performances, fluxos globais. Está na linha do que estou argumentando sobre a antropologia do cotidiano: aspectos que todas as pessoas vivem de modo indiferenciado e bagunçado na realidade são pinçados e realçados.

Longe de mim querer negar o valor de tais teorias sobre a urbanidade e o cotidiano, afinal, formaram-me como pesquisador; tampouco, pretendo desconsiderar a enorme complexidade e perspicácia das obras de autoras de profunda importância para a antropologia do país ao mencioná-las com tanta rapidez e gravidade. No entanto, como todo modelo ou modo de pensamento nas ciências humanas, opera com mais eficácia frente a determinados fenômenos e se depara com limitações frente a outros. Na minha trajetória de pesquisa, da graduação ao doutorado, os meus interesses me fizeram encarar a reflexividade ambígua das margens. Ou seja, lidar com o momento em que o “meio-fora-meio-dentro” da sociedade, sobre o qual venho articulando desde o início desta tese, converte-se num “meio-perto-meio-longe”. Assim, aquilo que estou argumentando emerge do esforço de exame da qualidade da diferença na margem intencional junto aos modelos de reflexividade do familiar mais repetidos e abundantes durante a formação. Há quase trinta anos, durante uma revisão sobre a noção de antropologia “em casa”, em diferentes tradições nacionais, Mariza Peirano menciona os mesmos trabalhos de Velho e DaMatta para ilustrar como a antropologia brasileira começou a abordar a “alteridade

---

<sup>111</sup> Por “*areas of violent simplification*” fala sobre a violência sutil que define a própria condição da nossa existência na sociedade contemporânea. Seu objeto de reflexão é a burocracia, chamando atenção para a falta de riqueza simbólica e produção de um mundo ‘morto’ de imaginação. Considera estas áreas de simplificação onipresentes, direcionando os comportamentos. O caráter repetitivo faz do cotidiano uma experiência profundamente suscetível de estar imersos nestas áreas.



próxima/*nearby otherness*” a partir dos anos setenta. Depois de citar o escopo de suas contribuições, a autora afirma:

“Em nenhuma das duas abordagens acima, a relevância ou a pertinência de desenvolver a antropologia em casa foi seriamente questionada. Após uma breve troca sobre a natureza do trabalho de campo em geral, sobre a disposição dos etnógrafos em relação ao “anthropological blues/angústias antropológicas” e sobre a ideia de familiaridade (DaMatta 1973b, 1981; G. Velho, 1978), tanto próxima quanto distante de casa, *a questão foi dada por encerrada.*” (Peirano, 1998: 120 – *grifo meu*)<sup>112</sup>.

Novamente, não quero ser injusto ao descontextualizar a citação de Peirano, nem negar a inestimável importância, para a sociologia e a antropologia, de DaMatta e de Velho. Contudo, a sensação de que a problemática da alteridade familiar está relativamente resolvida é condizente com o que sinto ao ponderar o meu caminho para virar antropólogo. Aventuro-me a dizer que seus modelos de reflexividade explicitam uma ênfase sociológica que se conecta à forma de uso da mediação conceitual. O risco, neste caso, é que elementos banais e ordinários, constitutivos da condição de ser contemporâneo ao outro, sejam obviados pelos quadros teóricos, em detrimento de uma esfera mais “alta” de pensamento. Partindo do ocorrido na etnografia, tentei destacar mediações experienciais em que a composição afetiva e opaca do cotidiano não representou um acesso facilitado e/ou uma ambiência a ser desvelada e esquadrinhada, mas emergiu como a própria condição do compartilhar – e da construção da coetaneidade. Stewart (2007) é uma alternativa sedutora para invocar outras imagens de ordinário se esquivando do ímpeto à conceituação acabada:

“O potencial armazenado nas coisas ordinárias é uma rede de transferências e retransmissões. Efêmero e amorfo, ele vive

---

<sup>112</sup> Tradução minha: “In neither of the two approaches above was the relevance or appropriateness of developing anthropology at home ever seriously questioned. After a short exchange on the nature of fieldwork in general, on the disposition of ethnographers toward “anthropological blues,” and on the idea of familiarity (DaMatta 1973b, 1981; G Velho, 1978), both nearby and far from home, the issue was put to rest.” (Peirano, 1998: 120)

como resíduo ou ressonância em um aglomerado emergente de formas e esferas de vida díspares. No entanto, pode ser tão palpável quanto um vestígio físico. A potencialidade é algo imanente a fragmentos da experiência sensorial e aos sonhos de presença.” (Stewart, 2007: 21)<sup>113</sup>.

Nas páginas que se seguem, continuarei desdobrando a questão da reflexividade a partir da perspectiva da margem intencional. Neste intento, gostaria de aprofundar a lente sobre um ordinário que *em si* é constitutivo e criador do que é próximo e distante; e de relações “eu/nós” e um “outro” que não estão consolidadas. Na minha etnografia, as narrativas sincrônicas dos acontecimentos refletem o esforço para traduzir à leitora a experiência da diferença progressiva, aberta, opaca e, ao mesmo tempo, emergente. Estas considerações sobre reflexividade na interação com Juan e a malucada ficam mais relevantes com a continuidade daquela situação na oficina. Na sequência dos acontecimentos, ocorre uma efetivação simbólica de Juan e sua família enquanto informantes chave nesta etnografia.

### *Segundo Tópico reflexivo: a personalidade e o risco da familiaridade*

Quando a *Jigi* ficou pronta, com seus bancos novos instalados, já era o fim do horário comercial, quase noite. Estava me preparando para sair e buscar Lisa na praia, enquanto Juan, na calçada, encaixava a cesta na sua bicicleta para seguir viagem – o arranjo de despedida evidente. Olhando pro horizonte em meio aos prédios, reparei numa tempestade se aproximando rapidamente. Então, analisando a situação e lembrando que a cidade que Juan morava na região metropolitana era próxima – havia cruzado por ela chegando em Natal –, ofereci levá-lo até a sua casa em troca de uma noite de sono na *Jigi*, estacionada na garagem. Deste modo, a carona também contribuiria para a nossa jornada. Ele

---

<sup>113</sup> Tradução minha: “The potential stored in ordinary things is a network of transfers and relays. Fleeting and amorphous, it lives as a residue or resonance in an emergent assemblage of disparate forms and realms of life. Yet it can be as palpable as a physical trace. Potentiality is a thing immanent to fragments of sensory experience and dreams of presence. A layer, or layering to the ordinary, it engenders attachments or systems of investment in the unfolding of things.” (Stewart, 2007: 21)

assentiu com certeza e disponibilidade. Eu e Lisa planejávamos seguir viagem rumo ao Ceará no dia seguinte. Acabamos indo só uma semana depois, na companhia de Juan e de sua família. Bicicleta de volta no carro, saímos para buscar Lisa na praia de Ponta Negra.

No caminho, Juan se viu obrigado a corrigir algumas informações que tinha dito. Já que iríamos até a casa dele e conheceríamos Rosa, ele confessou que, na realidade, ela e David estavam com ele em São Miguel, mas, por desentendimentos, tinham voltado de ônibus antes dele. Dias depois, soube que o motivo envolvia Rosa não querer voltar de bicicleta com a criança pequena. Mas, neste momento do carro, com a mudança no discurso, comecei a ponderar comigo o nível de exagero das histórias do relacionamento deles, que Juan vinha repetindo. Ele sempre parecia a vítima. Com essa revelação, eu tive de brincar que “isso era cara de *hippie*”. Dei risada e essa foi a primeira vez que coloquei alguma tensão na nossa relação. Com o passar das semanas, fui notando que, além de falar muito de si, não havia esforço, da parte de Juan, para falar português. Mesmo estando há anos no Brasil, mantinha o “yo” ao invés do “eu”. Em alguns momentos ao longo da convivência, eu não resistia ao impulso de abordar isso jocosamente. Naquele início de noite, quando buscamos Lisa, ela topou imediatamente o plano de passarmos a noite na casa deles. Então, Juan também contou para ela sobre a sua companheira e o seu filho estarem viajando com ele. Acho que Juan previa possíveis “tensões” com Rosa e tentava nos prevenir.

Durante a etnografia, os meninos da roça certamente foram as pessoas ligadas à maluca com quem mais convivi. A amizade anterior à pesquisa já nos colocava numa troca em níveis pessoalizados. Nas nossas interações durante o período de campo, com recorrência, em tom de brincadeira, me advertiam a desconfiar do “papinho dos *hippie*”, de suas histórias. Poderíamos associar isso com o argumento de Mukerji (1978) de que a situação da carona é propícia a exageros das pessoas criando narrativas heroicas de si ao produzir a autoimagem para os outros, desconhecidos. A autora categoriza por “*bullshiting*”, que, seguindo o tom que a autora parece dar, a tradução mais precisa seria “falar merda”. De modo mais leve, uma “conversa fiada”. Sua hipótese é de que essas pessoas usam tais narrativas “como soluções parciais para seus problemas

identitários de adolescente” (Mukerji, 1978: 241). A meu ver, a sua sugestão supõe uma certa falsidade performada naquela situação social (influência de Goffman), como uma manipulação da realidade. Porém, perde de vista a centralidade do caráter aberto e incerto da experiência do “sujeito” na estrada. Não se trata de simplesmente transformar o “ordinário” em “extraordinário”, mas o próprio significado e o valor de tais dimensões que passam por transformações em vidas orientadas pela “*communitas*”. Neste caso, ainda que eu mesmo tenha pensado em histórias de diferentes malucas e malucos, recaindo na possível imagem consolidada destas pessoas, é preciso ter em mente que o caráter efêmero dos encontros sempre induz a uma seletividade daquilo que apresentamos de nós mesmos em qualquer contexto. É um aspecto que, em alguma medida, todas as pessoas encaram ao resumir sua vida para desconhecidos em alguma ocasião: omitimos certos aspectos e evidenciamos outros. Mas, além disso, no caso da malucada, essa modulação performática de si é mais profunda, como veremos no próximo capítulo sobre o mangueio.

Retomando o fluxo empírico, observando minhas notas e vendo aonde esta interação levou, percebo que o momento de confissão foi, em certo sentido, simbolicamente contratual para a relação etnográfica. A exposição de certa “intimidade” antecedia a convivência cotidiana por umas semanas entre eu, Lisa, Juan Rosa e David. A possibilidade de Juan figurar como um “informante” central não era ainda dada na ocasião, mas a potência de se tornar estava na demonstração, em Genipabu, da capacidade de ser desenrolado e aberto ao imprevisível – e, por representar o estar no mundo da malucada, corporificava um valor em termos etnográficos. Além dos desdobramentos já desenvolvidos anteriormente, gostaria de ponderar o quanto eu mesmo me misturava à produção daquele objeto neste jogo reflexivo: o “meu lugar”.

Ao lado destes vínculos variados que construíamos até ali, no ritmo dos “afetos ordinários”, a outra face da questão reflexiva, ou seja, das condições de possibilidade do compartilhar, é minha relativa proximidade com este universo que ficava latente desde o início do nosso encontro. Principalmente nas interações iniciais com Juan, percebo que eu projetava em mim algo do potencial de ‘valor etnográfico’ para a pesquisa reconhecido neste outro. Na busca de incorporar “o etnógrafo”, estava mobilizando conhecimentos pessoais e mais

instintivos que se aproximavam daquele estar no mundo que reconhecia nele. Não me era completamente alheio: as minhas experiências de viagens e de convivência com este universo informavam minha intuição de que Juan nos indicaria onde dormir, como também, o modo de interagir e o que esperar do *descortinar* de eventos. O ponto que gostaria de levantar é que minha biografia e personalidade tem grande relevância no processo de navegar tais situações e, deste modo, influi na pesquisa e na produção do conhecimento. Assim, proponho desenvolver a questão considerando os possíveis problemas de uma demasiada proximidade, e como isto conduz a ponderações sobre a antropologia praticada no mundo contemporâneo.

Observando os diferentes níveis de êxito de seus pares em estabelecer relações com os nativos durante seu período de campo na Indonésia, Moser (2008) defende que a noção de personalidade deveria estar articulada com a de posicionalidade, na medida em que a autora reconhece como disposições emocionais e habilidades sociais influem profundamente na relação com os informantes. A autora argumenta que o efeito de diferentes posições sociais de classe, raça e gênero na produção conhecimento vem sendo explorado há bastante tempo – a exemplo das autoras mencionadas sobre a crítica à representação acima e ainda outras (Haraway, 1998) –, mas que, ainda assim, haveria um “relativo silêncio de como a personalidade influi nestas situações” de campo (Moser, 2008: 385)<sup>114</sup>. Desde a minha experiência com a prática de caronas, fico intrigado com esta esquivia teórica de uma questão tão evidentemente importante, mas mencionada somente nos detalhes (Jackson, 2022; Jacobson, 1991: 7; Periano, 2014: 39). Definitivamente, pouco se aprofunda sobre o quanto disposições emocionais e traquejo individual nas interações são constitutivos não só das interações etnográficas, mas, em última instância, do próprio objeto, como argumenta Moser (2008). Por exemplo, apesar de ter colegas que se enquadrariam em categorias sociais das quais pertenço (branco, homem, *cis* e de origem de classe média), a abertura, o nível de timidez, a biografia e a disposição para se colocar num campo com novas

---

<sup>114</sup> Tradução minha: “However, it also demonstrates the relative silence on how personality influences such situations” (Moser, 2008: 385).

interações a cada carona, não é para todas as pessoas<sup>115</sup>. Além disso, como aponta Moser, a “limitação de listar tais posições desta forma é que tende a endereçar categorias e *questões importantes para análise acadêmica*, em vez daquelas *relevantes no trabalho de campo*” (Moser, 2008: 386 – *grifo meu*)<sup>116</sup>. Não pretendo recair em demasiado relativismo e estender muito este debate, que poderia abrir outros desdobramentos numa reflexão epistemológica<sup>117</sup>, mas frisar como a minha familiaridade manifesta pela experiência etnográfica, antes de tudo, serve para referenciar uma familiaridade relativa e generalizada: um ponto para medir distâncias.

Se naquilo que narrei fica evidente minha proximidade com o universo da malucada e com o próprio estilo de viagem, a minha descrição de situações, de formas de sentir e de pensar pode ter um efeito variado na recepção da leitora. Pode evocar algo excitante, impensável, irresponsável, familiar ou distante – e isso também depende da biografia particular. Há uma “parcialidade” de vínculo com o objeto que não se esgota em mim, ela só completa seu círculo de valor e de efetividade quando olhos percorrem estas linhas. Por isso, as diferentes valorações afetivas e morais que emergem instintivamente ao me acompanhar na experiência também fazem parte daquilo que produz o objeto. Podem soar como uma utopia infantil ou um gatilho de desejo pessoal; gerar indiferença ou ser visto como experiências relevantes num horizonte de crítica ao capitalismo. O ponto é que todos estes caminhos mentais, *meus* e *seus*, que emergem no passeio, importam na construção deste conhecimento. Todas as pessoas têm uma

---

<sup>115</sup> Durante discussões sobre campos de pesquisa numa aula, uma colega, fazendo campo com juventudes de extrema-direita, também remeteu a esta dimensão de personalidade. Refletimos como seu campo requeria uma calma, personalidade não-explosiva e certa etiqueta de vestimenta e porte. Ainda que de gêneros diferentes, nossas posições sociais e mesmo políticas não diferiam tanto, porém seria preciso poucos minutos de interação para entender como cada um de nós “combina” com nossos respectivos locais de campo.

<sup>116</sup> Tradução minha: “A limitation of listing such positions is that it tends to address the categories and issues important to academic analysis over those relevant in fieldwork.” (Moser, 2008: 386)

<sup>117</sup> A meu ver, não se trata tanto de pensar a influência das disposições pessoais ou mesmo habilidades intersubjetivas de maneira direta na relação com a produção de conhecimento. O problema talvez seja tornar estes elementos da personalidade obviados no processo de objetividade – deixar de fora do debate. O efeito destas diferenças pessoais na pesquisa e no conhecimento não é acidental. De certa maneira, não olhar para isso com profundidade pode ser visto com reminiscência do sonho positivista de objetividade absoluta. Levar a sério, como sugere Moser, pode enriquecer nossa compreensão do próprio caráter relativo do nosso conhecimento.

potencial opinião sobre *hippie*, conhecem alguém, inspira vontade, curiosidade ou absurdo. Talvez você saiba o que é o manguêio e conheça o significado de outros termos ênicos. Talvez você nunca tenha escutado a noção de maluca de estrada. Ainda assim, em todos os casos (sendo brasileiro), todos sabem algo sobre esses *hippies* artesãos de rua. Tendo em mente esta familiaridade relativa, pensar em termos da postura epistemológica de “estranhar o familiar” (Velho, 2012 [1978]: 124-6) pode não funcionar muito bem, pois inevitavelmente chegamos à questão: familiar para quem?

Debruçando-se sobre esta questão de “como se *conhece* quando se está em casa” (Strathern, 2014 [1987]: 133) e deliberadamente propondo “livrar” a noção de “medições impossíveis de graus de familiaridade” (Idem: 134)<sup>118</sup>, Strathern evidencia o papel da “audiência” que, ao reconhecer e efetivar o valor das ideias, provê o lastro de medida para dizer o que é “casa”. Assim, não se trata de uma familiaridade que está ligada à personalidade individual em relação a um campo de pesquisa específico (Ibidem: 135), mas de como o conhecimento gerado se relaciona com as bases ontológicas de onde parte a antropologia. Os apontamentos de Strathern sobre “audiência” enquanto o contexto de reconhecimento (de valor) das ideias são citados e desenvolvidos por Peirano (1998), mencionada logo acima. Na minha perspectiva, ambas as autoras estão enfatizando como familiaridade e reflexividade dizem respeito à epistemologia, doravante, envolve reconhecer o processo do conhecimento completo, tendo em mente o contexto de interpretação. Por conseguinte, efeitos práticos da personalidade na pesquisa (o quanto nos misturamos), a meu ver, é um tópico principalmente metodológico acerca de como nos “tornamos” – no campo e no texto – um elo entre o corpo de conhecimento da antropologia e a realidade empírica. Assim como o método, ela é um meio inescapável ao objetivo e, portanto, entrelaça-se na produção do objeto.

Para ilustrar seu argumento sobre reflexividade, Strathern olha para a função de mediação da escrita e para as diferentes posições na recepção da audiência antropológica “euro-americana” quando o corpo de conhecimento empírico é oriundo de contextos exóticos ou familiares. Em resumo, coloca que ao pesquisar uma alteridade radical usamos as nossas ferramentas conceituais

---

<sup>118</sup> Ver Velho (2012 [1978]: 126,128,131).

como meio de acesso e de representação de um universo distante ao público. Nossas alegorias de sociedade e cultura deliberadamente produzem pontes que revelam uma realidade desconhecida como inédita. Transações comerciais de colares e conchas entre as ilhas na Melanésia, rituais de redução de cabeças na Amazônia, canibalismo envolvido em processos de nomeação no litoral do que é hoje Brasil – retratos de humanidades fora da moldura da sociedade moderna capitalista. Como consequência, segundo a autora, ao tratar do exótico, “a etnógrafa torna-se *autora* em relação que estuda” (Idem, 148 - *grifo da autora*), uma especialista sobre um povo distante aos nossos olhos.

Por outro lado, quando o material etnográfico é referente ao familiar, aquilo que se apresenta no texto é recebido como uma nova perspectiva sobre algo relativamente já conhecido – e que pode agregar ao “autoconhecimento” sobre a nossa cultura. Somos convidados, por exemplo, a repensar sobre aqueles *hippies* que ficam vendendo artesanato na frente do centro de artes da universidade. A novidade é mais a originalidade do pensamento de alguém sobre uma realidade já reconhecida. Audiência antropológica e recorte do empírico são da mesma ‘cultura’ e ontologia, de maneira que a pesquisa inevitavelmente se depara, através do objeto, com “a base convencional do enquadramento analítico” (Strathern, 2014 [1987]; 152). E por isso, segundo Strathern, quando a antropóloga “trabalha em casa permanece uma *escritora*”, principalmente “(...) para seus colegas, o principal público leitor” (Ibidem: 149 – *grifos da autora*). Ao invés de um meio para revelar um desconhecido inédito, reforçando o lugar de autoria, a escrita, neste caso, é mais “um dispositivo” organizador de conhecimentos sobre mundos já revelados.

Estas voltas e saltos abstratos servem ao propósito de acomodar a pergunta sobre o que acontece com um conhecimento de tendências reflexivas – como a antropologia – quando pousa a sua atenção sobre um objeto que é definido e frequentemente se define pelo caráter crítico e, ao seu modo, reflexivo quanto aos fundamentos da “nossa” sociedade. A provocação de Strathern no texto é testar a suposição de que a pesquisa “em casa” se revestiria de alguma vantagem estratégica para ter “mais reflexividade”. Ao que conclui não se tratar de maior potência “autocrítica” em comparação ao conhecimento produzido sobre o exótico, mas ao escrutínio epistemológico/ontológico da base de



conhecimento, o “estratagema”, convocado pelo estudo do familiar. Se no caso da alteridade distante, *usamos* essa base comum (ferramentas conceituais e formas de pensamento) para agregar saber acerca de uma cultura em particular; quando estamos lidando com “casa”, o “que sucede é um relato *sobre* o estratagema. Os entendimentos do senso comum das pessoas sobre os papéis que elas exercem e sobre seu lugar na sociedade revelam-se eles mesmos inventados” (Strathern, 2014: 152). Levando a discussão de reflexividade para tais termos, a analogia com a malucada é direta. Este horizonte de vida na margem intencional é a materialização de uma diferença produzida no contraponto ao centro. Enquanto fenômeno social, opera sobre a arbitrariedade e desnaturalização do hegemônico. Neste sentido, ao invés da proximidade pessoal com o universo emergir como problema epistemológico da “reflexividade”, percebo como ponto de mediação pela experiência, na qual, assim como o método, nunca é neutra, e evidenciar sua parcialidade é um ato de política epistemológica.

O modelo forte de relação na antropologia, entre *nós* e *elas*, remete a um cenário etnográfico clássico e marcado por uma dinâmica de poder em torno do processo de produção de conhecimento difícil de contornar (Carvalho, 2001), mas que vem sendo “exorcizada” pela antropologia desde o início. A busca por ter mais “*honestidade*”<sup>119</sup> em representar o fenômeno da diferença atravessa a história e as rusgas disciplinares. Está na defesa de Bronislaw Malinowski (2018 [1922]) pela imersão em campo e na proposta de etnografia multisituada de George Marcus (1995) para dar conta da alta mobilidade do mundo contemporâneo. Ou ainda, nas viradas e viradas mais contemporâneas: a antropologia é movida pelo esforço em apreender melhor a diferença, mesmo que discordemos dos caminhos uns dos outros. Nesse sentido, nas próximas páginas, proponho uma experimentação reflexiva em torno da malucada. Entendendo que o “nós” e “elas”, em última instância, refere-se a “pontos de vista” e conhecimentos diferentes sobre determinadas realidades, proponho adicionar mais um termo a este binômio/dualismo para discriminar com mais precisão os vínculos parciais no processo de objetificar a malucada, construindo,

---

<sup>119</sup> Faço referência a Malinowski na introdução de *Os argonautas do pacífico ocidental* falando sobre necessidade de “relato honesto de todos os dados” empíricos na antropologia. Mas à frente, ele afirma que o esforço é para que “(...) magia do etnógrafo”, possa “evocar o verdadeiro espírito dos nativos” (Malinowski, 2018 [1922]: 59-60).

então, um exercício que, a meu ver, contribui também para pensar alteridade na sociedade contemporânea. Após um breve comentário teórico, irei mobilizar palavras de relevância tanto para malucas quanto para não-malucas com o objetivo de abranger três perspectivas. Assim, a partir de agora, por malucada, estarei me referindo às pessoas que conhecem e vivem aquela realidade, subjetivam o lugar. Ou seja, a *malucada conhece*. Por *hippies*, tomarei pela posição do meio, que pode não conhecer, mas *entende*, reconhece valores do espírito alternativo e os “traduz” para o centro. É o lugar ambíguo entre margem e centro, composto de várias posições no meio destes polos. Por fim, o terceiro termo nessa relação é o *careta*, referindo-se à posição daquele que não conhece e não entende. Faço a ressalva de que não se trata de algo incorporado às pessoas, ou ainda, que os três termos sejam suficientes para dar conta da dinâmica de alteridade. É uma provocação do pensamento, um esboço da pluralidade simbólica da relação de alteridade/diferença incitada pelo horizonte de vida da malucada.

### *Jogo da paralaxe: quantos somos?*

Paralaxe, de maneira simples, indica o fenômeno ótico que ocorre quando a mudança de posição do observador altera a aparência de um objeto e/ou sua relação com o fundo. Ou ainda: “[o] aparente deslocamento de um objeto visto por duas posições diferentes” (Oxford, 2023). Zizek, em *A Visão em Paralaxe*, acresce um sentido filosófico que contribui para inspirar o exercício sobre alteridades emergentes e sutis que tenho me esforçado para trazer na narrativa etnográfica e nas contribuições teóricas. Para este autor, a paralaxe passa a indicar como “a diferença observada não é simplesmente ‘subjetiva’, em razão do fato de que o mesmo objeto que existe ‘lá fora’ é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes” (Zizek, 2008[2006]: 32). Para além de um deslocamento de perspectiva, ela é vista como uma fissura irreconciliável na própria apreensão da realidade em sua parcialidade. Zizek se baseia no entendimento de como o materialismo não é uma simples inclusão de si na realidade objetiva – o que pressuporia a viabilidade da posição do “observador

externo capaz de perceber a realidade como um todo”. Para o autor, paralaxe é antes:

“(...) esse curto-circuito reflexivo, essa duplicação necessária de mim mesmo ao mesmo tempo fora e dentro de minha imagem, que dá testemunho da minha “existência material”. O materialismo significa que a realidade que vejo nunca é “inteira” – não porque grande parte dela me escapa, mas porque ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela” (Idem: 32)

Diante da densidade filosófica do debate de Zizek em torno desta relação entre sujeito e objeto, interessa destacar a ideia de que “a lacuna paraláctica” é parte do acesso à própria realidade. Arriscando-me mais uma vez a reduzir a complexidade de uma ideia ao simplificá-la para fins do meu argumento: a problemática do autor dialoga com a relação de conhecimento entre o empírico e o saber consolidado. Ainda na introdução, fala da “*paralaxe científica*” como “lacuna irreduzível entre a experiência fenomenal da realidade e sua descrição/explicação científica (...)” (Ibidem: 22)<sup>120</sup>. Assim, na linha com o que venho apresentando, para Zizek, o “sujeito” não é uma substância fixa, mas emerge de uma diferença de perspectivas, em última instância, irreconciliáveis. O que não significa inexistência de “acomodações” das perspectivas, mas elas sempre se constituem no trânsito. Voltando ao plano mais terreno da etnografia, e ponderando possíveis implicações da ideia do autor, podemos considerar como muitas pessoas que fizeram parte da etnografia não se viam “tão” parte da malucada, ainda que completamente inseridas nessa forma de reprodução material da vida – vivendo a pedra, a produção do artesanato, o horizonte de estrada e de autonomia. O ponto é que, mesmo ocasionalmente negando a identidade, as pessoas aceitavam e compreendiam o reconhecimento social deles e delas enquanto malucos, malucas e *hippies*. Num raciocínio semelhante, por muitas vezes fui tomado como o artesão da banca ou o *hippie* na estrada. Há

---

<sup>120</sup> Segue dizendo que o “apogeu” desta lacuna foi no “cognitivismo”, com seu esforço para oferecer uma descrição neurobiológica na “terceira pessoa” de nossa experiência em “primeira pessoa”.

lacunas entre a autoidentificação e a atribuição externa de um rótulo que revelam jogos de perspectivas.

A referência à paralaxe alude também ao esforço de produzir uma narrativa etnográfica em que as experiências de diferença qualifiquem o próximo e o distante pela possível indiferença, curiosidade, estranhamento, aversão ou medo. Como já venho argumentando, estas reações são também relações que compõem o lugar de alteridade da malucada. À luz da inspiração de Zizek, tais caminhos particulares e vieses inescapáveis na criação do contorno do outro ressoam nos pontos irreconciliáveis na lacuna paraláctica. Meu relato propositalmente explicita minhas impressões num nível mais íntimo como forma de evidenciar uma apreciação progressiva, sutil e intensiva sobre as diferenças. Assim, deixar esta “janela” subjetiva da minha experiência teve o objetivo de convidar também a participação da leitora às consequências reflexivas da etnografia. Aqui estou pensando no nível pré-reflexivo, ligado às condições de possibilidade do conhecimento, aquilo que Bourdieu considera “objetivação participante” (Bourdieu, 2003: 282)<sup>121</sup>. O contraste evidente com a ideia de observação participante proposto pelo autor tem a intenção de refinar a reflexão sobre a objetividade do conhecimento, pensando o lugar mais básico e imediato da pessoa no mundo. Mesmo tendo preocupações diferentes, assim como o argumento de Strathern, Bourdieu afirma que não se trata de pensar a pessoa em si pesquisando, mas “o mundo social que produziu tanto a antropóloga quanto a antropologia consciente ou inconsciente que ela (ou ele) engaja em sua prática antropológica” (Idem, 2003: 283).<sup>122</sup> O que interessa à análise, em poucas palavras, é como estas ideias mobilizam uma compreensão radical de que a percepção do “nativo” não tem acesso direto, precisa “incluir o ponto de vista da

---

<sup>121</sup> “Participant objectivation undertakes to explore not the ‘lived experience’ of the knowing subject but the social conditions of possibility – and therefore the effects and limits – of that experience and, more precisely, of the act of objectivation itself. It aims at objectivizing the subjective relation to the object which, far from leading to a relativistic and more-or-less anti-scientific subjectivism, is one of the conditions of genuine scientific objectivity” (Bourdieu, 2003: 282)

<sup>122</sup> Nota de distinção: Bourdieu está pensando numa discussão de atuação num “microcosmo” profissional. Porém, ainda que elenque ‘posicionalidades’ que podem ter um rebatimento estrutural (origem social, trajetória, religiosidade...) para ilustrar a variedade de perspectivas, ele está interessado no nível pré-reflexivo de objetivação mais inconsciente, assim tocando num lugar comum, parecido com o estratagema de Strathern.

pessoa que objetiva e dos interesses que ela pode ter na objetivação (especialmente quando se objetiva o próprio universo).” (Bourdieu, 2003: 284-5). O lugar ambíguo da malucada, como venho argumentando, remete a uma multiplicidade de formas de objetivar e convida a considerar limites no modelo reflexivo clássico da antropologia.

John Law, em seu livro *After method: mess in social science* (2004), já citado quando falávamos de alegoria, propõe a noção de *assemblage* (composição) para sugerir que os métodos de pesquisa não apenas descrevem as realidades, mas também as criam a partir da forma como as compomos. Entre as ferramentas analíticas para pensar a metodologia, acrescentando na autoconsciência desse caráter generativo<sup>123</sup> da teoria, ele sugere as ideias de “presença”, “ausência manifesta” e “outridade” (*otherness*) como forma de captar registros de diferença em relação a um objeto. Assim, seguindo sua provocação sobre o caráter performático do método, tomo a liberdade de pensar categorias para “bagunçar”<sup>124</sup> um pouco o modelo clássico de nós-eles na antropologia. Assim, vou articular tais ferramentas com as ideias de *malucada*, *hippies* e *careta* em busca de captar um registro mais sutil e intensivo das diferenças, e assim o afastando da imagem fronteira de alteridade radical. Além disso, também procuro chamar a atenção para o próprio ponto de vista de vocês. Um convite a colocar todos os participantes frente a frente – mesmo aqueles que tendem a ficar implícitos na poltrona de casa sob a luminária.

Malucada é a “presença”. O sentido estrito, marcado e forte do objeto. Se refere ao que está acessível e explicitamente destacado ou reconhecido na representação. Para o nosso experimento de modelagem reflexiva, podemos dizer que se refere a quem conhece a realidade. Na terminologia de Law, é tudo o que podemos articular diretamente ao objeto: representações, códigos de pertencimento, ambientes, práticas e materialidades. No campo, traduz-se em

---

<sup>123</sup> A escolha da palavra remete ao *Gens Manifest*, citado anteriormente. Gens é um radical com etimologia poderoso para as autoras, especialmente pelo caráter generativo (produtivo). “Gens is a capacious, flexible term that references our interest in the generative powers of capitalism and the inequalities these powers create. In this sense, we are particularly focused on the generative aspect of the term that is centrally concerned with the means and mechanisms—the very processes of generation—through which systems and socialities are made” (Bear et al. 2015: s/p).

<sup>124</sup> A informalidade é uma referência ao título da obra de Law: “*mess*”/bagunça

linha, alicate, fio, carona, ficar horas numa pedra, o manguieio, a estrada e a história da estrada.

*Hippie*, como já discutimos, é a categoria do meio e com considerável poder alegórico. Seu uso mais generalizado e banal demonstra como o sentido facilmente se dispersa de referenciais específicos e bem contornados para funcionar como adjetivo para qualquer coisa, para uma pessoa, uma comida, uma casa ou uma situação. Por isso, se *malucada* se refere à “presença”, *hippie* é a “ausência manifesta”, pois faz parte do campo de representação vinculado à malucada, mas o excede e se distancia da realização efetiva da vida do artesão maluco de estrada. Seguindo este uso conceitual que estou propondo, e pensando nas maneiras mais incorporadas deste ponto do meio, podemos pensar que *hippie* abrange uma variedade de outras designações: alternativos, bicho grilo, nativos, *hipsters* e outras figuras que expressam não serem nem malucas de verdade, nem tampouco *caretas*.

Entre a malucada, *hippie* pode significar muito. Primeiro, é útil para falar de si com as pessoas mais distantes. Alguns se dizem *hippies*, outros acham que maluco é maluco, e *hippie* é *hippie*. E ainda há quem não esteja nem aí pra isso. A verdade é que a categoria ganha valor contextualmente. Um dos usos mais intuitivos é para designar viajantes que, de alguma forma, mimetizam esteticamente, mas não são autênticos. Os “*hippies* são os ‘bichos coloridos’, enquanto que os malucos, em geral, estão sempre mais rotos e sujos” (Leitão, 2014: 53 – *grifo meu*). Porém, ainda assim, amigos malucos me falavam: “vamos ali falar com os *hippie*”, para se referir às pessoas na pedra e sem tom pejorativo de falta de autenticidade. Tem valores contextuais e ambíguos de forma mais evidente. Certa vez, tomando café da manhã na roça, Sabo deu uma definição mais ou menos assim: “Rasta, pra mim, *hippie* viaja e trabalha com várias coisas dependendo do local, fazendo pão, atendendo de garçom, roçando terreno ou com arte mesmo. Maluco *trampa* com artesanatos específicos”. Assim, haveria, para ele, em comum entre *hippies* e malucada, o ímpeto da estrada, ao passo que a distinção advém da forma de efetivar. Esta é, sem dúvida, a definição mais inequívoca da malucada: faz *trampo* de maluco.

Para ilustrar etnograficamente a “ambiguidade produtiva” (Wagner, 2009)<sup>125</sup> neste experimento reflexivo, vou pensar numa situação da minha vida acadêmica. Numa das seleções de doutorado que realizei, um dos avaliadores, após minha apresentação oral, mencionou a tendência na antropologia contemporânea dos nativos “do passado” agora estarem pesquisando suas próprias culturas. Na sequência, questionou-me se eu seria um nativo. Num tom descontraído, respondi que, apesar de ter amigos e proximidade com o universo, nunca tinha ganho dinheiro com artesanato ou vivido na estrada integralmente, portanto, nunca tinha assumido essa forma de estar no mundo – já entendia desde aí que o trabalho com artesanato era a linha de corte mais objetiva para definir quem é e quem não é. Porém, minha resposta não pareceu satisfatória, haja visto que, ao fim da entrevista, o questionamento voltou por outros caminhos. O mesmo professor, a despeito do eminente esgotamento do limite de tempo da entrevista, disse que não tinha entendido como eu iria “cercar” o objeto empírico, mesmo depois do projeto e das minhas respostas reforçarem essa ideia de trabalho com o artesanato enquanto baliza – a sua forma de reprodução material. A questão é que para o meu amigo Sabo, mencionado acima distinguindo *hippie* de maluca, tal qual para outras pessoas da malucada que conheci, precisava de pouca interação para não haver dúvidas: eu não era nativo. No máximo, um *hipster* interessado.

De imediato, o ocorrido na entrevista me gerou uma leve indignação por, num primeiro olhar, soar como um desmerecimento ou redução de valor da importância do trabalho para delimitar uma expressão de diferença. Para mim, o professor voltar e insistir na questão parecia, em certo sentido, “negar a possibilidade de uma política ontológica explícita” (Law, 2004: 137) da própria malucada na sua afirmação material e produtiva. É exatamente por não considerar a dimensão de autoafirmação ligada à atividade criativa como elemento distintivo da alteridade, que a fronteira entre mim e a malucada fica borrada com mais facilidade. “Você é um nativo?”. Neste momento, nesta

---

<sup>125</sup> Aqui estou assumindo certa liberdade com o uso da ideia, mas galgado no alinhamento sobre as formas de objetivação ‘cultural’ para pensar a reflexividade, o que interpreto estar na raiz de *Invenção da Cultura*. Além disso, vejo inspirações indiretas do experimento em obras mais recentes de Wagner que fiz leituras superficiais, sobre “sujeito holográfico” e certa visão sobre o objeto da antropologia (2001); e do texto do *Antropologia do Coiote*, que é escrita em forma de diálogo (o autor e o cooite-trickster) sobre reflexividade (2010).

ilustração, o professor ocupa a posição de careta, distante e alheio ao entendimento das lógicas “internas”.

Porém, com o passar do tempo, a indignação abriu espaço para o efeito provocativo e pedagógico que me levou a aprofundar estas questões. Hoje percebo como este fluxo de afetação foi causado por estarmos numa tensão entre sistemas de valores e nos referindo a audiências diferentes. Enquanto era importante, na minha posição, defender a distinção de que maluco é quem trabalha com artesanatos específicos, e que isso era uma distinção desse grupo, algo deles que me permitia construir uma proposta de pesquisa; o professor, por sua vez, desloca o olhar para implicações neste “estratagema” acadêmico da produção desse lugar social de diferença ambíguo, que mistura a imagem alegórica do *hippie* e a materialidade da malucada. Para além destas categorias e de seus valores contextuais, percebo como a situação da entrevista fala indiretamente do interesse prioritário da antropologia por começar com registros de diferenças diacríticas, definindo um grupo específico, como os conceitos de estilo de vida e identidade. Minha intuição epistemológica, num desvio proposital, era partir dos atos (viajar, manguear, expor, etc.) produtivos da vida para compor a malucada numa diferença construída na prática. O objetivo da ilustração era expressar a mistura inerente do fenômeno ao mundo e que está imbricada em diferentes visões de familiar ou exótico aos olhos não-malucos. Ou melhor, após nosso último refinamento, podemos dizer que para *hippies* e caretas, a malucada representa “encaixes” com a sociedade que geram menor ou maior estranheza e importância. Seu lugar na “sociedade capitalista-moderna-urbana” emerge com relevâncias e méritos variados, dependendo da perspectiva.

As categorias sempre deslizam e assumem valores contextualmente, como lembravam Strathern e Peirano alguns parágrafos acima. Essa anedota da vida acadêmica ajuda a revelar esse outro produzido não só na diferenciação explícita, mas também nas operações seletivas do que tornar visível e invisível na interação. Na sequência daquela situação com o Sabo definindo *hippies*, me tomou por exemplo que seria, alguém “que já veio pra cá outras vezes e roçou terreno, fez bico em bar, tudo para poder continuar um pouco mais na viagem”. Deste modo, é inegável que o professor tinha mais razão do que eu poderia



assumir no momento. Em termos antropológicos, convoca ao debate a temática que discutíamos na seção anterior sobre personalidade/pessoalidade na pesquisa.

Mas seguindo com as funções e posições no jogo reflexivo sobre a malucada, careta, assim como *hippie*, é uma categoria de uso adjetivo e acusativo. Ainda que não carregue o mesmo *status* ou floreio simbólico, tem profundidade histórica na cultura alternativa no Brasil e no uso comum da linguagem. Ventania, cantor ícone entre a malucada, morador de São Tomé das Letras, chama o próprio diabo de “careta” na música *Viajando Viajando* (2000) quando descobre que ele não “fumava um”. Este sentido é o mais óbvio e trivial de careta, relativo ao não uso de drogas. Além disso, se no universo da malucada normalmente é utilizado negativamente para se referir a quem não entende sua perspectiva, em outros contextos pode até estimular um *valor* positivo de quem fica longe de drogas – como aquele tio ou pai contando de suas aventuras de jovem, sempre reafirmando que “era careta”. Mas há uma expansão necessária deste sentido, já que entre a malucada, por exemplo, há quem não fume, não beba e, ainda assim, o rótulo de careta não se sustenta. Outra referência musical pode ajudar a expandir esse sentido. Raul Seixas, na canção *Pedro* (1976), narra uma amizade antiga com um amigo que “*vai para o seu trabalho todo dia; sem saber se é bom ou se é ruim*”. ‘Veste terno e se queixa da solidão’. A canção, em certo trecho, pede para relembrar “*[d]aqueles velhos dias quando os dois pensavam sobre o mundo*”, e conclui: “*Hoje eu te chamo de careta; E você me chama vagabundo*”. O contraste da narrativa apela para uma esfera mais ampla que o simples uso de drogas: é uma forma de ver o mundo. Como quem diz, ‘um dia você foi assim, amigo, agora mudou’. Por isso, Pedro está neste lugar de “outridade” (Law, 2014) do careta, que se afasta da lógica particular.

De nenhuma maneira vejo tais categorias como absolutas ou vinculadas a identidades fixas e pessoas específicas. Esta tríade é, antes de tudo, um experimento reflexivo que intenta captar esta multiplicidade de perspectivas produzindo a malucada enquanto diferença no mundo contemporâneo. A chave interpretativa de Law em torno das ferramentas de “presença”, “ausência manifesta” e “outridade”, integra seu argumento metodológico acerca do potencial performático de categorias e modelos. A partir da seleção categórica,

que visibiliza e invisibiliza aspectos de um determinado objeto, mais do que representar, sugere que criamos uma realidade parcial. A proposta reflete um interesse político-epistemológico do autor, na medida em que *os regimes de visibilidade* – do que é incluso ou não; do que é diferente ou indistinto; do que é reconhecido ou mascarado – evidência exercícios de poderes numa gama ainda maior de contextos, não só na ciência (Haraway, 1995; Fabian, 2013[1983]), mas nas modelagens infraestruturais (Larkin, 2012; Star, 1999) e no alcance ou na restrição de políticas públicas – a “legibilidade” do Estado (Scoot, 1998: Schuch, 2015). Nesse sentido, a partir da dinâmica de quem é *hippie* ou maluco, podemos reconhecer tal operação de seleção no *valor* social contextual da malucada, disputado com evidência no campo das moralidades. E a ideia de “lacuna paraláctica” de Žižek funciona, então, como lembrete de como esta parcialidade fundamental na apreensão da realidade “dá testemunho da existência material.”

A prática do mangueio é uma ótima expressão desta paralaxe, a começar pelo próprio conhecimento social desigual sobre o sentido da palavra. Frequentemente, num mesmo grupo em diferentes contextos, há pessoas que sabem e aquelas que não sabem seu significado. Há quem conheça o sentido de mangueio da malucada, há quem conheça também outros referenciais. Mais do que somente o uso restrito ao universo da malucada, mangueio parece refletir uma postura ou atitude ligada a margens.

#### 4. Botando em prática: Mangueio

*Duas coisas bem distintas  
Uma é o preço, outra é o valor  
Quem não entende a diferença  
Pouco saberá do amor  
Da vida, da dor, da glória  
E tampouco dessa história  
Memória de cantador*

*(El Efecto, O encontro de Lampião e Eike Batista. 2012)*

##### *Variações do mangueio*

Mais representativa da efetivação do horizonte de vida da malucada do que o artesanato em si é a realização do mangueio no processo de comercialização. Uma pessoa habilidosa no mangueio, sabendo o básico de entortar arame, chega mais longe do que alguém com artesanatos lindos mas que não mangueia. A melhor ilustração disso está naquele maluco circulando com um alicate na mão e um rolo de fio de cobre embaixo do braço, que aborda as pessoas e começa a fazer um anel enquanto conversa. No fim da demonstração, pede uma contribuição. É a forma pura do mangueio da malucada: faz acontecer no movimento, com o simples, cria na hora e está *ativamente construindo o contexto de venda*. Enquanto modelo, contrasta com a situação da pedra em que as pessoas interessadas se aproximam ou são atraídas voluntariamente. Mas, ainda assim, dentre as abordagens na pedra, há aquelas mais e menos ativas em relação aos transeuntes. No contexto de São Jorge, normalmente era o sinal de interesse com o olhar do cliente o que motivava uma interação começando com algo como: ‘Boa noite, fica à vontade’, ‘tudo artesanatos que eu fiz’ ou ‘se interessou em alguma coisa?’ Mas, a tendência por abordagens mais ativas era visível em algumas pessoas e em momentos de movimento e euforia. Naqueles dias de julho em São Jorge, lembro de Adão fechando várias vendas ao se posicionar na frente da banca e perguntar às pessoas que passavam se elas gostavam de arte para, em seguida, pedir minutos de atenção para apreciarem as dele. Sem compromisso. Sempre muito irreverente e respeitoso.

Nesse sentido, ainda que não seja uma opinião unânime a de que o manguieio vale quando se está atrás de uma banca, em vista de pensar uma prática da malucada com princípios formais para a reflexão, vou considerar por *manguieio o caráter ativo na produção do contexto relacional da venda*. Meu objetivo neste capítulo é explorar etnograficamente esta prática enquanto uma parte do trabalho da malucada, reconhecendo, no momento da venda, a presença de um feixe de relações na efetivação do valor pela peça. Alçada à mercadoria, esta reflete a relação da artesã consigo e a sua potência criativa numa interação com outras pessoas não-malucas que, por sua vez, representam a “sociedade”, a audiência reconhecendo valores (convertidos em dinheiro) destas pessoas e seus trabalhos. Em última instância, a venda e o manguieio são os meios de efetivar a reprodução material e, como tal, evidenciam o engajamento da malucada num todo maior através de circuitos de economia ordinária.

Entretanto, antes de imergir neste sentido restrito à prática da malucada, é preciso reconhecer ambiguidades fundamentais expandindo o uso do termo. Manguieio também é usado para pedir alguma coisa. Entre a malucada da vila, por exemplo, presenciei uma chamada de atenção coletiva ao Krishna pra “não ficar manguieando” os nativos. Ele tinha pedido marmita para uma moça que passava e, no dia seguinte, ela trouxe uma marmita como prometido, mas Krishna não estava ali no momento. De qualquer modo, a situação aproxima manguieio da ideia de mendigar, por isso usada também por moradores de rua (Neves & Holanda, 2018). Além destes, a palavra é ainda mobilizada no contexto contemporâneo para se referir a pequenos furtos em mercados. Não qualquer roubo, manguiear nesta acepção é justificado numa crítica às estruturas desiguais “do sistema” e “do capitalismo” que determinam as (in)capacidades de consumo. Por isso, como princípio, deve ser realizado em grandes mercados, onde reconhecemos a imagem do “sistema” no anonimato do conglomerado. Publicado pelo coletivo anarquista espanhol, *O Livro Vermelho Yomango*<sup>126</sup>, uma cartilha de condutas do manguieio é uma boa referência para entender esse sentido. Ao mesmo tempo em que “ensinam” como fugir de câmeras, esconder produtos nas roupas, técnicas para retirar lacres magnéticos, tratam do contexto de capitalismo tardio em que “as diferenças, os estilos de vida alternativos” e as

<sup>126</sup> <https://we.riseup.net/assets/403980/Livro+vermelho+do+yomango.pdf>

identidades foram apropriados pela máquina gluttona de acumulação de capital (Yomango, s/d: 26). Neste cenário de cerceamento econômico da liberdade subjetiva e criativa, advogam por estes atos de “Sabotagens Divertidas Contra o Capital”, como definem o manguêio:

Trata-se de inventar novos gestos que, ao se repetirem, abram novos mundos habitáveis: “comprar” é um exercício passivo, chato, alienante, um ato socialmente pré-determinado. “Mangar” pode não ser apenas um ato de sabotagem com o qual se consegue os ingredientes para o almoço, pode ser também uma prática criativa e excitante. (Yomango, p. 27).

Um amigo que trabalhava com sistemas de informação disse que tal ocorrência de furtos em mercados gera um “estoque fantasma”: o sistema informa que o item está lá, porém não há nada na prateleira. Como tudo é automatizado, até o pedido de reposição do estoque, o ato acaba gerando um erro e pequeno “colapso” (Star, 1999) no funcionamento do sistema. Um efeito parecido, ainda que numa esfera mais elusiva, poderia ser pensado com as trocas comerciais informais de moradores de rua e malucada, já que aquele ‘destino’ do dinheiro não pode ser planejado e previsto numa economia de mercado.

Ainda que as três práticas de manguêio sejam ações diferentes, vender (ativamente), pedir/mendigar e furtar, elas encontram convergência enquanto formas marginais de intervir nos circuitos econômicos, pois tendem a desviar ou perverter seus princípios de previsibilidade, legalidade e capacidade de governo (Foucault, 2012). São atos que desafiam o cálculo utilitário, que fogem da regra, às vezes, e sempre do controle da receita. Ademais, a dissimulação e/ou a esquiva frente à lógica formal de funcionamento das trocas no capitalismo (estruturas ideológicas e disjunções materiais), as três ações associadas ao manguêio, tomadas no conjunto, revelam também as operações de visibilidade ou invisibilidade que discutimos acima, mas agora ocorrendo no decorrer destas atividades que efetivam e convertem valor. Porém, há uma oposição fundamental entre manguêar assumindo/estando na posição de centro ou margem: enquanto a malucada ou os moradores de rua se tornam *visíveis na interação a partir de*

*sua diferença*, pois precisam contar sua história, mostrar seu trabalho e “botar a cara”, como me falava Tia Kalina sobre estar atrás do pano; já quem mangueia no mercado almeja passar a imagem do “consumidor padrão”,<sup>127</sup> *tornando-se invisível a partir da indiferença* do sistema: é mais um bipe, uma cliente, um número.

Se generalizarmos o esquema pensando o mangueio como formas de agir ‘pervertendo’ as lógicas ‘corretas’ do capitalismo, temos uma imagem de diferentes percursos dentre classes e posições para realizar isso. Estando na margem, é preciso criar personagem, narrativa e se exibir com alguma novidade, nem que seja na piada para o dono do carro antes de pedir a esmola. Contudo, perverter o capitalismo performando o consumidor padrão é representar um tanto do que já se é. Expandido o raciocínio, podemos ainda considerar como capitalismo e Estado moderno, mesmo insistindo na regra e nos princípios formais para se construir, sempre deixam brechas de dissimulação. O ponto é que, diferente daqueles mais abaixo na estrutura, os ricos e inseridos só precisam ser eles mesmos e se esconderem nos dispositivos de impessoalidade para abusar e se valer dos limites – sonegar impostos e não pagar multas é muito mais fácil para rico. Como sugere Vailati, atento aos regimes de visibilidade e poder ao pensar a temática das elites:

“Obviamente nem todos os muros são de concreto, e, em muitos casos, aqueles que protegem a esfera de sujeitos mais ricos em termos absolutos são invisíveis. Não inexistentes, porque a presença deles é evidentemente perceptível, mas não através de um olhar direto” (Vailati, 2024: 21)

Retomando a apreciação da multiplicidade de sentidos em mangueio, a extensão não termina aí. No Ceará, por exemplo, *mangar* é fazer chacota, brincar ou caçoar de alguém, num tom jocoso e, em muitos casos, afetuoso. E a definição mais original, e que traz um espírito que congrega as diversas acepções numa

---

<sup>127</sup> Ainda nos ensaios para realizar a pesquisa de doutorado, junto ao Dr. Jorge Garcia de Holanda, que pesquisou moradores de rua em Fortaleza, no Ceará, fizemos uma reflexão sobre estas três formas de mangueio e entrevistamos pessoas que realizam esses furtos em mercados. Ainda que elas objetivassem posturas contrárias (ficar calado e sem interagir com a pessoa no caixa; ou performar impaciência e agitar a pessoas no caixa, “como uma madame”), almejam a “fachada” (Goffman, 1975 [1956]: 29; 117) do consumidor padrão.

ilustração de movimento, veio de um maluco em Canoa Quebrada. Disse que o termo vinha de mangue, mais especificamente, do ato de ficar ali, à espreita, para pegar o caranguejo. A atenção ao ambiente, a habilidade precisa e o ecossistema marginal ilustram bem.

Apesar da aparente disparidade, as origens etimológicas de mangueio refletem a multiplicidade e a ambiguidade do conjunto de usos contemporâneos do termo. A referência mais antiga é grega, *mágganos* (μάγγανος),<sup>128</sup> referindo-se tanto a um sentido concreto associado a engenhocas mecânicas, como a roldana e o pino, quanto a um sentido figurado de engano, astúcia ou feitiço. A conotação comercial surge na derivação latina de *mango*, ‘alguém que maquila as suas mercadorias’, ‘traficante de escravos’ e também “polidor de pedras preciosas”<sup>129</sup>. Ao que parece, seguindo nesta raiz, a partir de influências de culturas ciganas na região ibérica, derivou-se o verbo *mangar* em: “pedir, mendigar, pedir dinheiro emprestado”,<sup>130</sup> ou “enganar e roubar”<sup>131</sup>. Outra acepção, ainda remetendo à passagem do grego para o latim, é *manganum*, que significa “máquina de guerra”<sup>132</sup>, como uma catapulta (*manganel*) – um objeto que podemos pensar sintetizando as acepções gregas iniciais: uma engenhoca que faz uma magia ou que incorpora alguma astúcia humana. Foi uma surpresa me deparar com essa indicação indireta ao conceito de “máquina de guerra”, de Deleuze e Guattari. Na gramática destes autores, o termo vai além da conotação bélica, refere-se à forma de pensamento, ação e organização nascida fora do “Aparelho de Estado”, própria do devir nômade que cria seus próprios contextos num *espaço liso* em oposição ao *espaço estriado*, onde estão regras, hierarquias e fronteiras. A função da *Máquina de guerra* é produzir linhas de fuga. Lida com velocidades e intensidades, deslocando e multiplicando as possibilidades de existência. Contudo, está em constante perigo de *captura* pelos ímpetus do

<sup>128</sup> *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Pierre Chantraine, Édition Klincksieck. Paris: 1968: 671-2.

<sup>129</sup> Dicionário do Latim Essencial. Plural é *mangonis*.

<sup>130</sup> Dicionário da Real Academia Española.

<sup>131</sup> Esta acepção ligada a pedir dinheiro emprestado, segundo o dicionário da Real Academia Española, é utilizada na Argentina e no Uruguai. Há também uma interessante associação com *mancare* (falta, estar incompleto, manco) – uma carência. Outra referência é *manus*, mão no *latim* coloquial. E ainda sugeriria mandinga do nosso português brasileiro como possivelmente dialogando com estas origens.

<sup>132</sup> *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Pierre Chantraine, Édition Klincksieck. Paris: 1968: 671

*Aparelho de Estado*, o qual procura fixar, controlar, destruir ou regular a *Máquina de Guerra*, transformando-a em algo útil para si. Seja uma apropriação das armas e técnicas de guerra nômades, seja das lógicas burocráticas ou mercantis.

O contive etimológico faz muito sentido. Se pensássemos em termos de um “devir maluca de estrada” como uma expressão contemporânea de um ímpeto nômade, o mangueio seria a “máquina guerra” que, com suas formas de operar, garante a longevidade deste horizonte de vida pela maneira como este se “encaixa” no sistema de valores do capitalismo. Ele tende a iluminar aspectos e faces da dimensão econômica das trocas e da circulação que são desconsiderados na experiência comercial cotidiana, que escapam aos fundamentos de um sujeito de ação racional na economia-política: o caráter pessoalizado, diferencial e localizado na produção de valor. Antes de tomar como problemática a abrangência do termo, talvez a multiplicidade represente variantes de uma fundação mitológica sobre as trocas econômicas nas sociedades humanas, em que intercâmbio de objetos e bens “utilitários” se misturam à expressão retórica, ao prestígio, ao fetichismo, à magia e à enganação.

### *Fetichismo e valor*

Ainda que o mangueio da malucada venha sendo uma presença empírica constante na minha narrativa, refletindo sua importância objetiva para a malucada, está pendente uma contextualização em contornos econômicos, afinal, trata-se de uma transação comercial. Imagino que seja óbvia ao leitor a compreensão de que o mangueio é mais do que só uma troca de um objeto por dinheiro. Está relacionado à forma de estar no mundo, a uma postura flexível, ao mesmo tempo que intencional, frente ao *descortinar* dos acontecimentos. Começar a tese com o mangueio na praia, que desencadeou a relação com Juan, Rosa e David, não foi ocasional. Amplifica o que me parece fundamental da prática para a malucada: de que o ato comercial contém potências relacionais para além da troca entre indivíduos guiados por utilidades precisas; e que, além disso, o valor efetivado (o valor-uso da teoria marxista, a conversão em dinheiro) está atrelado a estas potências relacionais e humanas – seja as que expõem e



abrem o objeto em sua criação, seja aquelas que vão além do objeto. Em certo sentido, expressa uma autoconsciência de como o valor se efetiva em preço. Antes de adentrar nesta fase de circulação e venda a partir do material etnográfico, proponho um olhar mais global do ciclo produtivo, ao passo que estabelecemos um léxico analítico e comparativo.

Considerando a manufatura da peça em si, destaca-se por ser uma atividade de trabalho que vai na contramão do princípio de alienação e “estranheza” do produtor com o objeto no capitalismo, já que a identificação de quem despende a sua energia criativa está em evidência durante todo o processo. Observando o fazer artesanal, logo notamos a dedicação imaginativa no desenho, no planejamento de cores e na escolha de materiais. Na realização, a atenção imersiva na atividade, com a precisão na batida do martelo, na minúcia do nó, do corte e da forma de fixar a pedra realçando o rutilado de ferro dentro do quartzo. Ou ainda, a preocupação com o detalhe da semente se conectando com o metal no bracelete. Enfim, é um empenho que envolve a pessoa por completo. Entusiasmante para a maioria. A peça é uma manifestação materializada para o reconhecimento da *sua* criatividade, o *seu trampo*.

Acompanhando o cotidiano na roça com Sabo e Gabriel, alternando entre o artesanato, produzindo e expondo, e o trabalho em suas casas e terreno, a comparação com o contexto de vida acadêmica, o meu e de tantas outras pessoas ao meu redor, era inevitável. A ração e o remédio para as galinhas, cuidados com a bomba de água, baterias e placas de energia solar, manutenção do banheiro seco: a escolha de vida requer cuidado com aspectos “infraestruturais” que são automatizados numa rotina urbana e morando num apartamento (Graham & Marvin, 2001). Meu amigos da roça manifestavam desejo por ter mais conforto, como banheiros para cada casa, mais capacidade energética para poder ter geladeira, como também, acesso a uma internet de qualidade. Tendo o dinheiro, vão realizando melhorias, comprando canos, telhas, caixas d’água e, quando necessário, contratando mão de obra. Ainda assim, constatava expressões de satisfação e realização pessoal ao coletarem o ovo e o aipim da roça, ao ver a casa que eles estão construindo e a peça artesanal que produzem para ser vendida. Com este lampejo de integralidade entre tempo de trabalho para a pedra e tempo para a manutenção da vida no ambiente em que moram, foi inescapável não

remeter às leituras de Karl Marx que vinha fazendo. Pensava na imagem de humanidade que propõe como uma espécie de “naturalismo realizado” pelas “formas naturais, vitais” manifestas em suas “pulsões” (Marx, 2010 [1844/1932]: 127) no processos de criar e moldar a matéria do mundo – na objetificação da realidade. Das poucas obras que levei na *Jigi*, foi uma certa surpresa retomar Marx autonomamente, fora de disciplinas, e encontrar uma linguagem vitalista, e até mesmo “antropológica”, para falar desta essência dialética da atividade humana que compõe sua importante noção de trabalho. Se o engajamento na esfera economica-produtiva (fazer dinheiro) é um dos eixos de crítica do desengajamento no capitalismo no horizonte de vida da malucada, cabe seguir uma linha que pensa criticamente o trabalho no capitalismo para enquadrarmos o mangueio.

Retomando esta ideia central da potência da atividade humana na dialética de Marx, especialmente nos *Manuscritos Filosóficos Econômicos* (2010 [1844/1932]), percebi com mais nitidez que seu debate era uma conversa direta com a noção de “natureza humana” da economia política clássica, de um “contrato” racional, voluntário e guiado pela utilidade simples – princípios ideológicos de base na sociedade de mercado na qual vivemos. Na compreensão marxista, há mais do que objetos nas circulações comerciais: a “força vital” humana está presente, mesmo que mascarada. Não à toa, durante a leitura, surgiram muitas associações inesperadas com o *Ensaio da Dádiva*, de Marcel Mauss (2017 [1950/1925]), afinal, estes mesmos princípios de sujeito econômico estão nas motivações de sua obra. Logo no começo, notamos sua intenção: “contratos”, regimes de valor, dimensão jurídica, voluntariedade na troca e toda uma linguagem econômica que direciona o debate. Defende que, considerar nosso modelo de mercado como oriundo de uma “economia natural”, de uma imagem de troca indivíduo-indivíduo, não se sustenta no material etnográfico, pois o que sempre se vê é o intercâmbio entre coletivos, “pessoas morais” (Mauss, 2017 [1950/1925]: 196-7). Ao fim, aponta sua reflexividade crítica diretamente para a planificação das relações sociais na racionalidade utilitarista, que desconsidera a densidade de sentido presente nas relações de troca e, conseqüentemente, exhibe noções estreitas de riqueza. Foi “muito recentemente [que] fizeram do homem um animal econômico” (Idem: 322),

reduzido à ideia de trocar e trocar por dinheiro e acúmulo de bens. Já durante minhas leituras para a escrita desta tese, descobri que o vínculo entre os projetos intelectuais de Marx e Mauss, que eu estava instintivamente tateando, tinha sido desenvolvido por Graeber (2001), demonstrando como estes autores convergem numa preocupação sobre como o valor das coisas se torna efetivo, como ele emerge, para além de um sistema econômico ou outro. Para Graeber, ambos pleiteiam uma teoria geral sobre as trocas.

Ainda que em relação ao robusto esquema teórico de Marx, a obra de Mauss seja limitada para pensar uma teoria mais geral do valor, seu pensamento influenciou outros projetos intelectuais que seguiram temas e estilos de reflexividade. Dummont (1993 [1983]), por exemplo, pensou as origens do individualismo moderno, desta “pessoa moral” na nossa sociedade, em comparação com outras organizações sociais de tendências mais holistas. Outra herança teórica do projeto maussiano, que, a meu ver, traz ferramentas conceituais mais precisas para a reflexão etnográfica sobre o manguêio, advém das “etnografias da criatividade” na Melanésia, que propõem operações de regimes de visibilidade, obscurecimento e mascaramento no processo de produção social e efetivação de valor. Strathern, a principal expoente desta linha de pensamento na antropologia, elabora como “posses”, fruto do trabalho individual, como os porcos entre os *Hagen*, são socializados e trocados em processos nos quais aspectos que compõem este objeto vão sendo visibilizados ou ofuscados – a força de trabalho doméstico, o potencial prestígio a partir da circulação dele, outros vínculos sociais, enfim, a sua composição múltipla (Strathern, 2006 [1988]). Em razão disso, justifica-se a importância dos rituais enquanto situações paradigmáticas de conversão de valores que efetivam mudanças de *status* de objetos e pessoas.

Mas, o ponto de maior interesse que proponho retermos é como tal compreensão aprofunda o argumento maussiano de que pessoas e coisas são “produzidas” simultaneamente – o que não está distante da visão marxista<sup>133</sup> de

---

<sup>133</sup> Sobre a efetivação do homem na criação: “Ele cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esse objetos, por que é, desde a origem, natureza. No ato de assentar não baixa, pois, de sua ‘pura atividade’ a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo” (Marx, 2010 [1844/1932]: 126-7 – *grifo do autor*).

trabalho e mercadoria, como vou argumentar. Porém, dependendo do regime ideológico, da lente de objetivação, pessoas e coisas são percebidas como parte *intencional*, ou como *consequência* do processo. Para os *Hagen*, como afirma Strathern, “itens de riqueza – *tanto porcos como conchas* – referem-se, pois, ao mesmo tempo, a fontes de força dadas, ancestrais, relacionadas à terra, e aos esforços e à criatividade das pessoas, sua própria eficácia” (Strathern, 2014[1984]: 125 – *grifo da autora*). Conchas e porcos resguardam valores sociais (coletivos) que são efetivados ou “realizados” circulando na esfera pública. Assim, quando trocados, conchas e porcos parecem estar “produzindo” relações ao visibilizar os vínculos sociais que estavam “escondidos”, em potência. Por isso, *os objetos parecem estar a serviço de criar e recriar os laços da “sociedade”*. Roy Wagner, também etnógrafo nesta mesma região, afinado com o pensamento de Strathern, apresenta um contraste reflexivo muito explicativo desta lógica. Provocando o leitor a pensar sobre “antropologia reversa”, relata que os *Darib* e outros povos nativos da Melanésia viam os europeus cultuando a “carga”. Wagner coloca a noção numa analogia com cultura, como o referente conceitual dos *Darib* para “objetificar” e mediar o entendimento sobre “o outro” euro-americano. “‘Carga’ é praticamente uma paródia, uma redução das noções ocidentais de lucro, trabalho assalariado e produção pela produção aos termos da sociedade tribal” (Wagner, 2009 [1975]: 100)<sup>134</sup>. Na analogia que estou construindo, a ideia ilustra, do ponto de vista de uma alteridade distante, algo óbvio para nós: que *a sociedade é que está a serviço de produzir objetos*, não o contrário, como as conchas e os porcos entre dos *Hagen*. Nossas mercadorias tendem (ideologicamente) a se apresentar com um valor em si, e as trocas, sem grande cerimônia: só dinheiro e troco, quando tem.

Em vista de trazer esta lógica de produção simultânea de pessoas e coisas para o cenário comercial da nossa sociedade, no qual o manguêio da malucada está inscrito, o conceito de fetichismo da mercadoria em Marx pode auxiliar a avançar neste tópico. Ademais, é significativo em si para pensar o manguêio, pois é algo que se explicita na venda e na circulação, no valor de troca. Refere-se à

---

<sup>134</sup> Reforçando esta questão da “reversibilidade” em Wagner com esta ideia: “A carga é de fato um antissímbolo da “cultura: ela metaforiza as ordens estéreis da técnica e da produção autossatisfatória como vida e relação humana, assim como a “cultura” faz o inverso” (Wagner, 2009 [1975]: 100).

relação entre pessoa e objeto. Na sua elaboração mais direta, o fetichismo da mercadoria, para Marx, é o fato do valor econômico dos produtos ser percebido como inerente ao objeto. Aponta para o mascaramento de que o produto, em sua forma-valor, a mercadoria, é fruto de coordenação da ação humana, de esforço criativo de outras pessoas, de relações sociais e de vínculos de desejo, prestígio e até fascinação. Uma maneira de materializar o sentido do conceito na experiência ordinária, em articulação com o material apresentado, é considerar a propaganda que se vale da alegoria de *hippie* para promover seus produtos, suscitando, então, um universo simbólico ao seu consumidor. E, certamente, podemos afirmar que é o tipo de incidência do fetichismo da mercadoria do qual a malucada tem plena consciência e se usa para agregar valor na sua peça. Outro caminho para ilustrar o conceito, pensando num nível pré-reflexivo da experiência imediata (Bourdieu, 2003), é considerar como os arranjos comerciais reforçam, nas sensibilidades e “afetividades ordinárias” (Stewart, 2007), a desvinculação dos objetos das relações implicadas na sua trajetória. Deparamo-nos a cada ida ao mercado com o cenário das prateleiras, o preço estabelecido e tendo qualquer produto à disposição - relações informais e mecânicas com os trabalhadores: a materialidade codifica e performa um modelo de ação e de relação com os objetos, do qual somos os nativos.

Incorrendo no risco de simplificação, Marx está sugerindo que o nosso fetiche com os objetos é a forma-mercadoria, assim como o fetiche das conchas, na forma ‘poder ancestral’ para os *Hagen*, ou o *hau* acumulado nos objetos entre os *Maoris* (Mauss, 2017 [1950/1925]). Não é trivial que Marx utilize expressões como “caráter misterioso”, “místico” e “enigmático” da mercadoria que toma “a forma *fantasmagórica* de uma relação entre coisas.” (Marx, 2017 [1818-1883]: 205-6 – *grifo meu*) para falar de fetichismo no *Capital*. A questão é que, ao utilizar tal conceito, Marx, mais uma vez, implicitamente reafirma o compromisso teórico com uma lógica mais geral do valor, na medida em que fundamentos para entender o mercado moderno podem ser vistos no mundo “primitivo”.

“Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso.

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens” (Marx, 2017 [1818-1883]: 206-7)

Buscando uma imagem conceitual, poderíamos considerar o fetiche como uma espécie de ‘capa simbólica’ revestindo os objetos que incorporam certo regime ideológico, um modo de pensamento e de relação com os próprios objetos. Além disso, esta capa emerge no momento da conversão em mercadoria, da compra-venda e do “acordo”, visibilizando, então, os processos de reconhecimento e efetivação de valores em preço e/ou outras riquezas. Sendo assim, o manguêio da malucada é uma forma de ‘guiar’ a composição desta capa simbólica num grau incomum no capitalismo. Além do fato dela mesma ser criadora do produto, estar ali no contato direto com o potencial comprador, aplicando estratégias, posicionando-se no espaço, usando estruturas narrativas e gestualidades para ‘fazer acontecer’ a venda. Vou trazer duas situações em que podemos identificar tais ‘capas’ sendo produzidas na interação, demonstrando uma elasticidade dos regimes de valor abarcados na prática do manguêio.

#### *Caridade e carisma*

Juan e Rosa empregavam consistentemente a estratégia de apelo ao sentimento de caridade e ajuda quando estavam manguêando. Durante a viagem para Canoa Quebrada que fizemos juntos, vi, muitas vezes, Rosa, com suas pulseiras de maramê em mãos, David no colo, circulando e abordando as pessoas explicitamente dizendo: “ajuda a gente”. Obviamente que eles utilizam outras táticas, mas esta linha narrativa era recorrente. Recordemos que Juan falava em ajuda para comer quando nos conhecemos em Genipabu. Porém, a situação mais exemplar de sucesso com esta estratégia foi com uma família que estava do nosso lado na praia de Pirangi do Norte, três dias depois daquele encontro inicial e antes de irmos para a casa deles. Era final de semana, muita gente nos restaurantes e na areia. Nós tínhamos dormido ali na noite anterior, eu e Lisa, na *Jigi*, e a família, na barraca sob uma marquise. Conheciam a dona e sempre faziam isso, disseram. Naquela tarde, estávamos sentados em cangas embaixo de

uma sombra num clima de descontração. Juan e Rosa se revezavam circulando de um lado para o outro pelas mesas da praia com os artesanatos pendurados. Depois de algumas horas de prosa e de banho de mar, um homem, com uma nota de cem reais na mão, aproxima-se do casal sentado. Ele estava numa mesa a alguns metros da gente, com uma família grande - tinham térmicas com arroz e salada, bolo, refrigerante e panela de pressão com galinha<sup>135</sup>. Juan e Rosa não tinham ido à mesa deles, a única interação anterior fora entre David e a bebezinha da mesa, filha do homem que se acercou de nós com o dinheiro. O casal *hippie* ficou muito agradecido, e pediram para ele escolher qualquer peça dentre os seus artesanatos. Mesmo com a insistência, o homem, cordialmente, se negou a aceitar. Disse que ele e a família não usavam essas coisas, ao que imaginei ser por motivos religiosos – provavelmente eram de alguma vertente neopentecostal iconoclasta, pelas vestimentas básicas e saias longas. Foram simpáticos e interessados na vida do casal. Interagimos todos brevemente, mas não levaram o trabalho.

Neste caso, o valor indiscutivelmente emerge através do reconhecimento ou da pressuposição de uma carência. A negação do artesanato não só destaca a efetividade da estratégia, por ser uma troca que nem precisou de objeto; mas pode, ao mesmo tempo, ser vista como um ato de distanciamento da economia moral e simbólica envolvendo o manguêio. Na medida em que o artesanato representa a força produtiva condensada no objeto, negá-lo, recorrendo à pura caridade, emerge como uma dissociação das lógicas deste outro: torna ausente na relação algo profundamente estruturante da mediação da malucada com o mundo. Poderíamos dizer que a negativa converte o dinheiro em esmola. Recorrendo ao jogo reflexivo proposto acima, o lugar de careta é o mais adequado a este caridoso homem.

Naquele mesmo dia, acredito que tocado pela situação, Juan disse: “é por isso que não me esforço, as pessoas não gostam de artesanato, compram por pena”. O estilo simples do trabalho de ambos, dele e de Rosa, refletia isso. Para ele, não valia a pena gastar tempo, já que não era, na sua visão, a beleza e a

---

<sup>135</sup> Era uma família grande de cearenses de férias, aproveitando o trabalho de um deles com as eólicas na região, que era um homem com uns trinta e poucos anos que nos abordou. Além de quatro parentes mais velhos que ele, estava com esposa e uma filha pequena. Depois dessa interação com o casal, começaram a oferecer as comidas. O bolo estava ótimo.

qualidade da peça o principal ponto de reconhecimento de valor. E a situação extrema é uma ilustração da coerência de sua suposição. Além disso, demonstra como o valor pode ser destacado do objeto e atrelado à pessoa, e a situação que pressupomos evocar caridade pela atitude pontual e superficialmente interessada. Nesta direção, há ainda outras qualidades das pessoas que podem ser reconhecidas nestes processos. Naquele mesmo dia, notei que Juan passou muito tempo falando com um casal que estava mais distante, que deveria ter entre quarenta e cinco e cinquenta e cinco anos. Voltou contando que eram separados há anos, mas continuavam amigos. Conversando sobre a abordagem, disse que ‘ficaram conversando da vida um do outro’. Juan, simpático e falador, contou sua história sobre a Colômbia, sobre David. No fim da interação, de talvez uns quinze minutos, investiram em Juan cinquenta reais e levaram duas de suas peças. Assim como em outras situações que observei, o carisma era mais um valor que Juan sabia mobilizar durante o manguêio.

### *O preço da coisa e sua produção*

Agora estamos de volta na pedra da vila de São Jorge. Era meados de junho e final de semana. Havia umas doze mesas abertas expondo os mais variados artesanatos, e algumas, até pontuais produtos industriais. Estava do lado de trás das mesas conversando com Tuco<sup>136</sup> quando três jovens se aproximaram. Um deles, jovem, encorpado e de cabelo loiro, foi atraído por uma das duas cartolas de couro de Tuco. Já foi pegando, enquanto o casal de amigos dele passava os olhos pelos outros trabalhos de modo menos interessado. Nós paramos de conversar, e Tuco levantou da cadeira para os cumprimentar com o sorriso e a simpatia de sempre. “Pode ficar à vontade, qualquer coisa é só chamar”. O rapaz tocou, elogiou, provou e o virou timidamente para seus amigos em busca de aprovação, de quem recebeu de volta sorrisos e acenos positivos. O preço de trezentos e cinquenta reais que Tuco estava pedindo deixou o garoto

---

<sup>136</sup> Homem de uns trinta e poucos anos, magro, *dreads* e extremamente gentil. Amigo de Sabo da época de criança, eles tiveram a viagem “inaugural” como artesãos juntos. Tinha pouco mais de vinte anos quando saíram de São Paulo. Tuco ainda mantém uma base lá, mas viaja muito. Desde que nos conhecemos nesta época, tenho acompanhado pelas redes suas andanças internacionais - Chile, Espanha, Egito... Nesta época do relato, estava se preparando para começar a rodar estes destinos.



pensativo. Ele examina a cartola na sua mão, coloca de volta no pano, toca na outra cartola e reafirma o elogio à beleza do trabalho, mencionando os detalhes da costura escondida que tinha notado. Tuco então começa a descrever empolgado o processo: tratar o couro, usar o molde, fazer a dobra e furar centenas de buraquinhos equidistantes para passar a linha. Tuco é o oposto de Juan neste sentido do empenho no trabalho: fica muito animado com suas criações. Nesta temporada em São Jorge, recebeu uma encomenda para fazer uma arara de um amigo que queria ter uma coleção de animais do cerrado. Lembro de Tuco me mostrando os desenhos, fazendo os primeiros cortes nas chapas de metal e pensando nas pedras que usaria – ele também estava hospedado na roça. E eu já o tinha visto “usando” esse seu entusiasmo no ofício para criar uma narrativa que amplificava minúcias da técnica: a repetição, a ferramenta e o jeitinho no detalhe da costura “para dar esse efeito aí” – finalizou falando do acabamento da cartola naquela noite. O garoto, depois de uns segundos de olhar indeciso para a cartola, foi embora com seus amigos. Menos de uma hora depois, enquanto eu estava comprando uma cerveja para continuarmos nossa conversa, o Tuco contou satisfeito que o rapaz voltou e comprou a peça.



Foto do autor

Talvez ele nem precisasse ter dito nada para vender a cartola, o elo de desejo com o objeto era tão óbvio que o mangueio poderia parecer desnecessário. Porém, querendo justificar o preço do produto, abriu o processo produtivo da mercadoria deslocando o foco do garoto do valor de

troca, do preço em si, para aquilo que compõem o valor: sua criatividade, habilidades, energia e tempo investido na peça. Ademais, é importante considerar como o ambiente turístico e boêmio da vila, neste caso, provê suporte

ao manguieio e agrega na valorização da cartola, incorporando-se à experiência mais geral da compra. O contraste com a situação da praia emerge na ênfase no objeto, em vez da pessoa carente ou carismática. Mesmo durante a explicação de Tuco do processo produtivo, o rapaz parecia mais absorto no seu desejo de consumo do que na riqueza da artesanania. Porém, se examinamos atentamente, a satisfação de ser reconhecido em seu trabalho – o elogio aos detalhes – é importante para Tuco. Sua arte é algo que lhe é particular, uma expressão da sua diferença objetivada no mundo. Por isso, só o fato de vender algo caro já dá testemunho deste reconhecimento e de que o valor também é atrelado à pessoa que produziu, o artesão. De qualquer modo, a aparência de que o desejo do garoto é o principal fator para a efetivação do valor nos conduz a considerar, ainda, o caráter fetichista da cartola advindo da sua conversão em sinal de pertencimento a uma estética alternativa e *hippie* quando levada para outros contextos.

A despeito das comparações e argumentos que nós, acadêmicos, fazemos usando relatos sobre as pessoas e suas realidades, elas têm seus próprios interesses. Independente da estratégia, o bom manguieio é o que *sela*, o que dá dinheiro – e ambas as táticas de Tuco e Juan se provam efetivas. A constante empírica, que sobressai e aproxima os casos, é a intencionalidade implicada na produção do fetiche, a responsabilidade recaindo sobre o artesão de produzir a “capa simbólica” que reveste a relação do cliente com o objeto. Os extremos servem para criar uma imagem e dar força à ideia. Há um contínuo de possibilidades de significação na paralaxe reflexiva entre o lugar social de falta e da necessidade, que aproxima a malucada da figura do mendigo; e o do artesão, que remete a algo meio alquimista das energias, meio mercador de coisas estranhas – pedras, anéis, facas, dentes da tubarão, estátua de dragão e cartolas. O ponto é pensar a processualidade com que a intenção vai sendo traduzida em gestos e em narrativas. Além disso, as “capas simbólicas” podem ser vistas como tópicos de valor estrutural que são, momentaneamente, refletidos nos sentidos da relação comercial. A caridade, o carisma, uma história interessante de vida, um objeto bonito pra usar, uma lembrança do lugar ou pedras com energias específicas: a “capa simbólica”, o fetiche envolvendo um objeto em particular, aponta para uma zona convergência de sentidos em torno de parcialidades

estruturais. Quem compra representa uma audiência, uma “parte da sociedade” que reconhece e efetiva o valor. E se o manguieio da malucada está ativamente atuando na fabricação da capa que dá sentido à relação com os objetos, conseqüentemente, a capacidade de projetar e imaginar quem é este outro está implicada na prática. Como este outro não é dado, vai se descortinando: o potencial de valor reside na materialidade sincrônica.

### *Ato de localização estrutural*

Numa manhã na roça, conversando com Sabo sobre os manguieios de Krishna – entre os quais, trarei um caso logo em seguida –, ele me disse que manguiear era uma espécie de aprendizado. “É tipo construir um personagem, rasta”. Cria uma estrutura, vai repetindo e testando. Dependendo da situação, do lugar e da pessoa, pedem-se posturas e formas diferentes de conduzir. Numa linguagem antropológica, poderíamos traduzir como atos de “localização estrutural”, que servem para informar sobre as direções mais eficazes em relação ao objetivo. Além disso, tais atos são posicionados: refletem, na intenção da ação, a autoconsciência do lugar social de quem manguieia para a outra pessoa. Ou seja, requer mentalmente projetar a imagem de si para o outro. Em resumo, a principal lição aqui é de que o preço no manguieio é contextual e relativo.

Contudo, este ato de “localização estrutural” e a fabricação da capa no manguieio não devem ser vistos como mecânicos, imediatos e definitivos. Operam sobre a imprecisão sincrônica das interações; parte do jogo de improviso com um outro que vai se *descortinando*. A intenção da maluca nem sempre é aquilo que atíça a vontade de consumo do cliente. Lembramos do manguieio em que começa a aventura etnográfica desta tese. Juan nos abordou pedindo ajuda para comer depois da viagem de bicicleta. É o mesmo apelo de caridade, mas não foi exatamente isso o que me convenceu a comprar a peça naquele dia. Somado à possibilidade de conseguir um lugar seguro para dormir, eu estava tomado pela retomada do campo após meses de tratamento de *leishmaniose*. Antes da motivação em ajudar com a janta, estas questões preenchiam o meu interesse na relação e na pulseira. E Juan foi rápido em captar isso e ajustar o manguieio. Após nos apresentarmos, logo conduziu a conversa

para índios, São Gabriel da Cachoeira, outros amigos antropólogos e sua vida de república, estudando na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Afinal, eu era o “antropólogo dos hippies”. Nesta forma de condução, explicitamente desviamos para uma troca que vai além de mero comércio, colocando em suspensão momentânea o horizonte impessoal da venda em favor de um vínculo de sociabilidade e de produção de pessoalidade. Ele prontamente identificou que o carisma seria mais valorizado. Muitas vezes vi Juan provocar curiosidade ao abordar as pessoas, gerando, então, alguns minutos de conversas aleatórias sobre suas histórias. Fazer um comentário ou piada, falar da paisagem bonita, do seu filho e, ao fim, realizar a venda.

Reconhecer a relatividade do valor abre caminho para uma plasticidade performática que é contextual, e é na condução do diálogo que se evidencia a eficácia material enquanto parte da realização do valor. Seguindo a sugestão de Schegloff para pensar a linguagem num nível infraestrutural, é coerente afirmar que, no mangueio, “[a] fala nas interações é sobre construir ações” (Schegloff, 2006: 81). Elas seguem o objetivo. Longe das preocupações formais ou de sentido, tomar a língua neste nível de superfície, como argumenta o autor, revela sua função pragmática<sup>137</sup> subjacente a todas as interações humanas, “(...) provendo flexibilidade e robustez na qual abastece a infraestrutura que dá suporte a todas as macroestruturas das sociedades, no mesmo sentido que ruas e estradas” (Idem, 2006: 70) para a circulação de pessoas e coisas. Pode ser na esfera jurídica, na economia, na família (Ibidem: 70-1) ou nas transações comerciais, as interações são sempre organizadas por turnos, escolhas de palavras, formas de referenciar e atos de reparação de sentido. Pensando no mangueio, na falta de infraestrutura material explícita que dê suporte à venda, como uma loja com produtos e preços, o diálogo se torna o próprio suporte material - a “linguagem como infraestrutura”<sup>138</sup>. Este aspecto é especialmente proeminente neste tipo de mangueio à deriva, como Juan estava fazendo. A

---

<sup>137</sup> Segundo Schegloff (2006), nesta dimensão infraestrutural, a linguagem está a serviço da eficácia das ações. Ambiguidades, paradoxos, contradições e outras considerações sobre problemas de sentido não são necessariamente problemas para eficácia das ações (Ibidem: 79).

<sup>138</sup> Um comentário do meu orientador, Alex Vailati, durante a leitura do trabalho. Nas diferentes pesquisas que vem realizando, há uma preocupação especial com a relação entre infraestruturas e linguagem (Vailati & D’Andrea, 2020; Vailati, 2021; Vailati, 2024; Vailati & Andrade, 2024).

postura cordial, o tom de voz e a expressão facial são tão importantes no contexto de realização da venda quanto o cenário e o objeto.

Subjaz a essa proposta de interpretação da prática do manguêio, um diálogo com a discussão sobre valor, proposta por Graeber, em *Por uma antropologia do valor* (2001). Como apresentei na introdução desta tese, o escrito tem proposições teóricas audazes. Sugere que desenvolver uma teoria geral sobre o valor, que acomode os diferentes caminhos elaborados na ciências humanas (monetário/econômico, sociológico/moral e linguístico/estruturalista), pode resolver um “problema perene na teoria social” (Graeber, 2001: 20): reconciliar perspectivas que partem de alguma noção estrutural ou forma de totalização, com aquelas em que a ação e a motivação individual estão no cerne. A partir de leituras idiossincráticas dos projetos intelectuais de Marx e Mauss, Graeber defende a ideia de que a noção de valor funciona como mediadora dos desejos e motivações individuais com a “sociedade”. Quando me referi à carência, ao carisma ou à cartola (expressão da criatividade de Tuco) enquanto referentes de “zonas imprecisas de convergência” de sentido animando a venda e apontando para “parcialidades estruturais”, tinha em mente tal ideia de Graeber. Aqui, no que se refere ao coletivo, ‘a sociedade’, o autor entende como uma espécie de efeito emergido da “ação criativa” humana, e indica que esta “nunca pode ser separada do meio (*medium*) concreto e material” (Idem: 56). Em outras palavras, considera que a realização da “sociedade” está na ação, não existe no fato.

“A sociedade não é, de modo algum, uma coisa: é o processo total através do qual toda essa atividade é coordenada e, por sua vez, valor é a maneira pela qual os atores veem sua própria atividade como significativa enquanto parte dele.” (Graeber, 2001: 76)

Nesta teorização, a ‘existência’ ou a ocorrência de sociedade estaria em pelo menos dois níveis. Primeiro, o da imaginação sobre “algo maior”, implicada na própria ação, e que, a meu ver, pode ser ilustrada naquilo que chamei de “ato estrutural” no manguêio. “O eu em ação [*acting self*] e a unidade imaginária nunca deixam de se opor” (Idem: 97 – *tradução minha*), segundo Graeber. Num

segundo nível, a ideia de sociedade aparece na sua efetivação material e “coordenada” das atividades e potenciais humanos. É óbvio que na experiência tudo acontece junto, como é visível no mangueio: ativa-se a humanidade criativa coordenada e ‘algo maior’. Ademais, a interação comercial é um modelo relacional simples e muito adequado para colocar este esquema em movimento. É na venda e na circulação que ocorre a efetivação do valor das coisas (e das pessoas) em preço, num acordo de quantidade de dinheiros – esse conversor de valor de pretensões universais. Porém, é importante salientar: nestes fluxos de interação não nos vemos “realizando a sociedade”, afinal, estamos perseguindo individualmente nossos objetivos, intenções e interesses. Assim, a “sociedade”, na minha leitura de Graeber, emerge na atividade humana presa entre imaginação e imprecisão material <sup>140</sup>.

Sinceramente, esta chave de compreensão da noção de valor me trouxe uma perspectiva que permitiu articular diferentes aspectos da pesquisa que eu somente intuía e tateava suas conexões. Graeber argumenta que a teoria social, em linhas gerais, tomou três direções para lidar com o tema: o sentido “sociológico”, de valores sociais específicos, ligados à moral dos grupos; o “econômico”, que se refere ao “grau em que os objetos são desejados” e mede nossa vontade; e o que chama de “linguístico”, articulando com a teoria estruturalista (Ibidem: 1-2). Seu esboço de uma teoria geral do valor está em diálogo com a noção de reconhecimento numa audiência que tratamos em diálogo com Strathern, anteriormente<sup>141</sup>. Levando esta revisão das três abordagens sobre valor para a minha pesquisa, é possível esboçar uma articulação com múltiplos tópicos da nossa viagem antropológica.

---

<sup>140</sup> “A realidade social mais ampla ainda não existe. Tudo o que é real, de fato, é a capacidade do ator de criá-la. Em situações como essa, os objetos realmente passam, em certo sentido, a dar existência ao que representam. Tornam-se, por assim dizer, pivôs entre imaginação e realidade.” (Graeber, 2001: 251).

<sup>141</sup> Como busquei apresentar antes associado ao pensamento de Strathern e outros, destacamos uma perspectiva dialética e produtiva/generativa. Em seu esquema, Graeber dialoga com esta autora e frisa que “dar visibilidade/visibilizar” e “atribuir valor” são “mais ou menos intercambiáveis” para ela (Graeber, 2001: 40) – lembremos dos porcos, conchas e pessoas entre os *Hagen*; ou ainda o culto a carga dos *Darib* em Wagner. Graeber faz, porém, a ressalva de que, na sua perspectiva, o *valor* não se “realiza” na circulação, mas que nesta esfera há o reconhecimento de algo que já estava lá em potência. “But (and this is what I think Strathern, for example, does not take fully into account) value is not created in that public recognition. Rather, what is being recognized is something that was, in a sense, already there.” (Idem: 77)

Com a evidente relevância do manguêio e da produção artesanal para a malucada, o tocante à esfera econômica é óbvio: estamos tratando de práticas marginais aos circuitos hegemônicos do mercado, através das quais as expressões de trabalho da malucada conseguem dinheiro, paga suas despesas e participam do ‘mercado’. Segundo, em termos sociológicos, cruzamos, durante toda a tese, com o lugar de diferença da malucada emergindo no contraponto a valores convencionais – o contorno de alteridade a partir da antiestrutura, a moralidade ‘normativa’ como regra pedindo justificação da margem. Por último, pensando na dimensão “linguística” do valor, podemos aludir aos meus argumentos sobre produzir conhecimento a partir deste lugar marginal de experiência buscando reconhecimento nas “audiências” acadêmicas (Strathern, 2014 [1987]). Em vários sentidos, falar de malucada é uma disputa de valores: do dinheiro com o manguêio em meio ao mercado ortodoxo; de relevância social para a sociedade, seu valor de antiestrutura; e de imensa riqueza empírica e reflexiva para a literatura antropológica. Para deixar Graeber resumir melhor que ninguém como valor, pessoa e sociedade se relacionam neste esboço de uma teoria geral:

O valor, eu sugeriria, pode ser melhor compreendido, nessa perspectiva, como o modo pelo qual as ações se tornam significativas para o ator ao serem incorporadas em alguma totalidade social mais ampla — mesmo que, em muitos casos, a totalidade em questão exista principalmente na imaginação do próprio ator. Esse argumento se baseia em uma leitura bastante idiossincrática das ideias de Karl Marx.” (Graeber, 2001: XII – *tradução minha*)

Pensar o manguêio é o ápice etnográfico da minha contribuição sobre a malucada, congrega muito, pois é ação prática. As situações materializam e colocam em movimento o argumento de cada capítulo desta tese. Além das articulações já explicitadas com o argumento sobre reflexividade (paralaxe), é uma prática representativa do *estar* na estrada: a postura “desenrolada”, aberta às incertezas e experiências de suspensões temporais e indeterminações do lugar do outro nas relações. No primeiro capítulo, busquei investigar a adesão

sensível à viagem, passando, então, por esta atenção à superfície dos acontecimentos na criação dos seus próprios contextos de ação, que se faz presente de modo ímpar no manguêio. Além disso, pela própria natureza da atividade comercial, é um momento em que a malucada entra em contato com o resto da sociedade e, assim, expressa o potencial empírico de pensar a dinâmica estrutural a partir de qualidades antiestruturais (Turner, 1975 [1969]), da “incompletude” (Vailati, 2024: 82) e de realizações parciais. Vemos ainda o papel da ambígua alegoria de *hippie* na potencial recontextualização de valores, de artesanatos, de lugares e de estilos de vida em outras esferas de sociabilidade. Além disso, na prática, apesar da heterodoxia, continuamos reconhecendo a roupagem relativamente familiar e opaca do cotidiano das relações comerciais na sociedade contemporânea. Manguêio é a “máquina de guerra” (Deleuze & Guattari, 2012 [1980]) que sustenta a resiliência histórica deste horizonte de vida de marginal da malucada - é ele que efetiva a reprodução material.

### *A magia do manguêio*

Observamos como o manguêio se articula numa forma de condução da capa simbólica do objeto. As situações tentaram ilustrar a elasticidade do fetichismo pendendo entre uma ênfase em qualidades da mercadoria, no objeto em si, e em qualidades que podem ser atreladas à pessoa, como a caridade ou o carisma. Há ainda infinitas ênfases contextuais possíveis. O importante aqui foi frisar esta intencionalidade processual e sincrônica da condução ativa. Agora, gostaria de considerar uma situação em que o manguêio em si é que parece se tornar o foco do valor, como uma espécie de espetáculo.

Foi no campo em São Jorge que presenciei mais de perto (no campo) o manguêio em sua forma mais pura: a pessoa circulando com alicates na mão e o fio de cobre embaixo do braço. Krishna, jovem no início dos seus vinte anos, visitante regular da vila e amigo dos meninos da roça, estava muito “tomado” pelo espírito de abertura e desenvoltura da malucada manguêando. Trabalhava como tatuador em São Paulo, mas, como me disse, gostava muito do artesanato e da “vibe da malucada”. Ali de férias, era uma oportunidade para experimentar. Então, certo dia, já noite adentro, ele estava lá, em frente à pedra, manguêando as



peessoas que passavam. No meio do intenso agito, observei Krishna abordando um casal que, num primeiro momento, parecia não estar muito disposto à interação. Visivelmente de férias, o homem, alto e vestido todo de esportivo (dava pra ver que tinha grana), foi virando o rosto para o lado, de uma maneira que parecia querer desviar o olhar de Krishna – que se aproximava. Ela estava maquiada, vestido leve e sandália nos pés. Vi que ele estabeleceu contato, começou a falar e a torcer os fios de cobre. Depois de uns dois minutos, os quais passei conversando atrás das bancas, virei novamente para Krishna e me deparei com os três sorrindo e finalizando a conversa. O casal já parecia ‘desarmado’ na interação e até animado na despedida. Voltou com vinte reais. Quando questionei o que aconteceu, disse com tom de desimportância que perguntou sobre eles (eram de Brasília), falou da sua viagem e finalizou com a brincadeira de que o anel serviria para o casamento deles – descobriu que eram noivos. Conversando sobre a situação com Sabo, que também presenciava Krishna “tomado” daquele espírito, ele afirmou que era na vida de micróbio que se ‘aprendia a valorizar o próprio trabalho; que se via a grana vindo da venda da própria história (eficácia); e que se desenvolvia a cara de pau necessária para interagir com qualquer pessoa’.

Neste formato, o manguêio vira uma espécie de pequeno espetáculo que, ao estilo de um mágico, faz uma demonstração técnica e, ao mesmo tempo, desvia a atenção do público. Pra quem já tentou “torcer metal” e fazer esse tipo de artesanato, sabe que não é trivial. Mesmo o mais simples anel, com uma estrela ou um coração, requer muito destreza. Como lembram Mauss e Hubert em seu *Esboço de uma teoria geral sobre a magia*, a “série de gestos do artesão é tão uniformemente regulada quanto a série dos gestos do mágico” (Mauss & Hubert, 2017 [1902]: 57)<sup>142</sup>. Na demonstração do manguêio, apresentam-se ‘ao vivo’ as habilidades e as capacidades de criar e moldar a matéria que estão em potência nos artesanatos da malucada – que é reconhecida no processo. Porém, o valor, neste caso, precisa ser entendido também por um tipo de “contágio

---

<sup>142</sup> Falando da figura do mágico, diz que certos personagens são qualificados como mágicos por “que despertam a atenção (...) por suas particularidades físicas ou uma destreza extraordinário, como os ventríloquos, os malabaristas e os saltimbancos.” (Mauss, 2017 [1902]: 64-5). Falam também de forasteiros e outros lugares de ambiguidade estrutural, “como incerto e perturbador” (Idem: 66).

simpático” que a interação do casal com Krishna parece ter produzido. Uma espécie de efeito empático que, assim como no ato de magia, almeja uma “mudança de estados” (Idem: 99) mais ou menos imediata<sup>143</sup>. Mesmo se considerarmos a possibilidade do casal ter pago para ‘se livrar’ de Krishna, podemos comparar com um concerto de música ou show de humor que, já tendo gasto com o ingresso, nos vemos não apreciando tanto. Em todos os casos, o valor está na experiência, na alteração de estados. Noutra situação semelhante de manguieio, Emanuel, um maluco com quem eu já vinha interagindo nas semanas que passei em Canoa Quebrada, ao notar que eu e Lisa conversávamos num tom sério, parou. Emanuel, então, perguntou como a gente estava, se agachou na nossa frente e foi puxando conversa, enquanto fazia um anel que, antes de seguir seu rumo, deu de presente para Lisa. Não pediu dinheiro, mas o efeito empático pretendido remete ao ocorrido com Krishna e o casal.

Nesta altura, é possível arriscar algumas considerações teóricas ao estilo de “uma tese” sobre o tema. Pensar o manguieio enquanto uma apresentação/espetáculo com valor em si a partir destes efeitos empáticos, podendo ser convertidos em dinheiro ou não, permite sugerir como este *lugar de margem intencional é privilegiado*



Foto do anel de Emanuel.

*para apreciar o sistema de valores da nossa sociedade de um modo amplo.* Na prática do manguieio, aspectos que tendem a ser desconsiderados na nossa economia de mercado vão sendo constantemente evocados, tal qual o carisma mobilizando as pessoas e alterando os *estados* na interação. E não significa que não façam parte do jogo econômico, mas a lente de objetivação (capitalística-hegemonica, regra entre “nós”) nos encaminha a naturalizar e ver o carisma como um efeito mais accidental ou secundário nos processos. Neste sentido, seguir uma gramática conceitual que permita articular análises comparativas da

<sup>143</sup> Outro paralelo interessante é o caráter de “coação” da magia, na qual Mauss lembra a partir da distinção com religião em diálogo com Frazer.

lógica econômica do capitalismo com outros sistemas de produção, circulação e valor, como propõe Graeber (2001)<sup>144</sup>, é primordial.

Refletindo sobre origens difusas das moedas, e o dinheiro como esta forma de valor indiferenciada que temos hoje, Graeber trata do caso dos *wampum*, um colar ou cinto feito de miçangas/conchas originário do *Iroqueses* da costa leste da América do Norte, que fora amplamente utilizado como moeda de troca durante o início da colonização. Em especial, no período de intensas guerras que esse povo, de algum modo, se viu envolvido: entre ingleses e franceses, ingleses e colonos americanos e outras populações nativas. Era aceito nas trocas comerciais “como pagamento por peles e como tributo de povos subjugados” (Graeber, 2001: 120). Devido a esta relativa proximidade com o contexto de “casa”, tendo sido utilizado por europeus colonizadores, Graeber sugere que o *wampum* não chegou a ser considerado como objeto de análise pelas noções clássicas de troca e reciprocidade da antropologia<sup>145</sup>. Fazendo então esse trabalho arqueológico, ele demonstra a intrínseca relação do artefato com a estrutura e organização social do *Iroqueses*. Um olhar mais cuidadoso sobre o caso pode apontar caminhos para desenvolver o argumento sobre a relação do manguio com o dinheiro e com as bases ideológicas do capitalismo.

Primeiramente, o que se toma por *Iroqueses* é uma reunião de diferentes grupos. Já em *A liga dos Iroqueses Ho-dé-no-sau-nee ou Iroquois* (1904 [1854])<sup>146</sup>, publicado meados do século dezenove, Lewis Morgan mostra como a “origem da Liga” (Morgan, 1904 [1854]: 1-51) fora um complexo processo político, tanto de união de algumas “nações”, que antes eram até inimigas, quanto de uma estrutura funcionando como “unidade política” nas relações com outros povos nativos, com os colonos e até com o estado norte-americano. A estrutura hierarquizada, além da relação intensa de disputas por território e poder, alimenta o enquadramento evolucionista de Morgan, conjecturando se os *Iroqueses* não seriam capazes de alcançar os estados mais “avançados” da

---

<sup>144</sup> Aqui caberia citar também Mauss e sua “escola reflexiva”, tendo Dummont e Strathern como referências centrais partindo desta intenção, ainda que tomando caminhos diferentes

<sup>145</sup> Aponta que seu uso comercial foi tão amplo, que houveram “até mesmo tentativas de os fabricar em Massachusetts”, pois “a maioria das transações entre colonos era conduzida através de permuta, de crédito e *wampum*” (Graeber, 2001: 119). Afirma ainda como o seu valor era legalmente reconhecido pelo governo colonial até meados do século dezoito.

<sup>146</sup> *The League of Iroquies Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois* (1904 [1854]).

civilização,<sup>147</sup> mesmo sem o contato com o europeu. Graeber, por sua vez, ressalta que “*iroquês*, traduzido como ‘liga’, na verdade, significa apenas ‘paz’: [de modo que] todo o aparato político era visto por seus criadores principalmente como uma forma de resolver disputas sangrentas (...). [E o] *wampum* era o meio essencial de toda a produção da paz” (Graeber, 2001: 125 – *grifo meu*). Graeber, então, demonstra como este objeto se articula simbolicamente à função da palavra, podendo ser vinculado com o nome/pessoa<sup>148</sup>, ou com o valor do discurso pela sua capacidade de mobilizar as pessoas <sup>149</sup> – na medida em que o *wampun* “dizia alguma coisa”, era uma forma de “abrir os canais de comunicação” numa troca. Mais do que valores, como argumenta o autor, mimetizava a criatividade social ligada ao discurso. O próprio *design*, com intervalos e desenhos, parece formar letras e palavras de um discurso. Além disso, a própria composição de conchas/miçangas se articulava com valores centrais sobre a vida para os *Iroqueses*. Nos conselhos, reuniões de chefes, os *wampum* eram levados e expostos durante as falas. Ao fim, eram reunidos como a “materialização de seus argumentos” (Idem: 125). Assim:

“o wampum não era simplesmente uma representação de valor. Ao reuni-lo, distribuí-lo e apresentá-lo [funcionava] como palavras apaziguadoras para desbloquear as obstruções do luto e da raiva nos outros, criava-se de fato aquela paz e solidariedade. Como o dinheiro em Marx, o wampum era uma representação de um valor que só poderia ser realizado através de sua troca.” (Graeber, 2001: 130 – *tradução minha*)

---

<sup>147</sup> Não quero ser tomado pela crítica rasa ao evolucionismo, que deve sempre ter profundidade epistemológica. Facilmente se esquece como as imagens de progresso evolucionista tinham rebatimento em ideias do imaginário da época, tanto no campo da ciência quanto da moral. Os efeitos narrativos do recorte epistemológico encontravam uma audiência para reconhecer o sentido de tais ideias, e o evolucionismo não raro pode ser visto como intenção política epistemológica de reconhecer a “humanidade” geral e inclusiva. No caso desta obra, um detalhe de consequências “reflexivas” muito interessante é que ela só é possível por um encontro de Morgan com o filho de líderes Iroquês, Ely Parker (nome cristão), numa livraria (Castro, 2005, p. 9).

<sup>148</sup> Quando tempo uma sociedade com repertório limitado de nomes e processos rituais de nomeação, eles tendem a se tornarem um tipo de bem de valor.

<sup>149</sup> “A Liga era menos um governo, ou mesmo uma aliança, do que uma série de tratados que estabeleciam amizade e forneciam os meios institucionais para prevenir rixas e manter a harmonia entre as cinco nações que a compunham. Apesar de toda a sua reputação como guerreiros predatórios, os próprios iroqueses viam a essência da ação política em fazer a paz.” (Graeber, 2001: 125 – *tradução minha*)

O discurso e a fala, mais do que incorporando a função de intencionalidade da ação (Schegloff, 2006), estão vinculados, para Graeber, com a própria capacidade criativa da atividade humana no potencial de mobilizar as pessoas e causar mudanças de estados – por isso é uma questão em que poder, palavra e valor se articulam. Neste sentido, dinheiro e discurso representam capacidades, acumuladas e/ou em potência, que podem ser postas em circulação e fazer as coisas acontecerem.

Voltando à etnografia, tendo em mente este resumo direcionado dos sentidos de valor ligado ao *wampum*, o mangueio da malucada, nesta forma mais pura, evidência o valor em potencial – a ser efetivado em dinheiro – do poder da palavra de criar efeitos empáticos, em fazer a pessoa rir e gerar, na interação, um senso de integração e “expansividade” (Graeber, 2001: 126). É efêmero, pontual e de aparência trivial; mas, não esqueçamos, o mangueio, enquanto essência, é a “máquina de guerra” que garante a continuidade e a resiliência do horizonte de vida da malucada na sociedade capitalista. Para além da aparente contrariedade às suas lógicas, talvez possamos pensar numa prática comercial com um encaixe rentável e bem adequado ao sistema de valor do capitalismo; o qual, ao mesmo tempo, vai trabalhando em atos mínimos (devir imperceptível) no contrapé do nosso “fetiche” da mercadoria. Historiciza os objetos, controla a capa simbólica, explicitamente mistura narrativa para agregar valor ao objeto e, de muitas maneiras, borra a fronteira da impessoalidade do mercado (fechado no objeto com valor em si) ao reconhecer, na troca, outras formas de vínculo em potencial – seja na venda, na fabricação da capa simbólica, seja permitindo e levando a relação para outros contextos de interação além do comercial. Em poucas palavras, o mangueio é, no mínimo, um referente prático e categórico de que, por mais que se tente fugir, as trocas e a economia estão embebidas nas relações sociais. Seus praticantes nativos, marginais do capitalismo, parecem trabalhar sem ignorar, ou ignorando menos, que o valor das coisas não reside nelas mesmas, e nem é absoluto, mas relativo, contextual e ligado à capacidade em potencial de suas habilidades técnicas e de interação.

*Valor e sociedade entre potências invisíveis e efeitos concretos*

Sugeri acima que a etnografia do manguêio, enquadrado como uma prática comercial, coloca em movimento um conjunto de questões que cruzamos durante a tese. Seguindo o debate com a teoria sobre o valor, de Graeber, o manguêio, na sua abrangência de formas de realização, emerge enquanto situação-chave em que valores caros a este horizonte de vida – como o caráter gregário do encontros e o senso de autonomia produzindo caminho e dinheiro – são mobilizados na interação. Assim, mostram seu “acoplamento” ou “encaixe” nos contextos disjuntivos do capitalismo, e revelam dinâmicas estruturais próprias do lugar de margem sendo ativadas. Na continuidade de uma prática comercial, o manguêio também pode representar um certo tipo de criatividade social a partir de um modelo de objetivação da realidade.

Gostaria de apresentar uma derradeira situação etnográfica que explora a relação entre valor e o que chamei de efeito empático – a intencionalidade saliente nesta forma mais pura e básica de manguêio. Além disso, a história que irei relatar retoma a parceria com Rosa, Juan e David na viagem que fizemos para Canoa Quebrada, depois de termos nos hospedado na casa deles por uns dias, como relatei anteriormente. Já estava no plano da pesquisa passar algumas semanas de campo nesta outra vila clássica de *hippie*, que carrega uma história diferente de São Jorge. O movimento de descoberta de Canoa no roteiro alternativo é anterior, remete aos anos sessenta e setenta. Ademais, por ser litoral, a indústria do turismo já está numa posição de centralidade há mais tempo, e, conseqüentemente, mantendo-se como fator influente nas transformações do espaço e das relações. As marcas do fluxo estrangeiro, por exemplo, é muito mais intensas<sup>150</sup> do que na vila da Chapada dos Veadeiros. Voltar à etnografia da estrada com esta parceria também é uma oportunidade de amarrar questões de reflexividade ao argumento sobre manguêio, valor e os tons mágicos que esse “efeito empático” pode assumir.

---

<sup>150</sup> Na convivência com os nativos da Vila dos Estevão, que fica sob as dunas ao lado da cidade, soube de muitos vínculos com pessoas estrangeiras e, entre os amigos pescadores, alguns – mais do poucos – tinham filhas e filhos estrangeiros.

Durante as quase duas semanas que convivemos antes de chegarmos em Canoa, Rosa e Juan repetidas vezes nos impressionavam com sua desenvoltura social e a abertura para encarar lugares e situações novas. O ser desenrolado e até um pouco ‘cara de pau’, como dizia Sabo sobre o manguieio de Krishna. Durante a viagem de três dias, de Natal até o nosso destino no Ceará, na noite em que dormimos num posto de gasolina, eles usaram umas estruturas de metal da cobertura do estacionamento e - fácil e pontualmente - armaram duas redes ao lado da *Jigi* para os três dormirem. Simples e resolvido rapidamente. Quando acordamos na manhã seguinte, estavam com um lanche e um cafezinho na mão que tinham manguieado.

Chegamos os cinco em Canoa já no entardecer, e minha principal preocupação era buscar um lugar para estacionar que tivesse segurança e acesso banheiro. Junto com Lisa, estávamos principalmente focados nos *campings*. Era quase noite. Nós, cansados da viagem, e com a intenção de ficar pelo menos duas semanas, tínhamos a ideia de ‘garantir’ logo um certo conforto e estabilidade. As buscas na *internet* que fizemos no caminho mostravam algumas opções. Juan e Rosa não queriam pagar pela estadia e ficaram até meio evasivos quando citei esta opção. Então, resolveram sair para dar uma volta a pé enquanto nós, eu e Lisa, fomos de carro atrás do nosso objetivo. Depois de uma hora rodando erráticamente em vielas, guiados pelas opções do *Google Maps* e pelas sugestões das pessoas que abordamos, não encontramos nada. Ou não existia mais o *camping*, ou estava fechado, ou era uma opção inviável para o nosso bolso, tendo em vista o período que desejávamos ficar. Ainda que nos mantivéssemos abertos a outras possíveis oportunidades enquanto buscávamos opções mais sólidas, os olhares e as interações pareciam, no geral, pouco amigáveis – como já previa por passagens anteriores por ali. Havia fluxo turístico há muito tempo. As pessoas cansam, e *Kombis*<sup>151</sup>, famílias e estrangeiros não trazem nenhuma novidade. Assim eu pensava naquele momento. A noite veio e, com ela, o crescente movimento de pessoas, os sons dispersos de músicas e de conversas. As luzes amarelas dos postes acenderam, e os cheiros de comida dos restaurantes se anunciavam.

---

<sup>151</sup> Refiro-me ao modelo de automóvel da *Jigi*, a *Kombi* da Volkswagen. Atualmente, muito usada para fazer *motor-homes*.

Sem encontrar o que esperávamos, eu e Lisa voltamos à praça central onde havíamos nos separado da família *hippie* algumas horas antes. Um tanto frustrados, sentamos num banco para conversar sobre as opções, que, naquele momento, estavam entre dormir dentro da *Jigi* na rua ou ir para um *hostel* de cento e vinte reais a diária – inviável por duas semanas. Foi, então, que surgiram Juan, Rosa e David empolgados, dizendo que tinham arranjado estadia para todos nós na casa de um nativo. Daria para estacionarmos na frente, e eles teriam espaço para armar as redes na casa. Assumo que estava descrente de que encontrariam algo assim tão prontamente. Quando perguntamos surpresos sobre como realizaram aquela façanha, responderam algo como: “ah, só demos uma caminhadinha na praia e falamos com uns pescadores”, disse Rosa. Nisso, Juan já ia me pressionando para pegarmos a *Jigi* e seguirmos pra lá. Depois de um pouco de dificuldade de dirigir na areia, chegamos à casa do nosso querido anfitrião em Canoa.

As duas semanas na casa de Carlinhos foram incríveis e tornaram aquela passagem especial, conhecendo a cidade de Canoa, a vila, a história e alguns personagens, num nível de envolvimento completamente distinto das experiências anteriores que vivi ali antes, mais determinadas pelo turismo. E, novamente fazendo mea-culpa, a estadia e o anfitrião fizeram dos dias algo muito além do que eu esperava viver. Ficamos na vila dos Estevão, a comunidade de nativos construída sob as dunas (regime de propriedade diferenciado), ao lado da parte mais urbana de Canoa, e que carrega um interessante histórico de resistência política e cultural. Carlinhos, pessoa simples e empolgada, era pescador e bioconstrutor. Também já tinha feito “uns artesanatos” e viajado para o Japão recentemente. Naqueles dias de verão, dividia-me entre a pedra da malucada e o convívio com as pessoas da vila dos Estevão que ia conhecendo, em sua maioria pescadores – e um tanto de outras coisas, professor, empreendedoras, cozinheiro, *barman*. Dias na praia assando peixes e arraias, ajudando a puxar jangada e até acompanhando, por duas vezes, Carlinhos e seu primo pescando nos corais com aquelas armas de arpão. Noites na *Broadway*, a rua principal de Canoa onde ficava a pedra que, tal qual São Jorge, tinha um estilo de feira de artesanato. A *Jigi* ficou estacionada em frente à casa de Carlinhos, num ponto onde, por ser mais alto, era possível ver o mar pelo para-brisa.



Mas gostaria de voltar ao momento de chegada e me demorar um pouco na construção daquela situação, atento, especialmente, à reação de surpresa com a facilidade com que a família conseguiu resolver nosso ‘problema’ de estadia. O ponto é que eles desenrolaram aquilo usando a capacidade interpessoal para construir seus próprios contextos, algo que já estava comprovado para mim: era daí que vinha o valor etnográfico que, no início, reconheci em Juan, de ‘representar’ a malucada na pesquisa. E, sem dúvida, é um pouco deste espírito do manguio que vai distribuindo o efeito empático por ações variadas. Porém, o fato de não termos visto o desdobrar da interação e da negociação para a estadia, além de estarmos demasiadamente focados em outro horizonte objetivo para resolver a questão, permitiu-me apreciar aquilo com deslumbre frente a um truque de magia, ainda mais considerando a qualidade da experiência de nos hospedarmos na casa de Carlinhos. Mas o truque não era novo para mim, já o tinha assistido várias vezes, estava epistemologicamente pensando nele, e eu mesmo já tinha me sentido realizando. Mas, ainda assim, foi uma surpresa, ao reler minhas notas, reconhecer como o potencial de ficar impressionado se manifestou ali. Sabendo de tudo o que aconteceu a partir daquela “voltinha” de Rosa, Juan e David na praia, ter sido pego momentaneamente pela incredulidade do feito, traz ainda mais poder de significado ao argumento sobre o efeito empático e o valor. A situação permite evidenciar, como argumenta Graeber, que “visível e invisível”, assim como “público e privado”, “não são metáforas casuais” (Graeber, 2001: 102) quando pensamos sobre valor.

Ainda que estivesse implícito no nosso combinado que cada casal buscaria por possibilidades para todo o grupo – afinal, a necessidade de lugar para passar a noite era comum –, era evidente que as nossas ações estavam sendo guiadas em direção a relações contextuais diferentes. Eles não queriam gastar, ou só gastar o menos possível. Já eu e Lisa estávamos dispostos a investir um pouco, e tínhamos o objetivo de acessar serviços que imaginávamos já estarem lá, enquanto estávamos rodando e perguntando às pessoas. Seguíamos essa imagem da infraestrutura dominante e pronta do *Google Maps*, com os seus serviços já mapeados e tendo em vista o poder indiferenciado do dinheiro para acessar aquela “sociedade” – no celular, hoje mais do que nunca. E a confiança presumida sobre o potencial de conversor da moeda-dinheiro, tão natural para

nós, é o que estava desmoronando em nossa conversa no banco da praça antes do casal chegar. Os lugares de *camping* que mostravam na tela não existiam, e o preço das possibilidades nos *hostels* com vaga, aquém do nosso orçamento para passar duas semanas. Encarávamos um horizonte de escassez e falta ao ver as possibilidades se restringindo.

É contra este pano de fundo objetivo que emerge o efeito da surpresa e incredulidade com o resultado do ‘salto de fé’ de Rosa e Juan, ao confiarem na sua capacidade de criar novas relações num horizonte aberto e abundante de possibilidades. Deixavam, assim, a projeção da “sociedade”, da ‘coordenação de atividade’, por ser realizada. Interessante como nesta situação a conversibilidade entre o dinheiro e a empatia se apresenta de forma explícita<sup>152</sup>. O raciocínio, imediato e mecânico utilitarista, é de que nós “economizamos” dinheiro com a hospedagem. Se retomamos e articulamos a tese de Graeber, cada casal, tanto imaginava, quanto, de fato, objetivou coordenações distintas para conseguir uma estadia. Considerando que o valor enfocado está vinculado à percepção da nossa “própria atividade como significativa ao fazer parte (...)” (Graeber, 2001: 76) do processo de busca: nós tínhamos em mente o valor indiferenciado do dinheiro se encontrando com potências “invisíveis” da sociedade (serviços) que já estariam lá, prontos para a conversão; enquanto nossos amigos confiaram no valor diferenciado da empatia, inalienável à própria pessoa, e num contexto por acontecer, por ser efetivado.

Ao reler as notas de campo da viagem para construir a tese, a reação de surpresa na situação me remeteu a uma sutil ilustração, no sensível, de uma questão com a qual me vi cruzando muitas vezes pensando sobre a malucada: a imagem de robustez e prontidão construída teórica e ideologicamente da “sociedade”. Além disso, coloca em evidência como o dinheiro surge como um referente central para o modo como projetamos e produzimos esta robustez na experiência. Destaca os contornos que damos à realidade e ao horizonte de objetivação implicado no engajamento entre a ação e a imaginação, entre os efeitos concretos e as vontades possíveis que o dinheiro permite. Como sugere Graeber, o “poder do dinheiro é um efeito num gigantesco sistema de

---

<sup>152</sup> Depois de um pouco de insistência, combinamos com Carlinhos uma contribuição pelos dias hospedados em sua casa. O valor foi muito menor do que seria pagando hospedagem.

coordenação da atividade humana” (Graeber, 2011: 251). O ponto é que a nossa incredulidade na situação pode representar reações mais generalizadas, que ocasionalmente surgem em relação à malucada. Parece que quanto mais estamos imersos em horizontes de ação, confiando no poder indiferenciado do dinheiro para acessar contextos que já estão lá, ideias como viajar de carona, viver na roça sem eletricidade ou sobreviver do próprio artesanato, potencialmente se apresentam como absurdas, impossíveis ou precárias. Por isso, se revestem de algo como um ‘salto de fé’<sup>153</sup>, de acreditar que vai aparecer carona, que ali vai rolar a venda, e que iremos conseguir um pouso à noite, se formos dar uma voltinha na praia ou se puxarmos conversa com aquele maluco – como no dia que conheci Juan. E tendemos a sempre pensar na sorte de encontrar tal pessoa, na personalidade de alguém, no perigo ou na indeterminação das situações quando os contextos de ação não estão prontos na nossa imaginação. Confiar mais nos valores diferenciais, ligados à pessoa e à sua criatividade, para efetivar nossos objetivos, vai na contramão da nossa “culturalização” no horizontes de vida no mercado capitalista: das regulações e cuidados do estado e do sonho da modernidade infraestrutural da cidade, em sua disponibilidade imediata e constante para quem tem dinheiro. No horizonte hegemônico, os contextos convencionais estão no foco de ação e de construção da vida.

Uma das melhores imagens na teoria antropológica de “um estilo de produtividade” da nossa sociedade, é apresentada na *Invenção da Cultura* (2009 [1975]), de Roy Wagner. Trabalhando sobre o seu contraste reflexivo e propositalmente alegórico com os *Darib*, já explorado anteriormente, propõe que nós, euro-americanos, colocamos nosso foco de controle das ações em contextos convencionais, tal qual nesta imagem de robustez da sociedade com serviços disponíveis e de que tudo pode, potencialmente, ser resolvido com dinheiro. Mas, como numa espécie de contra efeito, somos tomados pelo contexto diferenciante

---

<sup>153</sup> Uma situação que vivi que ilustra o potencial de incredulidade que a ‘fé’ nesta capacidade de construir os próprios contextos aconteceu na preparação para uma viagem acadêmica para o exterior no meio do doutorado. Uma amiga estava na minha casa e perguntou a hora que iria viajar no dia seguinte. Quando fui conferir, o voo na realidade era logo após a meia noite, portanto tinha oito horas até o embarque. Dando-me conta que era de fato naquele dia, comecei a arrumar a mala e minha amiga perguntou se eu já tinha buscado hospedagem, já que chegaria uns dias antes do congresso. A previsão de chegada no local era próximo a meia noite. Eu disse que iria ver quando chegasse lá, e ela foi pega também momentaneamente pela surpresa: “Como assim? Tu nem conhece Berlim...”

e lidamos, inevitavelmente, com o ajuste da realidade. Se explicitamente a convencionalidade está no foco, a diferença e a invenção surgem num contexto implícito da ação, que nos “foge” ao controle. Para Wagner, acabamos sendo “controlados” por ele<sup>154</sup>, tendemos a nos ver sem efetividade consciente, explicamos pela “natureza”, pela personalidade, pelo talento, pela sorte ou pelo TDAH do aluno que não se concentra – problema individualizado-patológico. Criamos explicitamente a regra e a sociedade, de modo que o desajuste e a diferença emergem num rebote sobre o qual sentimos ter pouca manobra sobre. Segundo o autor, já entre os *Darib*, ou mesmo entre pessoas do mundo rural, o foco de “controle” da ação tende a estar nos contextos diferenciadores. Ainda que profundamente resumido, e correndo risco de reduzir esse intrincado esquema teórico, podemos pensar essa prevalência do registro diferenciador na descrição sobre os efeitos de estar na vila. Na “adaptação” ao lugar, incorporamos ritmos mais lentos, acumulamos encontros com as mesmas pessoas na feira, na trilha, no mercado, no trabalho e nas festas. Escutamos sobre paixões improváveis por coisas diversas: cavalos, tarô, fundição, astrologia, escalada, por exemplo. A trilha, a cachoeira, a imensidão do verde e o sossego que o contato com natureza traz. Enfim, há uma materialidade sensível que vai direcionando o foco para este registro de experiência em que a diferença de quem somos fica em evidência. Mexe nesse lugar entre a ação e a imaginação. Assim, a incredulidade momentânea é o rebote ao foco na robusta convencionalidade da vida contemporânea. Mesmo para o ‘antropólogo dos *hippie*’.

Esta chave sobre o reconhecimento do poder dos valores diferenciais fica evidente até nos trajes da malucada. Um dente de onça gigante no colar; pulseiras com complexas composições de cores, anéis minuciosamente trabalhados e pedras suntuosas: o potencial de produzir valor na chave diferencial fica estampado na “vitrine”. Tratando sobre forma “exibir riqueza”, Graeber descreve como o terno, esta vestimenta “modesta” e genérica da

---

<sup>154</sup> Nas palavras de Wagner sobre a questão do “controle contextual”: “Vou me referir ao contexto no qual se concentra a atenção do simbolizador, independente de seu status ideológico, como controle ou contexto de controle, pois é nesse contexto, esse modo simbólico, que controla sua atenção ao restringir seu campo de percepção consciente” (Wagner, 2009 [1975]: 126) É uma teoria sobre símbolo e ação. Ao comentar sobre a influência desse autor em sua obra, Viveiro de Castro diz: “[...] pode-se dizer que a semiótica wagneriana é uma teoria da práxis...” (Viveiro de Castro, 2018 [2009]: 38)

burguesia, está vinculado à dominância do dinheiro como objeto de valor indiferenciado. Segundo o autor, serve como marcador de uma “capacidade escondida/implícita/invisível para a ação” (2001: 95), seja a partir do valor genérico do dinheiro, ou de um valor diferenciado pela capacidade pessoal. Nesse sentido, a malucada está paradoxalmente mais próxima da nobreza feudal, com sua pompa, maquiagens, coroas e joias, na medida em que ambos exibem, na fachada, estes objetos únicos e de histórias particulares, mimetizando os poderes de suas distinções.

“Pego” mais um vez pela surpresa entre o empírico e a racionalização, tomo a pausa epistemológica sugerida por Guyer (2013) e percebo como a situação explicitou um vínculo entre o meu lugar naquela relação e o potencial indiferenciado do dinheiro. Tendo o financiamento da bolsa para realizar a pesquisa, eu podia pagar pela gasolina<sup>155</sup> e ajudar no mercado, por exemplo. Já no final da estadia em Canoa, devido a brigas entre o casal e a pouca cooperação de Juan em atividades cotidianas na casa do nosso anfitrião<sup>156</sup>, o próprio Carlinhos (com anuência de todos, inclusive Rosa) me pediu ajuda para “convencer” Juan a se retirar, para não dizer expulsá-lo. Quando fui conversar com Juan num momento em que estávamos a sós na casa de Carlinhos – já havia uma interação desconfortável instaurada –, ele me pediu dinheiro para ir embora. Sugeri até que seria meu “dever” o ajudar, pois o que eu recebia era, de algum modo, para a “malucada”. Com espanto e um sorriso irônico depois dessa afirmação, neguei. Foi então que, de repente, Juan jogou na minha cara a farinha de cuscuz que estava hidratando<sup>157</sup>. Os ânimos se acirraram por alguns minutos. No fim, com a chegada de Carlinhos, Juan reuniu suas coisas e deixou a casa. No dia seguinte, fiquei sabendo que tinha voltado pra Natal. Nós ainda ficamos por mais uns dias.

Dinheiro e capacidade humana (criativa e diferencial), produzindo relações e coisas, desempenharam papéis centrais durante toda a minha

---

<sup>155</sup> O combinado que fizemos da viagem já incluía isso. Eu disse que iria de qualquer maneira, e os convidei para nos acompanharem sem custo de locomoção.

<sup>156</sup> Juan era *folgado*, não buscava água, mal cozinhava, não limpava, não ajudava na organização básica do espaço, não ajudava Rosa com o bebê e, ainda, reclamava.

<sup>157</sup> Rosa e David continuaram lá conosco mais uns dias. Eu e Lisa demos uma contribuição para o retorno deles pra casa, já que nós seguimos subindo até Fortaleza, mais ao norte do estado do Ceará.

narrativa etnográfica. Com Juan, do primeiro contato em Genipabu à aventura em Canoa, estes representantes de valor funcionaram para abrir possibilidades, viabilizar caminhos e, como retratado neste desfecho dramático, interromper vínculos. A postura menos simpática e pouco participativa que Juan demonstrou na convivência acabou o conduzindo à sua exclusão do grupo; e eu, ao negar a ajuda financeira, provocava o corte na nossa relação. Com isso, emerge um reflexo mais generalizado em nossa cosmologia capitalista – e que até mesmo poderia nos levar a questões de riqueza e valor sobre outras sociedades –, onde o dinheiro e a energia que colocamos nas relações (trabalho, amor, amizades...) servem para “controlar os fluxos” e “fixar limites” (Strathern, 2014 [1996]: 297)<sup>158</sup>. Os rendimentos por ser “desenrolado” – valor etnográfico que almejava na pesquisa – e o dinheiro – valor indiferenciado e que “implicitamente” sustenta a realização da pesquisa – cessam. O ponto de interrupção é uma oportunidade para conclusões reflexivas.

Na minha relação com Juan, enquadrando um ao outro reciprocamente nestes valores e suas potências, poderia sugerir que ambos eram ‘interesseiros’. Para ter ganhos acadêmicos, eu buscava a “mais-valia” sobre a forma de Juan realizar a vida. Juan, consciente da objetificação, vislumbrava reaver parte dessa “mais-valia” e converter em moeda sua participação nessa empreitada. Seríamos os dois reduzidos um pelo outro nesta dinâmica? Obviamente que não. Nossa troca excedia estes lugares. Durante o mês de convivência, relacionamo-nos como pessoas em múltiplas formas de vínculo. Tal interpretação, a de que Juan e eu seríamos ‘interesseiros’, é, senão, tributária de princípios ideológicos capitalistas que se esforçam em criar fronteiras entre desejo, interesse e necessidade, como se fossem esferas distintas e autônomas. Essa separação, porém, é uma ficção poderosa: é ela que permite naturalizar a objetificação das relações, a converter afetos em cálculos e a sustentar a ilusão de um interesse

---

<sup>158</sup> Aqui faço uma referência ao texto de Strathern, *Cortando a rede*, em que discute “metáforas monetárias” pensando a reflexividade entre contextos modernos e não-modernos. Como de praxe em sua escrita, diferentes níveis de elaboração são postos em movimento: epistemologia da antropologia (híbrido e rede num debate com Latour), riqueza entre euro-americanos e os Hagen da Melanésia, noção de pessoa, etc. A autora sugere que enquanto nós, euro-americanos, teríamos o “anseio” por purificar, determinar substância e tornar “durável” ao “fixar o limites”; os Hagen estariam mais preocupados em “controlar o fluxo”. Penso na ideia de que estes dois “anseios” podem ser pensados como raízes da questão de produção de valor e de riqueza. (Strathern, 2014 [1996])

utilitário puro. Sem surpresa, a experiência etnográfica mostra justamente o contrário: desejo, necessidade e interesse são dimensões entrelaçadas e ambíguas; e aquilo que explicita a percepção das nossas ações como significativas, o *valor*, emerge nesse espaço de indeterminação e parcialidade de “sociedade”. E, talvez, a mais potente contribuição de malucada esteja aí: *no convite a nos fazer vacilar diante das ficções mais robustas que sustentam a vida contemporânea e enquadram o valor de pessoas, coisas e ideias no fluxo da experiência.*

## Conclusão

### *Aspirantes a malucos*

A quem chegou ao fim da jornada, agradeço a atenção. Espero que a viagem tenha sido frutífera para pensar sobre o fenômeno da malucada de estrada a partir da antropologia. Coloco-me ao lado de um crescente de pessoas pesquisando sobre a malucada nas últimas décadas (Kaminski, 2018; Giordani, 2016; Leitaó, 2014; Neto, 2017), oferecendo mais um olhar sobre sua riqueza empírica. A guisa de conclusão, gostaria de destacar alguns elementos da perspectiva que busquei apresentar, ponderando enfim o que esta expressão contemporânea e resilientes de “contracultura” pode fazer pensar sobre a antropologia e mundo contemporâneo. Como antecipado na introdução, o que lhes apresentei representa um sincero experimento fecundado ao longos dos anos da minha formação, oriundo de deslumbre e inquietação com aquilo lia e pensava a partir das experiências acadêmicas e dos objetos de pesquisa que mergulhei. Olhando para o caminho e o resultado na tese, percebo uma preocupação mais geral e epistemológica cruzando os anos, em torno de como pensar a diferença numa chave minoritária e intensiva. Assim, enquanto faço a conclusão, vou tentar apresentar um último esboço desta ideia mais ampla que me vejo perseguindo.

Já na minha primeira grande investida acadêmica, no trabalho de conclusão de graduação (Neves 2015), onde almejava fazer uma etnografia da sala de aula enquanto ‘traduzia’ o esquema de pensando de *A Invenção da Cultura* (Wagner, 2009 [1975]) para a educação, lembro de meu supervisor de estágio e querido co-orientador dizendo que eu queria ‘pegar uma coisa sutil e escorregadia’ em meio a um exercício para estabelecer o objeto. Pra mim, tentava cercar a relação professor-aluno pensada pelas lentes daquele autor, ou seja, essencialmente promovendo uma reflexão sobre a prática ensino-aprendizagem por um espécie de dialética simbólica sobre a ação que reconheço aqui no intento sobre a malucada. Estrutura e antiestrutura; formal e espontâneo; escassez e abundância; pessoa e objeto; dinheiro e criatividade



humana. Independente de abrangências ou universalidades, estes pares serviram para guiar a nossa perspectiva sobre o empírico<sup>159</sup>.

Com esta inspiração que, durante todo o trabalho sobre a tese, de concepção à execução, busquei defender/construir a ideia de que malucada é melhor pensada como um horizonte de vida — moral, prático e sensível —, numa ‘ambiência empírica’ em que o valor das coisas e ideias não está dado; mas é fabricado nas relações. Vejo neste conceito de horizonte um trunfo nesta empreitada: antes de identidades e vínculos estruturais, trata-se de uma atenção primária às emergências do presente etnográfico, em diálogo com um certo “empirismo radical”. Na prática, se traduz num virar e revirar a matéria do social até que a imagem não fique tão perfeita e fechada. Assim, talvez possa parecer um pouco fora do “decoro” acadêmico fechar uma tese com uma “briga” entre mim e meu próprio “informante”, contudo a cena representa um ápice analítico desta direção metodológico e um conjunto de elementos mobilizados ao longo da tese.

O espírito de negociação do manguêio – aqui entendido como prática central de mediação – é evidente, e coloca a questão do valor explicitamente para um esfera moral. “Você *deve* me ajudar”. Remete aa estratégia da caridade, porém ganha um novo patamar quando articulada com a dimensão do trabalho e da possível exploração da nossa troca, afinal ele está implicitamente cobrando parte dos *meus* ganhos a partir daquela relação, acadêmicos e financeiros. O arranjo da situação retoma a paralaxe reflexiva, pois escancara como as mudanças de posição mudam a aparência do outro. E o que me parece mais relevante contextualmente é como a possibilidade argumentativa que dá plausibilidade para a escada de violência advém da fixação de uma identidade a um dever (‘eu sou da maluco; você tem que me dar dinheiro’). Mesmo com as

---

<sup>159</sup> Certa vez, haja visto meu especial interesse em Roy Wagner em fases anteriores, minha orientadora de mestrado, em sua perspicácia pedagógica, fez a provocação sobre como poderíamos ter uma orientação etnográfica a partir da Invenção da Cultura (2009) em contextos urbanos e “próximos”. Meditando sobre a questão, parece-me que para além do autor, trata-se de desenvolver uma atenção sobre esta dialética implicada nas realizações humanas; algo que nos coloca em diálogos com diversas outras perspectivas, como Karl Marx, Marilyn Strathern, Johannes Fabian, entre outras que, de um modo, contribuem para reconhecer com agudez a origem prática e sincrônica das questões humanas. A malucada, como tentei demonstrar, é fenômeno muito rico e alegórico que facilita destacar o jogo dilético ligado a prática humana na nossa sociedade, um contexto, neste sentido, oposto ao da sala de aula, onde as expressões convencionalizantes estão numa caráter subrepujante.

evidências de que a relação com ele já não estava produzindo um “bom encontro”, uma “TAZ” ou permitindo o estado de *communitas* desejável coletivamente, fosse entre nós na casa de Carlinhos, fosse entre as pessoas na pedra<sup>160</sup>, esta força da “identidade” ainda mantém o contorno firme ao ponto de justificar excessos. Ainda que em um terreno teórico e político completo, acredito que isto nos faz pensar sobre meandros de lógicas que sustentam certas zonas de contato dos horizontes de vida no mundo contemporâneo. Permitindo-me abstrair um pouco, nesta maneira de analisar, parecem emergir esquemas/formas de subjetivação presentes no conceito, na regra, no limite e no direito, que abre a possibilidade do uso da “identidade” de algo como violento *porque* fechado e hermético; exatamente o oposto do que argumentei durante todo o texto sobre a potência específica do horizonte de vida da malucada. Antes disto invalidar qualquer argumento ao chegar neste ponto de análise, reforça-se como o virar e revirar da experiência na etnografia desafia os limites interpretativos, serve mais para colocar em movimento a dialética prática, do que nos acelerar por provar compatibilidades conceituais com o empírico. Para retomar um argumento dos primeiros capítulos, o signo do excesso, neste caso, não estava transbordando o categórico, como a imersão atenta na estrada, no desconhecido e as relações com um outro emergente, mas acaba sendo o fruto de um fechamento do categórico. Na raiz da violência advinda disso, se levamos para um esfera da política, podemos encontrar a microestrutura de ideologias supramacistas que justificam sua violência sobre a diferença a partir de uma pureza identitária<sup>161</sup>.

Aqui estou levando para o terreno da especulação conclusiva, tateando desdobramentos epistemológicos e reflexivos a serem testados em outras pesquisas. Mas o destaque explícito desta direção, nas ideias propostas sobre a malucada, está novamente noção de horizonte de vida, que, antes de tudo, foi uma elaboração conceitual para pensar contornar certas arranjos que podem

---

<sup>160</sup> Entre a malucada de Canoa, Juan também não ficou bem quisto, tanto que um artesão foi até alertar o Carlinhos que, pela presença dele (Juan) havia desavenças surgindo na pedra. Esta foi outra justificativa de Carlinhos para pedirmos para ele se retirar da casa.

<sup>161</sup> Em nenhum sentido sugiro que amigável Juan esteja alinhado com ideologia política de direito ou extremista; muito longe disso. Meu ponto é frisar como leva a sério demais o categórico (existe cultura/sociedade?) é um risco que desliza para outras esferas, tem consequências contextuais e é parte de processos subjetivos.

funcionar num caminho de mais fechamento nas ciências humanas. Na minha perspectiva, como imperativo etnográfico, me vi precisando de um conceito que abarcasse experiência, prática e, ao mesmo tempo, carregasse certo senso de unidade, sem recair, contudo, em contornos definidos demais ao ponto de perverter a heterogeneidade e imbricação deste fenômeno de diferentes regiões, classes, raças, contextos e historicidade; enfim abarcar múltiplas composições individuais deste horizonte. Afinal, são inúmeras as formas estar na posição maluca de estrada, com variadas posturas políticas, visões da vida, do trabalho e do próprio movimento da malucada. Em poucos palavras, o objetivo era explorar como podemos generalizar sem universalizar (Bloch, 2008). E, para mim, fazer isso, se traduz num exercício constante de autoconsciência para não atribuir mecanicamente uma visão de mundo sobre a política e a crítica social à malucada, fazendo disso algo óbvio e homogêneo no lugar de alteridade, enquanto a realidade empírica não sustenta. Os apontamentos epistemológicos de Vailati sobre a antropologia das elites me parecem condizentes também para uma antropologia de vidas marginais, como a malucada: “(...) esbarramos na necessidade de nos distanciarmos de orientações epistemológicas que alimentam a existência e a consistência de sistemas, ou estruturas, hipotéticos para focar a dimensão material, estética e política dos processos e das interações” (Vailati, 2024: 161). Horizonte de vida da malucada serve, assim, para conciliar uma perspectiva da diferença *extensiva* e *intensiva*. Ou seja, uma imagem porosa e imprecisa de unidade emergida da multiplicidade do real, praticado e sincrônica. Me explico melhor.

Como mencionei acima, este trabalho me reconduziu a ponderar um acúmulo de experiências de pesquisas, e as caronas são uma ilustração muito evidente disto que estou chamando de caráter intensivo da diferença: uma situação de navegar na interação com o desconhecido, assumindo certos riscos e enfatizando a temporalidade de indeterminação. A diferença é praticada, emergente, modulada, conversada e afetiva. O ponto é que, se buscamos antes de tudo uma estilo de vida ou identidade (Barros *et al.* 2016) para cercar o fenômeno, não só abrimos mão de aspectos intrínsecos à prática em si, mas perdemos de vista que é no vacilo de categorias de aparência inequívoca que

encontramos ficções políticas, morais e ideológicas operando de forma mais ou menos naturalizadas em nossas vidas.

Por sua vez, com a malucada temos o manguêio, outra prática que etnograficamente convida a reconhecer potências deste tipo: mostra como a dádiva não cessa na economia de mercado; que mesmo com o domínio da racionalidade organizacional, o valor continua escapando para outras esferas morais e até de encantamento mágico; assim como a crítica nunca se dissolve completamente no jogo da experiência. Como uma série de autores e autoras tem frisado, o capitalismo não elimina outras formas de valor. Na verdade, ele convive com elas, se alimenta delas e também tensionado por elas. O manguêio, nesse sentido, opera nas margens, colocando o praticante em relação constante com diversos “outros”. Ademais, considerar o registro da diferença neste nível *intensivo*, do jogo, do improviso e também da simpatia – não esqueçamos – é pensar um pouco com a dimensão da vida cotidiana de todos nós: na festa de família, no restaurante, numa sala de aula, na reunião e no ônibus. Independente de serem contextos enquadramento formais e informais, estamos sempre exercitando algum nível de “reflexividade” nos encontros; faz parte da experiência humana ordinária. Neste raciocínio, a diferença em termos *extensivos* é sempre secundária e um pouco mais distante da superfície das relações, que é o dado ‘primário’ em si da nossa prática etnográfica, com interesses, euforias, medo e as mais diversas percepções sensíveis.

Assim, outro aspecto atrelado a este nível intensivo da diferença envolveu uma estratégia metodológica e narrativa – inicialmente instintiva e vacilante – de pensar minha própria percepção sensível dos acontecimentos funcionando como mediadora. Consequentemente, trazer uma situação em que me vejo tomado pelo calor da discussão, em que o analista fica em suspenso e a personalidade transborda a relação etnográfica, explicita a direção de me colocar excedendo, como experiência, para estabelecer pontes reflexivas. Ao meu ver, isso representa um exercício essencial para pensar antropologicamente a vida moderna: permitir e acolher as transformações de lugares que vamos tomando nas situações, e, em especial, aquelas que nos parecem conduzir para fora da posição confortável de pesquisador com seu conceito, e trazer a pessoa com a sua experiência bagunçada, mistura e sem contornos óbvios. Uma situação como

esta que ocorreu com Juan é o tipo de relato que deixa inegável esse transbordar da pessoa. Gostaria de remeter a dois exemplos com outros pesquisadores que vejo como inspiradores para pensar e trabalhar esta questão. Os casos têm em comum o sentimento de “desconforto” alçando implicações teóricas.

Primeiramente, no recente livro *O campo das Elites* (2024), Alex Vailati faz uma arqueologia da noção de elites no estabelecimento da etnografia e da antropologia, repassando praticamente todas as escolas de pensamento na história da disciplina enquanto mobiliza muitas das suas experiências de pesquisas, especialmente na África do Sul e no Brasil. Além disso, vale-se de um olhar aguçado para “sensibilidades ordinárias” (Stewart, 2007) que reconhece ‘janelas’ improváveis de sua experiências se interseccionando aos contornos do objeto, fazendo delas material para elaboração reflexiva. Em especial, ainda no início da obra, evoca o sentimento de “desconforto” em algumas situações. Primeiramente, numa conferência sobre a ocupação popular em Recife, *O ocupe Estelita*, relata uma intervenção sua onde buscava pensar coletivamente a perspectiva desta “elite” atrás dos muros – apelando uma pouco da operação clássica da antropologia de partir da perspectiva do outro –, e acaba se vendo numa posição de “desconforto” em relação a parte do público, como se estivessem se colocando “como defensor das elites e seus muros”. Em segundo, cita a experiência com um interlocutor de outra pesquisa que expressa uma postura contrária e crítica ao movimento, colocando-se indignado com aquelas pessoas “mal vestidas e com comportamentos ruins”; ainda que este interlocutor não fosse da classe que mais goza da proteção dos muros (Vailati, 2024: 22-3). Assim, destaca como o mesmo sentimento de “desconforto” serve de conector abrindo um objeto, as elites, que se produz por diferentes olhares, contextos e afetividades políticas e estéticas. Ademais, ao fim da obra, chama atenção para como a “presença do antropólogo no texto”, ainda que “relevante” no campo teórico da antropologia, “ainda é incipiente em relação ao tema da classe” (Ibidem: 160). Vailati, neste sentido, parece trazer uma série de caminhos para acolher exercícios reflexivos frente a esferas de vida mais “intocadas” na tradição da pesquisa antropológica. Argumento que um objeto empírico como a malucada, por seu lugar inescapavelmente marginal, pode também estimular mergulhos reflexivos em esferas ainda pouco consideradas.

Outra caso etnográfico que gostaria de mencionar é o de Hirozku Miyazaki. A partir de sua pesquisa acompanhando profissionais do mercado financeiro no Japão, pensando, em especial, a noção de “sonho” no capitalismo, relata uma situação em que um dos seus informantes, Tada, propõe uma parceria entre eles para desenvolver uma proposta de sistemas monetários alternativos. O diálogo ocorre num bar, depois que Miyazaki conta a Tada um exemplo deste tipo em sua própria experiência, em Nova York, nos Estados Unidos, onde mora. O autor conta que naquele momento estava acolhendo um esgotamento nas perspectivas de futuro de Tada sobre sua carreira no mercado. Apesar de já terem uma relação antiga, em que o autor diz ter havido até propostas de projetos conjuntos, antes elas estavam mais alinhadas com o horizonte de seu informante no mercado financeiro formal. Era a primeira vez que na relação deles interseccionava os próprios sonhos e horizontes de Miyazaki. Assim, também a partir do “desconforto” (Miyazaki, 2006: 162), agora sobre a possibilidade deste informante invadir demais o seu espaço, abre chaves reflexivas entre a *doxa* da crítica acadêmica sobre o capitalismo, e os rearranjos dos próprios sonhos e frustrações em horizontes mais inseridos na ideologia do capitalismo. Sonho e “desconforto”, expressos e vividos como experiência, são pontos de convergência reflexiva.

Desconforto é também uma boa palavra para descrever a situação com Juan. Reconheço nestas elaborações potentes caminhos para pensar questões de alteridade no mundo diverso, plural e massificado da sociedade contemporânea. Alteridade construída com ênfase na dimensão instável e processual das relações, pelo que “somos tomados”. Seria também esta esfera *intensiva*?

Aqui encontro também a oportunidade de reconhecer a importância da influência de um “gume feminista” (Haraway, 1995) para perceber sutilezas e parcialidades ao construir meu pensamento sobre este pessoa, agência e diferença (Bear et al. 2015; Strathern, 2006[1988]; Tsing, 2015; Haraway, 2013[2000]; Riles, 2013). Faço coro com Miyazaki citando muitas destas autoras que foram faróis nas minhas pesquisas: “Meu esforço atual, e o projeto mais amplo do qual faz parte, apoia-se nessa vontade (ou disposição) feminista de redefinir radical e imaginativamente a constituição de uma crítica, em vez de

defender as próprias práticas críticas de maneira moralmente fortalecida” (Miyazaki, 2006: 165)<sup>162</sup>.

A questão é que muitos conceitos intuitivos na caixa de ferramentas da antropologia tendem a pensar a diferença em termos *extensivos*, de uma identidade ou um estilo de vida recobrindo um grupo – uma representação da unidade de diferença. É evidente que qualquer conceito depende de seu uso. Mas temos de considerar as vantagens e desvantagens do potencial alegórico das palavras e conceitos que retomamos em relação à cultura na antropologia ao falarmos da alegoria do *hippie*: eles ganham vidas próprias, são carregados de mais sentidos a partir da circulação por outras audiências. Neste sentido, o mangueio é uma categoria de perspectiva ímpar para revelar ao leitor uma espécie de ‘particularidade exótica de um mundo familiar’, que convida a torcer e desnaturalizar algo tão frívolo e marcado ideologicamente como uma troca comercial. Se levamos a sério a diferença nestas duas chaves distintas, de um lado algo prático, ordinário e intensivo e, de outro, uma representação coletiva, status excepcional e filiação, desconfio que estamos apontando para fenômenos que requerem ferramentas conceituais distintas para serem recobertos. Níveis certamente inseparáveis, mas que, a meu ver, ganham poder analítico ao serem trabalhados numa distinção mais explícita.

Por fim, a malucada, apesar de ainda pouco pesquisada nas ciências humanas brasileira, propõe uma interessante perspectiva para pensar dilemas políticos perenes na sociedade capitalista e estatizada. O retrato produzido pelas suas experiências ajuda a provocar a autoconsciência tanto da nossa ‘culturalização’ na sociedade (sua naturalização e força hegemônica), quanto na parcialidade dela. O “capitalismo” não é unívoco e homogêneo, é antes disjuntivo e variado. Um professor universitário, um gari, um guia turístico ou um empresário certamente vivem injunções variadas com o sistema econômico. Além disso, pensando o lugar epistemológico de margem, acredito que reconhecer este formato disperso e fragmentado ao capitalismo é reconhecer o anticapitalismo também pulsante nas sutilezas e parcialidades. Com o horizonte

---

<sup>162</sup> Tradução minha: “My present effort, and the broader project of which it is part, builds on this feminist willingness to redefine radically and imaginatively the constitution of a critique rather than defend one’s own critical practices in a morally empowered manner (see, e.g., Brown 1999; Haraway 1991; Riles 2000; Strathern 1988; Wiegman 2000).”

da malucada, encontramos um fundamento ético sobre o valor do encontro, excedendo os enquadramentos institucionais e localizando traços desta contracorrente na simples simpatia e gentileza com tantos “outros” próximos que convivemos no dia-a-dia. Algo que acontece exatamente por abrir brechas para além das reduções categóricas e funcionais nas interações comuns à vida de todas as pessoas.

Como argumentei na introdução, a malucada representa uma fenômeno de resiliência histórica, sem uma forma de organização institucional, que é invejável para outros movimentos vistos enquanto politicamente orientados. Em poucas palavras, constatamos que é um horizonte de vida com formas e encaixes bem adequadas na sociedade capitalista. Não é simplesmente contra; ele compõem junto. Neste sentido, quando consideramos a recorrência do tema da precariedade da vida envolvendo o capitalismo contemporâneo e as imaginações de futuros distópicos que tem se proliferado, acredito que a malucada emerge como um objeto de pesquisa que reoxigena nosso olhar sobre processos alternativos de objetivação da vida. Talvez haja um convite de força subterrânea e insurrecional de aspirarmos seremos um pouco malucos e ponderar sobre como podemos colorir a simplicidade de abundância. Já que a malucada representam um poder de curto-circuito numa sociedade que, como norma, naturaliza o acúmulo e excesso material como caminho para satisfação individual.



## Referências

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (ed.) Recapturing Anthropology. Santa Fe: School of American Research, 1991, p.137-162

AFIUNE, Pepita de Souza; OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. 2015. O Paraíso em Goiás: pioneirismo místico na Chapada dos Veadeiros. *Fronteira: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, v. (4)2: 171–182. DOI: 10.21664/2238-8869.2015v4i2.p171-182.

AGIER, Michael. 2016. *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Polity Press.

APPADURAI, Arjun. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory Culture & Society*, v. 7: 295-310 DOI: 10.1177/026327690007002017

BARROS, Tatiane Vieira; GOMES, Larisse Louise Ponte; CAMARGO, Marcelo Giacomazzi. Etnografia da carona. Uma perspectiva sobre mobilidade e sociabilidade. *Ponto Urbe* [Online], 19 | 2016, posto online no dia 31 Dezembro 2016. URL : <http://pontourbe.revues.org/3266>. Acesso 2 de Janeiro de 2017 às 15:40

BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. Ática, SP, 1988.

\_\_\_\_\_. *A intuição do instante*. Editora Versus, Campinas-SP. 2010

BEAR, L. et al. 2015. Gens: A feminist manifesto for the study of capitalism. (<https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>; acesso 03/06/2020).

BLOCH, Maurice. 2008. Truth and sight: generalizing without universalizing. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, S22-S32.

BECKER, Howard. 2008 [1966]. *Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. (Obras escolhidas, v.3) Trad. José Martins Barbosa e Hermerson Alves Batista. São Paulo: Brasiliense, 1989. p 37-67; 185- 235

BEY, Hakim. 1991. Zona Autônoma Temporária. Disponível em: [http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02\\_arq\\_interface/4a\\_aula/Hakim\\_Bey\\_TAZ.pdf](http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_arq_interface/4a_aula/Hakim_Bey_TAZ.pdf)

BORGES, Adrielly Melo. 2019. Identidade e Questões Fundiárias na Chapada dos Veadeiros. *Revista Eletrônica de Ciências Humanas, Saúde e Tecnologia*, Goiás, Brasil, v. 2 (12): 64–80.

BORGES, Amanda Alves; SANTOS, Ivaneli Schreinert dos; TRIGO, Luiz Gonzaga Godoi; LOBO, Heros Augusto Santos. 2022. Turismo Espiritual: quais são as motivações dos viajantes em busca da espiritualidade? *Revista de Turismo Contemporâneo*, Natal, v. 10(3): 470-492, set./dez.

BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford University Press, 1991

\_\_\_\_\_. 2003. Participant Objectivation. [Huxley Memorial Lecture 2002]. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 9: 281-294.

BRAUNSTEIN, Peter; DOYLE, Michael William. 2002. Introduction: Historicizing the American Counterculture of the 1960s and '70s. In.: *Imagine nation: the American counterculture of the 1960s and '70s* [Org. BRAUNSTEIN, Peter; DOYLE, Michael William], pp. 5-14.

BROWN, Susan Love. "Introduction"; "Community as Cultural Critique". In. Brown, Susan Love. *Intentional Community: An Anthropological Perspective*. 2002. Pg 1- 16; 153-180

BYRNE, Danielle. 2010. *An Ethnography of an Intentional Community in Oxfordshire, England*. Brunel University of London Brunel University of London [Final thesis] MSc, Psychological and Psychiatric Anthropology.

CARLSON, Donna. Thumbs out: Ethnography of Hitchhiking. In: *The Cultural Experience: Ethnography in Complex Society*, . Chicago: SRA. Edited by J.P. Spradley & D.W. McCurdy, 1972 pp. 137-146. Acesso em <https://archive.org/stream/culturalexperien00spra#page/146/mode/2up> 13/07/2017

CARVALHO, José Jorge. 2001 O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001

CANCLINI, Néstor García. 1995. *Consumidores y Ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo – México.

CARAVITA, Rodrigo I., "Somos todos um": vida e imanência no movimento comunitário alternativo / Rodrigo Iamarino Caravita. - - Campinas, SP : [s. n.], 2012.

CERTEAU, Michael. 1996. *A invenção do cotidiano*. Vozes, Petrópolis-RJ. Pp. 1-168.

CLASTRES, Pierre. 2003 (1974). *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. *A economia primitiva*. 2014 (1976) In: *Arqueologia da Violência*. Cosac Naify. p. 165-183.

CLIFFORD, James. 1986. On Ethnographic Allegory. [In.: CLIFFORD, James; GORGE, Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*]. University of California Press. Pp. 122-141

DALAKOGLU, Dimitris. The road: An ethnography of the Albanian–Greek cross-border motorway. *American Ethnologist*, Vol. 37, No. 1, 2010. pp. 132–149

DALAKOGLU, Dimitris & HARVEY, Penny. Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)Mobility. *Mobilities*, Routledge. Vol. 7, No. 4, November 2012. p. 459–465

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. 2012 [1980]. *Mil Platôs* Vol. 1 ao 5. Editora 34

DILLEY, Roy. 2010. Reflections on knowledge practices and the problem of ignorance. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S176-S192

DUMONT, Louis. 1993 [1983]. *O Individualismo*. Rocco: Rio de Janeiro.

D’ANDREA, Anthony. Neo-Nomadism: A Theory of Post- Identitarian Mobility in the Global Age. *Mobilities* Vol. 1, No. 1, 95–119, March 2006

\_\_\_\_\_. 2007. *Global Nomads: Techno and New Age as transnational 6 countercultures in Ibiza and Goa*. Printed by Routledge; pp. 1-130; 222-227.

ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho. *O tempo e a cidade*. Editora da UFRGS – Porto Alegre. 2005.

\_\_\_\_\_. *A etnografia da duração*. Porto Alegre, Marcavíslua, 2013.

\_\_\_\_\_. *Etnografia de Rua: Estudo de Antropologia Urbana*. Rua, Campinas, 2003. (9): 101-12.

\_\_\_\_\_. *Etnografia da duração nas cidades em suas consolidações temporais*. *Política e Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n. 34 Abril de 2011 - p.107-126

\_\_\_\_\_. *A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica*. *Revista de Antropologia*, vol.41, n.2 - São Paulo. 1998

FABIAN, Johannes. 2013 [1983] . *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto* - Petropolis, RJ: Vozes.

FEDERECI, Silvia. 2017 [2004]. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Editora Elefante.

FOUCAULT, M. (2012). Cap. 17. *A Governabilidade*. Em M. Foucault. *Microfísica do Poder* (pp. 407-431). Graal.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Cap. 17, *A Governabilidade*. Graal, São Paulo, p. 407-431, 2012

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo – USP, São Paulo*. V. 13, n. 13, 2005. 155-161. GOFFMAN, Erving. *A*

representação do eu na vida cotidiana. Editora Vozes – Coleção Antropologia: 8, 1975. 234 p.

GEERTZ, Clifford. 1983. “Chapter 6 – Kings, and Charisma: Reflections on Symbolic Power. [In.: GEERTZ, Clifford. Local Knowledge.] Basic Books.

GIORDANI, Tiago Melgarejo do Amaral. 2016. Nomadismo e Sociedade de Controle: estudo sobre os “malucos” em uma tese partida ao meio. [Tese de Doutorado]. UFRGS, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional.

GOFFMAN, Erving. 1975 [1956]. A representação do eu na vida cotidiana. Editora Vozes – Petrópolis, Rio de Janeiro.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia – USP, São Paulo, V. 46 No 2, 2003. p. 445 – 476

GOMES, Mirelli Albertha de Oliveira; MAIA, Doralice Sátyro. Territorialidades dos malucos de estrada em espaços públicos de Joao Pessoa/PB. Ateliê Geográfico - Goiânia-GO, v. 13, n. 3, dez./2019, p. 138 – 156

GUPTA, Akhil. Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India. Duke University Press: Durham and London, 2012. p. 1-73

GUYER, Jane. “The quickening of the unknown” Epistemologies of surprise in anthropology: The Munro Lecture. HAU: Journal of Ethnographic Theory, 3 (3): 283–307.

GROES, Frédéric. 2010. Caminhar, uma filosofia. Editora É Realizações, São Paulo-SP

INGOLD, Tim. 2015. O Dédalo e o Labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez.

JACKSON, Michael. 2022. “From Anxiety to Method: Recollections of Fieldwork and Note-Taking in a Kuranko Village (Sierra Leone)” In “Taking Note: Complexities and Ambiguities in Writing Ethnographic Fieldnotes,” edited by Magdalena Zegarra Chiappori and Verónica Sousa, American Ethnologist website, 26 August 2022, [<https://americanethnologist.org/features/collections/taking-note-complexities-and-ambiguities-in-writing-ethnographic-fieldnotes/from-anxiety-to-method-recollections-of-fieldwork-and-note-taking-in-a-kuranko-village-sierra-leone>]

\_\_\_\_\_. 1989. Paths Towards a Clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry. Indiana University Press - Bloomington and Indianapolis

JACOBSON, David. 1991. Reading Ethnography. State University of New York Press.

HALL, Stuart. 1968. The Hippies: An American Moment. University of Birmingham. Essay accessible in <https://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-artslaw/history/cccs/stencilled-occasional-papers/1to8and11to24and38to48/SOP16.pdf>

HARAWAY, Donna. 1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In Cadernos Pagu (5): 07-41.

HILAL, Renata; NEVES, Yuri Rosa. 2021. Produzindo o público e o privado no deslocar e no habitar: diálogos cruzados entre etnografias de práticas de caronas e de formações permaculturais no espaço urbano. Revista de Antropología y Sociología: Virajes, 23(2): 203- 226.

HOLANDA, J.; NEVES, Yuri Rosa. Refazendo circulações na cidade: mangueio, infraestrutura e governamentalidade, 2018, Caxambu-RS. Anais do 42o Encontro Anual da Anpocs. São Paulo : ANPOCS. 2.

HOLANDA, Jorge Garcia. 2019. Se virando no sistema da rua: Moradores de rua, conceitos e práticas. Civitas, Revista de Ciências Sociais. 19 (1) - Jan-Apr 2019

HOLDT, Jacob. 1985. American Picture: a personal journey through the underclass. american-pictures.com, printed in Denmark.

KAMINSKI, Frederico Leon. 2016. O movimento hippie nasceu em Moscou: imaginário anticomunista, contracultura e repressão no Brasil dos anos 1970. Antiteses, vol. 9(18): 467-493.

KAMAU, Lucy Jayne. Liminality, Communitas, Charisma and Community. In. Brown, Susan Love. Intentional Community: An Anthropological Perspective. 2002. Pg 17-40

KULIGOWSKI, Waldemar. 2021. Anthropology as a Counterculture: Against the Mainstream (from the 1960s until Today). Antropos, 116: 429–437.

KEROUAC, Jack. On the Road. 2001 [1957] Versão online: <https://therustyquill.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/11/jack-kerouac-on-the-road.pdf>

LARKIN, Brian. 2013. “The Politics and Poetics of Infrastructure”. Annu. Rev. Anthropol., 42:327-43

LATOUR, Bruno. 2012. Reagregando o social uma introdução a Teoria do Ator-Rede. UDUFBA - EDUSC Salvador – Bauru.

\_\_\_\_\_. Jamais fomos modernos.

LAVE, Jean. 2015. Aprendizagem como/na prática. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47.

LAVIOLETTE, Patrick. 2014. Why did the Anthropologist Cross the Road? Hitch-Hiking as a Stochastic Modality of Travel, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 2014. p. 1–23

---

LAW, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science*. Routledge

LEITÃO, Leonardo. 2014. *Sobre Malucos e Micróbios: estilo de vida e trajetórias de artistas nômades*. Dissertação do Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

LOCKYER, Joshua Peter. 2007. *Sustainability and Utopianism: An ethnography of cultural critique in contemporary intentional communities*. [Doctoral Thesis] Philosophy Departament, University of Georgia.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*.

MARCUS, Geroge. 1995. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography* George E. Marcus Vol. 24: 95–117

MARCUS, Geroge & E.; FISHER, Michael M. J.. 1999. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. The University of Chicago Press.

MARX, Karl. 2010. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*. Boitempo: São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2017 [1818-1883] *O capital* [recurso eletrônico]: crítica da economia política. Edição de Friedrich Engels; Tradução Rubens Enderle. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo. Pp. 157-228.

MEDEIROS, Valério Augusto Soares de, 2006. *Urbis Brasiliae ou sobre cidades do Brasil: inserindo assentamentos urbanos do país em investigações configuracionais comparativa*. – Brasília: PPG/FAU/UnB. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, 2006. p. 519

MICHALS, Debra. 2002. From “Consciousness Expansion” to “Consciousness Raising”: Feminism and the Countercultural politics of the self. In.: *Imagine nation: the American counterculture of the 1960s and '70s* [Org. BRAUNSTEIN, Peter; DOYLE, Michael William]. pp. 41-68.

MITCHELL, Timothy. 2006. “Society, Economy and the State Effect”. In: *The Anthropology of the State: a reader*. Oxford: Blackwell Publishing [Org. SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil ]. pp. 169-183.

MIYAZAKI, Hirokazu. 2006. *Economy of Dreams: Hope in global capitalismo and its critiques*. *Cultural Anthropology*, vol. 21(2): 147-172.

MORGAN, Lewis Henry. League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois. 1902 [1862], p. 1-175. Acesso: <https://archive.org/details/hodenosaunee00morgrich/page/n15>

MOSER, Sarah. 2008. Personality: a new positionality? Area - Journal of the Royal Geographical Society. Vol. 40 No. 3, pp. 383–392.

MUNN, Nancy. The cultural anthropology of time: a critical essay. Annual Review Anthropological, v. 21, 1992, p. 93-123.

M'CHAREK, Amade. 2010. Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex. European Journal of Women's Studies. 17(4): 1-16

NETO, Antonio Cláudio da Silva. 2017. Malucos de Estrada: Cultura, Linguagens e Modos de Produção. Anais XVI Congresso Internacional FoMerco. 27-29 de Setembro, UFBA:Salvador/BA.

\_\_\_\_\_. 2019. O Itinerário da Contracultura em *Anos 70 Bahia e Malucos de Estrada*: do não-lugar ao lugar de memória. [Tese de Doutorado]. Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural, Departamento de Educação. Universidade do Estado da Bahia. Alagoinhas-BA.

NETO, Antonio Cláudio da Silva; FELIX, José Carlos. 2020. Cartografia das poéticas espaciais em “Pedras de maluco”. Revista Boitatá.

NETO, Oswaldo França. 2019. “Malucos de Estrada”: Subversão e Verdade. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 25, n. 1, p. 118-132, jan. 2019

NEVES, Yuri Rosa. 2018. Caronas antropológicas nas ruas de Florianópolis. Deslocamentos, tempo e cidade. Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre-RS. 112 p.

\_\_\_\_\_. 2018<sup>b</sup>. De carona na pesquisa: revisão de literatura e algumas direções a partir de uma etnografia em caronas por Florianópolis. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas. v.5 (1): 74-99

\_\_\_\_\_. 2020. O Aurora e a Prática do Sem Preço: Reflexões sobre política, infraestrutura e dinheiro na vida ordinária. O Revista Antropológicas. Ano 24, 31(2): 122-152.

PÉTONNET, Colette. 2008. A observação flutuante: exemplo de um cemitério parisiense. Traduzido por Soraya Silveira Simões. Antropolítica, n. 25, p. 99-111.

PEIRANO, Mariza. G.S. 2014. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

\_\_\_\_\_. 1998 When Anthropology is at home: The Different Contexts of a Single Discipline. Annual Reviews Anthropology (27): 105-128

PICKERING, Lucy. 2016. 'Waiting for chronic': Time, cannabis and counterculture in Hawai'i. *Time & Society*, vol. 25(3): 450–470

\_\_\_\_\_. 2018. Time-rich 1960s counterculture and time as affluence in a dropout community in Hawai'i. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 8(3): 625–639

PORTIS, Julian A. Compagni. 2015 *Thumbs Down- America and the Decline of Hitchhiking*. Doctoral Thesis, Wesleyan University, Middletown, Connecticut – EUA.

PURKINS, Jonathan. 2012. Cap. 8 The Hitchhiker as Theorist: Rethinking Sociology and Anthropology from an Anarchist Perspective. In: *The Continuum Companion to Anarchism*, Ruth Kinna and Contributors. Continuum, pp. 140-161.

REIS, Almir Francisco. 2012. *Ilha de Santa Catarina: permanências e transformações*. Editora da UFSC - Edufsc, Florianópolis.

RIBEIRO, Luanna de Souza & FRANCO, José Luis de Andrade. (2022). Das Primeiras Ocupações à Criação do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros. *Historia Ambiental Latinoamericana Y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 12(1), 108–136. <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2022v12i1.p108-136>

RIVOLUCRI, Mario. *Hitch-Hiking*. Cambridge, 1974. Sem número de páginas. Acesso: [http://hitchwiki.org/en/Hitch-Hiking\\_by\\_Mario\\_Rinvolucri](http://hitchwiki.org/en/Hitch-Hiking_by_Mario_Rinvolucri)

ROCHA, Ana Luiza Carvalho; NEVES, Yuri Rosa. 2019. A intuição do tempo no estudo antropológico da prática de carona: notas metodológicas de pesquisa. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, vol. 6(2): 46-71.

ROSSINOW, Doug. 2002. "The revolution is about our lives": The new left's counterculture. In: *Imagine nation: the American counterculture of the 1960s and '70s* [Org. BRAUNSTEIN, Peter; DOYLE, Michael William]. pp. 99-124

ROSZAK, Theodore. 1969. *The Making of a Counter Culture - Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Anchor Books – Garden City, New York. Pgs. 1- 41; 155- 177.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Aldine Atherton, INC. Chicago and New York

SCHUCH, Patrice. (2015). A Legibilidade como Gestão e Inscrição Política de Populações: notas etnográficas sobre a política para pessoas em situação de rua no Brasil. Em C. Fonseca e H. Machado (Org.). *Ciência, Identificação e Tecnologias de Governo* (pp. 121-145).

SCOOT, James. 1998. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.



SCOTT, MacFarlane. 2007. The hippie narrative: a literary perspective on the counterculture. McFarland & Company, Inc., Publishers Jefferson, North Carolina, and London. Pg. 1-36.

SOUZA, Jessé. 2009. Ralé brasileira : quem é e como vive — Belo Horizonte : Editora UFMG. Pp. 1- 88.

SILOS, Jill Katherine. 2003. "Everybody get together": The sixties counterculture and public space, 1964—1967. Doctoral Dissertation, University of New Hampshire, Durham. pp. 1-71; 206-213.

SILVA, Igor Monteiro. 2018. O mundo não é tão grande: um etnografia entre viajantes “independentes” de longa duração. Fortaleza: Imprensa Universitária. 300 p.

STRATHERN, Ann Merilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Editora da UNICAMP, Campinas-SP. 2006 [1988].

\_\_\_\_\_. 2014. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?; Limites da autoetnografia. In.: O efeito etnográfico [Org. STRATHERN, Marilyn]. Cosac Naify.

STEWART, Kathleen. 2007. Ordinary Affects. Duke University Press

SMITH, Adam. 1996. A Riqueza das Nações: Investigação sobre sua natureza e sua causa Vol. 1. Editora Nova Cultural LTDA. Pg: 65-184.

SMITH, Sherry L. 2012. Hippies, Indians and the Fight for Red Power. Oxford University Press.

SMITH, M. L. 2016. “Urban infrastructure as materialized consensus”. World Archaeology, 48(1):164-178. STAR, S. L. 1999. “The Ethnography of Infrastructure”. American Behavioral Scientist, 43(3):377-391.

THOREAU, Henry David. 2010 [1854]. Walden. Porto Alegre: Editora L&PM.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2003. Adieu Culture: a new duty arises. [In.: TROUILLOT, Michel-Rolph. 2003. Global Transformations Anthropology and the Modern World] Palgrave Macmillan New York Press. Pp. 97-116.

TSING, Anna Lowenhaupt. 2015. The Mushroom at the End of the World On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton University Press.

TURNER, Victor. 1974. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes.

NEVES, Yuri Rosa. 2018a. Caronas Antropológicas nas ruas de Florianópolis (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.

\_\_\_\_\_. 2018b. De carona na pesquisa: revisão de literatura e algumas direções a partir de uma etnografia em caronas por Florianópolis. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, vol. 5(1): 74-99.

\_\_\_\_\_. 2020. O Aurora e a Prática do Sem Preço: Reflexões sobre política, infraestrutura e dinheiro na vida ordinária. *Revista Anthropológicas*, vol. 31(2): 122-152.

SHELLER, Mimi & URRY, John. The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, Volume 38, 2006. p. 207-226.

VAILATI, Alex. 2024. O campo das elites: percursos etnográficos para exposição da desigualdade. *Papéis Selvagens* – Rio de Janeiro

VAILATI, Alex. (2021). Shooting Elites: An Ethnography of Wedding Film Production for Elites. In: Vailati, A., Zamorano Villarreal, G. (eds) *Ethnographies of 'On Demand' Films*. Palgrave Macmillan, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-78911-4\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-030-78911-4_6)

VAILATI, Alex; ANDRADE, Walter. *Filming Up: Brazilian Elites Through an Ethnographic Lens*. Vibrant, Brasília, v.21, 2024. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e21510>

VAILATI, Alex; D'ANDREA; Anthony. 2020 *Antropologia da Infraestrutura no Brasil: Desafios Teóricos e Metodológicos em Contextos Emergentes. Anthropológicas*. Ano 24, 31(2): 3-27

VALLE, T.F. (org.). 2008. *Alto Paraíso, espaço místico e alternativo*. Editora Agartha, Alto Paraíso de Goiás, p. 108.

VIERA, Fabiana Soares de Andrade. *Do Hippie ao Chic: Representações da Contracultura na Vogue Brasil*. Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Comunicação Organizacional, da Faculdade de Comunicação – UNB, 2016.

VELHO, Gilberto. 1997. [1987] *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Zahar, Rio de Janeiro, RJ.

\_\_\_\_\_. 2003. *Projeto e Metamorfose*. Zahar, Rio de Janeiro, RJ.

WAGNER, Roy. 2009. *A Invenção da Cultura*. CosacNaif

WEBER, Max. 2006. Os três tipos puros de dominação legítima. [In.: Weber: *Sociologia Org*. Grabriel Cohen]. Pp 128-141.

YINGER, J. Milton. 1960. Contraculture and Subculture. *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 5 (Oct., 1960), pp. 625-635

ZIZEK, Slavoj. 2008 [2006]. A visão em paralaxe. São Paulo – Boitempo. p 1-98.