

A viagem de Juan: uma contribuição à análise do *homo economicus* a partir do olhar de um viajante inadaptado

Juan's journey: a contribution to the analysis of homo economicus from the view of an unadapted traveler

Le voyage de Juan: une contribution à l'analyse de l'homo economicus du point de vue d'un voyageur inadapté

El viaje de Juan: una contribución al análisis del homo economicus desde la mirada de um viajero no adaptado

 **Alexandre D'Avila de Almeida**

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo

Através de uma reflexão apoiada em dados etnográficos obtidos do relato de um artista de rua e viajante (aqui denominado Juan) em migração nos anos 2020 pelo sul do Estado do Espírito Santo, Brasil, procurou-se levantar alguns aspectos teóricos de relevância para análise de um modo de vida urbano moderno, notoriamente marcado nas sociedades ocidentais pelo consumo. Por meio de uma etnografia elaborada a partir de entrevistas não estruturadas realizadas em seu ambiente de trabalho e vida (principalmente o centro urbano de Cachoeiro de Itapemirim) e de correspondências eletrônicas demandando informações sobre sua situação durante a pandemia (quando, em quarentena, se estabeleceu na Serra do Caparaó no sul capixaba) Juan expõe sua cosmovisão. Ao tentar se posicionar voluntariamente fora da estrutura social no que tange a família, trabalho, religião, posição social e outras dimensões da existência, ele assume um lugar de fala externo ao padrão cultural de sua época. Seu olhar de *outsider* foi capaz de contribuir, em perspectiva, na objetivação de certas dimensões da experiência do *Homo economicus*, revelando o lado exótico deste modo de vida que nos é tão familiar.

Palavras-chave: *homo economicus*, migração, anti-estrutura, pandemia, etnografia.



Abstract: Through a reflection based on ethnographic data obtained from the report of a street artist and traveler (here called Juan), migrating in the 2020s through the south of the State of Espírito Santo, Brazil, we sought to raise some theoretical aspects of relevance for analysis of a modern urban way of life, notoriously marked in Western societies by consumption. Through ethnography drawn from unstructured interviews carried out in their work and living environments (mainly the urban center of Cachoeiro de Itapemirim) and electronic correspondence demanding information about their situation during the pandemic (when, in quarantine, they established in Serra do Caparaó in the south of Espírito Santo) Juan reveals his worldview. By trying to voluntarily position himself outside the social structure in terms of family, work, religion, social position and other dimensions of existence, he assumes a place of speech outside the cultural standard of his time. His outsider's perspective was able to contribute, in perspective, to the objectification of certain dimensions of the experience of *Homo economicus*, revealing the exotic side of this way of life that is so familiar to us.

Key words: *homo economicus*, traveler, anti structure, pandemic, ethnography.

Résumé: À travers une réflexion basée sur des données ethnographiques obtenues à partir du récit d'un artiste de rue et voyageur (appelé ici Juan), migrant dans les années 2020 à travers le sud de l'État d'Espírito Santo, au Brésil, nous avons cherché à soulever certains aspects théoriques pertinents pour l'analyse d'un mode de vie urbain moderne, notamment marqué dans les sociétés occidentales par la consommation. À travers une ethnographie tirée d'entretiens non structurés réalisés dans leurs milieux de travail et de vie (principalement le centre urbain de Cachoeiro de Itapemirim) et une correspondance électronique exigeant des informations sur leur situation pendant la pandémie (lorsque, en quarantaine, ils se sont établis à Serra do Caparaó, dans le sud du pays). d'Espírito Santo) Juan révèle sa vision du monde. En essayant de se positionner volontairement en dehors de la structure sociale en termes de famille, de travail, de religion, de position sociale et d'autres dimensions de l'existence, il assume un lieu de parole en dehors des normes culturelles de son époque. Son regard extérieur a pu contribuer, en perspective, à l'objectivation de certaines dimensions de l'expérience d'*Homo Economicus*, révélant le côté exotique de ce mode de vie qui nous est si familier.

Mots-clés: *Homo economicus*, migration, anti structure, pandémie, ethnographie.

Resumen: Por una reflexión basada en datos etnográficos obtenidos del relato de un artista callejero y viajero (aquí llamado Juan), que migra en la década de 2020 por el sur del Estado de Espírito Santo, Brasil, buscamos plantear algunos aspectos teóricos de relevancia para el análisis de un modo de vida urbano moderno, notoriamente marcado, en las sociedades occidentales, por el consumismo. A través de una etnografía extraída de entrevistas no estructuradas realizadas en sus locales de trabajo y vida (en el centro urbano de Cachoeiro de Itapemirim) y correspondencia electrónica para información sobre su situación durante la pandemia (cuando, en cuarentena, se establecieron en la Serra do Caparaó en el sur de Espírito Santo) Juan revela su cosmovisión. Al tratar de posicionarse voluntariamente fuera de la estructura social en términos de familia, trabajo, religión, posición social y otras dimensiones de la existencia, asume un lugar de habla fuera del estándar cultural de su tiempo. Su mirada *outsider* pudo contribuir, en perspectiva, a la objetivación de ciertas dimensiones de la experiencia del *Homo economicus*, revelando el lado exótico de esta forma de vida que nos es tan familiar.

Palabras clave: *homo economicus*, migración, antiestructura, pandemia, etnografía.

Introdução

Ainda que as pretensões atuais da antropologia não envolvam a busca por um padrão cultural universal para a raça humana, seu objeto de estudo focado na alteridade e em suas mais diversas formas de expressão desperta, inevitavelmente, uma questão científica fundamental: o porquê de tantas diferentes possibilidades de comportamento para uma mesma e única espécie, o *Homo sapiens*. Porém, nesta intenção de se correlacionar o aspecto cultural do humano com o conceito de espécie fornecido pela biologia, não se poderia negligenciar o fato de que as próprias ciências naturais admitem a possibilidade de que o *Homo sapiens* tenha convivido com outras espécies de hominídeos como, por exemplo, o *Homo erectus* (Harari, 2014), em determinados momentos da pré-história.

De forma análoga, no espectro das ciências sociais, seria possível se detectar uma grande diversidade de identidades culturais (tipos ideais) do gênero humano que se sucederam, ou conviveram, nas mais diferentes regiões e épocas. Entre a miríade de perfis culturais possíveis, destacam-se algumas tipologias comportamentais com características tão regulares e recorrentes a ponto de serem sugeridas por vários autores como verdadeiras espécimes culturais singulares. A este respeito, poderíamos recordar o *Homo academicus* de Bourdieu (Lucas, 2012), o *Homo faber* de Hanna Arendt (Souza, 2013) ou o *Homo aequalis* de Louis Dumont (Toste, 2016), dentre vários outros.

Entretanto, nenhum destes modelos teóricos teria, supostamente, atingido tanta representatividade na época moderna como o *Homo economicus*, mencionado por diversos autores das ciências sociais, com destaque para Marcel Mauss (Mauss, 2003). Dada sua tamanha amplitude de ocorrência nos dias atuais, qualquer etnografia de perfis culturais específicos presentes (em nível micro) nas complexas sociedades urbanas de hoje fatalmente se traduziria na análise comportamental deste mesmo e único espécime geral, o *H. economicus*, em suas mais variadas manifestações.

Partindo de um enfoque econômico, é fácil perceber que a enorme amplitude de ocorrência do *H. economicus* no globo terrestre faz desta a espécie cultural hegemônica da sociedade global atual, traduzindo-se por sua ampla abrangência no espaço-tempo recente, onde domínio do modo de produção capitalista atualmente extrapola bastante o mundo ocidental. Embora suas raízes remontem à antiguidade, as Idades Moderna e Contemporânea são visivelmente o período de franca expansão deste perfil com relações sociais pautadas na troca mercantil em detrimento a qualquer outro tipo possível de interação social (ex: comunitarismos tribais, laços de parentesco e compadrio, castas, relações de nobreza e vassalagem, escravidão, fraternidades ou hierarquias religiosas, etc).

Ademais, se durante muito tempo o sistema capitalista reproduziu-se em paralelo com outras formas de organização social e produção, como o campesinato, na pós-modernidade o estilo de vida do *H. economicus* parece avançar globalmente sobre todas as outras possibilidades de cotidiano que insistem em resistir à vida centralizada nas relações econômicas e de mercado.

Mas, ontologicamente quem seria este *Homo economicus*?! O que sabemos, efetivamente, de sua essência? Uma definição mais precisa demandaria uma análise etnológica. Mas como etnografá-lo diante de tanta variabilidade de hábitos? Segundo

George Marcus, quando a etnografia do sistema mundo (Marcus, 2001) se confunde com a do capitalismo, esta se torna impossível de ser realizada. Para alguns, isto se deve ao fato de que não existe apenas um capitalismo (Sahlins, 1972) e, assim sendo, seria necessário realizar uma etnografia de cada grupo e de como estes reagem à lógica do capital, e não a uma etnografia do capitalismo em si. Ou seja, surge um impedimento epistemológico.

Por outro lado, se nos for possível insistir na caracterização do humano, influenciado pelo capital, como uma única espécie global, a limitação para sua análise passa a ser o oposto: o caráter totalizante e homogeneizador do *H. economicus* que não concede a praticamente nenhum indivíduo na contemporaneidade isenção suficiente para interpretar como exótico este modo de vida que nos é tão natural. Neste caso, seria um impedimento metodológico, no entendimento de que esta cultura hegemônica necessitaria de uma outra para fazê-la emergir, tornando-a visível pelo choque cultural (Wagner, 2010).

Metodologicamente, admite-se que para além da clássica observação participante, a análise de uma cultura exótica demandaria uma postura de “objetivação participante”, tal como preconizado por Bourdieu (Wacquant, 2006, p. 3). Pela qual as próprias convicções, crenças e princípios do pesquisador teriam de ser relativizados e o outro passaria a ser sujeito, na proporção em que isso fosse possível. Assim, Bourdieu alerta para a necessidade de se “objetivar o sujeito objetivante” (Bourdieu, 2004, p. 114). Mantendo a ressalva de que a incorporação de um outro ponto de vista ou uma outra perspectiva em sua totalidade seria impraticável, por maior que seja a imersão cultural do pesquisador¹.

Porém, na abordagem do *H. economicus* enquanto cultura global, destacar adequadamente a distância entre sujeito e objeto não é uma tarefa fácil. Já que, com a análise partindo de indivíduos do seio da sociedade capitalista, as categorias culturais do pesquisador e do pesquisado seriam frequentemente as mesmas. Ficando ausentes, portanto, os benefícios do estranhamento frente a cultura do outro que está sendo pesquisado e etnografado. Assim se perderiam as vantagens da “antropologia da equivocação”, em seu sentido mais positivo, ou seja, quando “duas perspectivas são afirmadas justamente por sua diferença, de modo que ambas só são determinações de uma afirmação simultânea, senão na medida em que a própria diferença é afirmada” (Grünewald, 2015, p. 288).

E quando finalmente localizados indivíduos com isenção e distanciamento suficiente para analisar a nossa sociedade capitalista (não raras vezes oriundos de sociedades indígenas ou orientais), percebe-se que a assimetria nas abordagens culturais podem ser tão amplas ao ponto de que estes notáveis da outra cultura, com frequência, não sejam interpretados como etnógrafos mas apenas como simples narradores de mitos ou algo parecido. Seria necessário, portanto, a modificação de todo um modelo conceitual partindo do entendimento de que os de fora não teriam condições simétricas para nos analisar com base nos nossos próprios conceitos antropológicos e que, portanto, o entendimento que teriam sobre nosso modo de vida não equivaleria à nossa antropologia em reverso, mas a um tipo de “contra antropologia” (Grünewald, 2020). Um outro tipo de conhecimento sobre a nossa cultura que se apresenta no lugar do conhecimento que julgamos possuir da deles.

¹ Também em Geertz (2009), é perceptível a necessidade desta demarcação da distância cultural quando o pesquisador dedica-se na tradução de uma outra cultura, já que as “assimetrias morais tornam indefensável qualquer tentativa de retratá-la como mais do que a representação de um tipo de vida nas categorias do outro” (Geertz, 2009, p. 188).

Isto posto, tem-se, alternativamente, que uma contribuição muito importante para análise do *H. economicus* poderia ser obtida a partir do depoimento de integrantes de grupos internos à nossa própria sociedade capitalista e, portanto, familiarizados com nossas categorias, mas relutantes em aderir à nossa estrutura social. Parafraseando expressão de Margaret Mead, seriam os «inadaptados» ou os que se colocam em uma situação liminar (Turner, 1974) frente ao arranjo social vigente. Dentre aqueles que, na atualidade, poderiam reunir condições de distanciamento suficientes para uma análise isenta, destacamos os artistas e artesãos de rua nômades, que optam por confrontar algumas premissas da sociedade atual ao criar um cotidiano fora do padrão: sem integração efetiva a um grupo familiar, sem emprego formal, sem habitação fixa, sem produção de excedentes e com um mínimo de posses.

Juan (B. M. R.) seria um destes. Este colombiano de trinta e poucos anos, vindo da pequena vila de Quípama (a 150 km de Bogotá) colocou o pé na estrada há cerca de 12 anos e, desde então, se caracteriza como “andarilho-mambembe-cigano”. Ao ser demandado para falar um pouco de si, notadamente sobre a sua rotina nos tempos de pandemia, Juan apresenta um relato bastante exótico para o tempo atual. Um ponto de vista externo sobre nosso cotidiano, e, ao mesmo tempo de quem conhece muito bem nosso modo de vida, já que não vive fora dele. Em última análise, ele é um híbrido cultural que, no entanto, conta com uma perspicácia de análise singular (Juan é formado em jornalismo), além de conteúdos de vida que lhe permitem perceber o dentro e o fora de nosso sistema.

A Viagem de Juan

Os recursos metodológicos empregados nesta etnografia, assim como a forma de inserção a campo, foram tão inusitados quanto o cotidiano de nosso biografado. Partindo da observação (*flanneur*) da rotina de um centro urbano da cidade de Cachoeiro de Itapemirim – Espírito Santo - Brasil, conheci Juan em uma esquina no ano de 2018, fazendo malabares no principal cruzamento da praça central da cidade (que tem a curiosa alcunha de “Capital Secreta do Mundo”). Por meio de conversas e entrevistas não estruturadas, logo verifiquei tratar-se de um viajante solitário, com poucos pertences, vivendo de sua arte a cada dia e sem nenhum itinerário pré-estabelecido.

Seguramente, não teria sido o primeiro nesta situação a passar por aquelas paragens. Embora não seja cortada pela rodovia interestadual (BR 101) que cruza o Estado do Espírito Santo de norte a sul, muitos viajantes brasileiros alternativos, ou outros “*viajeros*” latino-americanos (argentinos, uruguaios, chilenos, etc) por aí passam seguindo sentido do nordeste brasileiro. Provavelmente devido ao considerável porte da cidade de Cachoeiro, com mais de duzentos mil habitantes, que lhes permite trabalhar, normalmente com artesanato e/ou malabares nos semáforos, antes de seguirem viagem.

Após um período de afastamento, alguns meses depois eu encontraria Juan em uma outra cidade sul capixaba próxima, Guaçuí, na Serra do Caparaó. Foi quando acordamos a proposta de elaborar um texto biográfico em conjunto. Encaminho posteriormente o tema via e-mail e ele aceita tecer comentários sobre seu modo de vida, viagens e a pausa a que foi obrigado a realizar na pandemia. E o faz por escrito com grande desenvoltura literária,

já que escrever é uma de suas habilidades.

Sou migrante já há vários anos... quase dez... ainda que sou migrante também nesta vida desde que nasci... pois acaso a vida não é uma viagem? E os viajantes não somos acaso migrantes que nem as aves que voam nas estações procurando sua vidinha? (sic).

Embora utilizando-se também de ônibus, caronas, e, algumas vezes, até avião, o sistema de transporte de Juan é, preferencialmente, a pé. Depoimentos deste e de outros viajantes encontrados nos últimos anos na mesma região dão conta de que, em viagens, podem se deslocar por quarenta, cinquenta ou até setenta quilômetros (se de bicicleta) em um dia. Juan se instala por alguns dias em cidades de porte médio a grande que disponham de um sinal de trânsito onde ele possa realizar suas apresentações de malabares. Trabalha no semáforo por cerca de quatro a seis horas ao dia, geralmente do início da tarde até a noite. Com o dinheiro obtido, principalmente de motoristas, se alimenta e paga uma hospedagem. Não raras vezes, em dia de pouco retorno, dorme nas ruas ou nas praças, sozinho ou em grupo (em um “mocó”). Ou, o que é raro, aceita hospedagem de alguém.

O trabalho com malabares visa sua manutenção no momento presente, sem excedentes. Juan oferece sua arte no sinal tanto a quem paga como a quem não paga. Recebe o que lhe oferecem sem nenhum valor pré-fixado. Em algumas ocasiões ou épocas precisa recorrer ao recurso de pedir (“manguear”) ajuda. Como não tem horários ou metas, não raras vezes, encerra o expediente quando consegue o suficiente segundo seu planejamento diário. A esta modesta rotina, acrescente-se o fato de que ele quase não possui ambições materiais. O que o leva a um cotidiano que poderia remeter, por analogia, ao verificado com povos caçadores coletores (Harari, 2015) ou em tantas sociedades tribais atuais ou pré-colombianas (Clastres, 1975), guardadas as devidas proporções.

O fato de trabalhar apenas para sua manutenção diária ou para um curto período de dias, permitiria, portanto, situar Juan numa contra prática do capitalismo tradicional. Ressalte-se que, em sua práxis, não emprega o capital para produção de capital e permanece relativamente alheio ao consumo de massa e ao acúmulo, na medida em que não investe o que recebe em bens de uso e patrimônio. Sua força de trabalho é dispendida para obtenção do sustento diário e para deslocamentos.

Por esta constatação, já se nota como o deslocar-se a pé do nômade revela um paradoxo do *Homo economicus* contemporâneo, que, embora precise cada vez menos se movimentar para atingir seus propósitos, possui um corpo físico que não deixa de demandar continuamente ação e movimento. Para David Le Breton, a marcha é o triunfo do corpo (Le Breton, 2001). Segundo este autor, a caminhada, ou outras atividades ligadas ao trabalho, favorecem o enraizamento físico da existência. A habitação de Juan é o seu corpo. Assim, ele experiencia o mundo de um modo ainda distante da supressão da corporalidade, tão intensificada na sociedade da informação moderna e suas realidades virtuais. O enraizamento corporal limita possibilidades ao passo que amplia os horizontes físicos.

Em paralelo com a digitalização da realidade, e, ao mesmo tempo, em decorrência deste fenômeno (com o crescimento das situações laborais de *home office* ou outras formas de nomadismo digital), é possível se perceber na contemporaneidade um movimento em massa de retorno ao êxodo. Embora geralmente sem estatísticas oficiais, os deslocamentos

esportivos (caminhadas, cicloturismo, trilhas), ideológicos/religiosos (peregrinações, caminhos, procissões), existenciais (migrações, nomadismo, vida em trailers/motor homes, etc²) parecem compor um fenômeno silencioso crescente.

Numa farmácia consigo agua e continuo meu **andar toda a vida** ate encontrar a encontrar a encruzilhada que me dirige a Pedra Menina lugar que guarda a porta *del* parque nacional Caparaó e o Pico da Bandeira... sobe, sobe, sobe ladeira acima...alguns lugares se consegue vislumbrar o maravilhoso paisagem das serras...a beleza da natureza que se contrasta com grandes plantios de café, bosques de (papel?) Eucalipto e um córrego desnudo sem mata ciliar alimentado com Randapio e desmatado para passar boiada [...] (sic, grifo nosso).

Em relatos como o acima, Juan deixa nítido seu posicionamento ambiental e até político. Critica por diversas vezes os plantios de transgênicos. Menciona bosques de papel ao referir-se à monotonia das florestas de eucalipto implantadas na paisagem para produção de celulose. Cita, ainda, o produto “Randapio” (tentando recordar a conhecida marca comercial do herbicida Glyphosate, tão indiscriminadamente empregado em lavouras do meio rural da região). Ademais, com observação atenta, identifica no ambiente as Plantas Alimentícias não Convencionais (PANCS), com as quais pode se alimentar e diferencia cogumelos comestíveis de outras espécies alucinógenas ou até fatais.

Nota-se que a percepção geográfica de Juan parece não dar tanta consideração as fronteiras nacionais. Mesmo estando a milhares de quilômetros de sua terra natal, ao ser demandado para comentar sobre a experiência de ser migrante, tão longe de sua terra, durante a pandemia, ele não pensa de imediato em seu passado na Colômbia, ou na distância percorrida na travessia de diversos países e estados brasileiros até chegar ao Espírito Santo (não parece se sentir um estrangeiro, mas um cidadão do mundo). Todavia, prioriza a descrição minuciosa de um trajeto de pouco mais de 30 km que passou a percorrer com frequência a pé ou de bicicleta, entre as localidades de Limo Verde e Pedra Menina, na região do Caparaó capixaba, durante a quarentena em 2020.

Minha bicicleta... primeiro quilômetro chão de barro até chegar na BR, desce que desce a montanha com a velocidade na estrada com pedra, buracos e lamosa, passa que passa dois pontes de madeira sobre o córrego Limo Verde, uma arvore de abacate, alguns cítricos, mais adiante umas goiabeiras, vacas e milho transgênico, depois asfalto...yuhu – Uma *expression* de alegria... esta migração que estou fazendo neste dia me produze *dicha* e felicidade, poderia dizer que ela é uma migração feliz... ainda que uma pandemia *azote* meu planeta... eu estou indo a encontrar meu nenê que mora a 31 quilômetros em uma vila próxima da que eu resido (sic).

O destaque dado a este modesto trecho de estrada é justificado pela presença de seu filho primogênito, fruto de uma união estável de Juan com uma moradora da região, meses antes. Embora já separados no momento da entrevista, a dicotomia solidão/família revelaria outro paradoxo, se considerado que grande parte dos “viajeros” rompe com os laços familiares para partir. Esta aparente ambiguidade se esclarece no ditado cruel que Juan

² Tal como apresentado em “Nomadland” (BRUDER, 2021), livro que deu origem ao filme de mesmo nome ganhador do Oscar 2021 sobre a vida de moradores de *motorhomes* e outros veículos nos EUA.

recorda de sua terra natal: “*el padre de mi padre non tuvo padre*”. Seu pai, assassinado quando Juan tinha três anos e meio, também ele teria sido órfão em decorrência de conflitos do tráfico. O apego de Juan ao filho ganha grande evidência em seu relato:

Chego... louco de contente... brinco com meu filho até o cansar, tomamos iogurte e comemos chocolate e biscoitos... tomamos banho de chuveiro, nos alimentamos com o almoço, sempre doe se despedir.... tenho dois horas e meia por frente antes de chegar em casa prometo *volver* a verte logo [...] (sic).

De fato, o filho parece interromper um ciclo na vida de Juan: o da ampla liberdade frente às relações de parentesco. Ainda que mantinha algum contato com seu irmão e sua irmã que residem até hoje em Bogotá, tudo indica que os vínculos familiares não pesaram nem um pouco em seu itinerário de peregrino até então. Criado nas Aldeias Infantis³ da Colômbia dos 4 aos 24 anos, ele não contou com grande contato familiar na infância, em muito devido à violência de sua terra natal. E, ao que tudo indica, este fato foi, em grande medida, o principal motivador para sua partida.

Ainda que não totalmente desinteressadas, as relações de parentesco figuram como um resquício da reciprocidade não monetária remanescente no *H. economicus*. Mesmo sofrendo pressões do individualismo capitalista na pós-modernidade, os laços de parentesco ainda resistem como espaço privilegiado de uma hierarquia moral e de cooperação (mesmo que não totalmente desinteressada) no núcleo familiar. Percebe-se, no caso, o surgimento do filho, Gabriel, despertando a satisfação da condição paterna adormecida em Juan. De fato, a vida de viajante, sem pouso fixo e sem garantias materiais, não parece favorecer qualquer planejamento familiar ou sonho de paternidade. Com a descoberta do filho, Juan passa a se posicionar no mundo não apenas como um indivíduo isolado, mas percebendo-se como vinculado a outra pessoa, mesmo que esta não tenha se dado conta.

A condição liminar assumida voluntariamente a partir de sua tragédia familiar teria forte influência em seu pensamento político decolonial. Embora tenha sido criado em um orfanato católico, Juan é crítico voraz do sistema político-religioso hegemônico. Reivindica intensamente sua ancestralidade dos povos originários pré-colombianos, não fazendo conta do quando essas sociedades antigas também possam ter tido suas mazelas sociais intrínsecas. Da mesma forma, não considera a possibilidade de que ele mesmo seja um híbrido racial como quase todo latino-americano (etnicamente, colonizados e colonizadores). Sair da estrutura, a “fuga da Babilônia” (Almeida, 2023), reveste-se, portanto, de um imperativo moral: a ruptura com um perverso legado de dominação.

Mas, se por um lado, a herança pessoal violenta impele Juan a um desejo de ruptura/revolta frente à realidade social instalada, a possibilidade de uma prole, como vínculo de reciprocidade a ser continuado, tende a reposicionar nosso viajante na estrutura social. No nosso reencontro em Guaçuí, além de uma bicicleta usada, como mencionado, Juan já dispunha de um notebook antigo e alguns outros bens. Posses que pareciam não lhe interessar quando de nosso primeiro contato em Cachoeiro.

É curioso notar o surgimento de necessidades mediante novas realidades

³ Organização internacional que atua na prevenção ao abandono infantil (vide <https://www.aldeiasinfantis.org.br/>)

socioculturais que se apresentam, seja em âmbito privado ou coletivo. Referindo-se à pobreza, Sahlins (1972) destaca que em nações pobres o povo geralmente não tem as mesmas necessidades que parece ter nas nações ricas. Em outras palavras: “*Sem desejo, não há falta*” (Sahlins, 1972, p. 9). Segundo este autor, necessidades infinitas surgem a partir do momento em que a cultura atinge seu ápice de desenvolvimento material. Deste entendimento, depreende-se que sociedades simples passariam a ter outras necessidades a partir do contato com o *modus* de vida do *H. economicus*, inclusive passando a assumir o acúmulo de excedentes como uma perspectiva de vida. Aliás, a propósito do conflito permanente entre pobreza e riqueza, Juan dedica boa parte de suas reflexões. A aversão moderna à pobreza o espanta.

[...] e o único rei que existe é o dinheiro... Você pode ser do lugar que quiser no mundo... Pode ser o que quiser do quer querer... mais se você tem dinheiro você manda... Discriminação e racismo existe, xenofobia também mais a fobia mais grande é a aporofobia... o grego á-poros, sem recursos, indigente, pobre; e fobos, medo. Refere-se ao medo, rejeição, hostilidade e aversão às pessoas pobres e a pobreza (sic).

Apesar de sua grande experiência de viajante, Juan também se impressiona com o cenário inédito descortinado pela pandemia (sensibilizando-se até mais do que indivíduos representantes do *H. economicus*, para quem nada parece ser suficientemente impressionante para interromper o ciclo do capital). Ao retratar o distrito de Patrimônio da Penha, uma vila na Serra do Caparaó capixaba onde fixaria residência naquele momento de contingência pandêmica, descreve:

[...] aqui tudo está vazio... não tem ninguém nas ruas, dá um pouco de pena da [vila da] Penha, se diz que é pandemia e que todos têm que ficar trancados e com bozal no bico e se afastar um dos outros... o comércio paralisado (apenas os imprescindíveis) pandemia, nunca na minha vida tinha vivido uma experiência similar... a viagem continua... a BR abre seus caminhos pra todos pois Deus fez a estrada pra todos (sic).

Destaca que, no ápice da pandemia, foi expulso de onde morava, um pequeno sítio que dividia com um grupo de amigos na comunidade rural de Limo Verde nos arredores de Patrimônio da Penha. Desde que se afastou de sua ex-companheira, a mãe de Gabriel (com a qual havia tentado talvez sua primeira experiência de convivência familiar/conjugal em muitos anos), Juan tentou fixar-se na região para manter-se próximo ao filho. Inicialmente, procurou abrigo na comunidade informal. Mas o *co-living* alternativo não se mostrou como a melhor opção no médio/longo prazo.

Posteriormente, alugou uma casa bem modesta na localidade vizinha de Pedra Menina, de modo a se estabelecer bem próximo de onde habitava seu filho. Em seu relato, Juan detém-se detalhadamente na descrição do local e das situações cotidianas (e de tipos populares) com que se depararia em sua rotina de recém-estabelecido.

[...] a família que anteriormente morava aqui, conformada por um homem e sua companheira muda, se envolveram em um evento macabro acontecido nesta casa: o assassinato dum vizinho supostamente por uma rinha a causa duma bicicleta

não pagada.. o cara assassinou o vizinho de um jeito cruel, tirando com uma faca toda a pele da garganta e me contaram pessoas da vila sem confirmar a informação de alguma fonte oficial que cortou os testículos dele ainda estando vivo ... Eu aluguei essa casa sim!, a dona falou pra mim que tudo o que tinha acontecido lá tinha sido expulso dessa casa pra o astral... eu não tinha mais onde morar mesmo... eu tomei a casa então [...] (sic).

Ainda que tentando encarar com naturalidade, Juan se espanta com a violência, indiferença e a divisão de classes. Por outro lado, consegue perceber o efeito da vida sem perspectivas nos menos favorecidos, que também fazem, não raras vezes, da luta pela sobrevivência uma rotina de disputas, competições e fugas (vícios), assimilando o entendimento vigente de que tudo gira em torno do capital.

Então saia na noite a passear a cachorra e tentar fazer a vida - nossa continua migração da vida a morte – descia até a pracinha e me juntava com a galera, na sua maioria roceiros (quase todos homes) que tinham como único lazer e recreação o álcool. Estando nessas noites conheci um cara peculiar, acho que falou se chamar Raul (eu já não lembro) ele tinha aparência de palhaço... roupas que não eram do tamanho dele e a mistura de estilos e cores totalmente aleatórias... bêbado, bastante bêbado... Apresentando-se como fito terapêutico e farmacêutico naturista... Até tentei acreditar nele, mas desisti quando ele tentou vender um colar de aço inox a um dos garotos que estavam lá... então, eu deixei me levar pelos meus preconceitos, né? Para mim, percebi que o cara estava na pista mesmo... sumido no alcoolismo e morando onde cair mesmo... Vida triste... posso dizer viagem triste? (sic).

Tendo como única companhia sua cadela Aymara, e como bagagem uma pequena trouxa de pertences, ele próprio se compara a um personagem do Tarô, o louco, que caminha pela borda do precipício com seu cão. Dando asas à imaginação, pensa aleatoriamente se algum outro peregrino, em uma situação semelhante à sua, também estaria migrando em algum outro lugar do mundo para encontrar-se com quem ama, e lhe deseja bênçãos. Suas frustrações e decepções são saneadas com novo ciclo de partida e recomeço. “Peguei minha trouxinha, minha cadela e meti pé na estrada de novo...”.

Apesar de sua aparente liberdade de ação, a grande migração de Juan durante pandemia não envolveria nenhum tipo de deslocamento físico. O isolamento social da quarentena aceleraria uma mudança na configuração de seu cotidiano, intensificando um retorno, que já se anunciava, à estrutura social.

[...] no ápice da pandemia... eu vim morar com a minha namorada de então, na vila de Patrimônio da Penha, enquanto conseguia uma casa para eu alugar e me organizar...contando unicamente com o auxílio emergencial que o governo por obrigação tem que dar aos cidadãos que durante séculos tem pagado para eles impostos e mantido as mesmas famílias oligárcas no poder desfrutando do conforto e os privilégios que oferece o dinheiro (sic).

O trânsito do Juan de fora da estrutura (*communitas*) para o Juan na estrutura, também poderia ser ilustrado como uma passagem do Juan indivíduo para o Juan pessoa. Enquanto o primeiro teria, em tese, total liberdade para expressar sua autonomia e singularidade, o segundo precisa adequar-se a determinados papéis (cidadão, pai,

contribuinte, trabalhador, etc) e reintegrar-se a uma rede de relacionamentos na sociedade. Não obstante, Louis Dumont (2008) define a postura de pessoa como de ocorrência mais evidente em culturas onde predomina o holismo (a compreensão e valorização do todo, mais do que as partes) frente à postura de indivíduo, mais frequente nas sociedades ocidentais.

Dumont destaca, nas sociedades holistas, há o predomínio do perfil sociocultural do *Homo hierarchichus*, cujo exemplo clássico viria da sociedade de castas indiana (Dumont, 2008). Já nas sociedades individualistas, seus integrantes parecem dispensar qualquer tipo de intermediação de grupos, castas, linhagens, etc, relacionando-se com o todo de forma a-histórica, a-social, autônoma e independente (Luz, Fracalanza, 2013).

Ocorre que, assim como sugere o fato de Juan passar a reivindicar seus direitos frente ao governo, existe uma forte dialética entre estes dois estados sociais. Entre a vontade de abandonar a estrutura social para experienciar a essência de uma vida livre e a necessidade de se aderir à estrutura vigente para obtenção de algum reconhecimento social, revela-se o universo social dual (Da Matta, 1997) do espírito humano. Entender-se como sujeito de direitos já seria, portanto, uma evidência da reintegração do Juan pessoa à estrutura (*societas*).

No comentário final de “O Processo Ritual” (Turner, 1974), Victor Turner confirma esta dialética da natureza humana ao definir a sociedade (*societas*) como uma contínua sucessão de fases de estrutura e de anti-estrutura ou liminaridade (*communitas*) e destaca a necessidade do indivíduo de participar de ambas as fases, afirmando: “As pessoas famintas de uma delas em suas atividades funcionais diárias procuram-na na liminaridade ritual. Os indivíduos estruturalmente inferiores aspiram a superioridade simbólica estrutural” (Turner, 1974, p. 245). Com exemplos, o autor destaca ainda que em muitas situações a liminaridade ritual dos ritos de passagem pode se estender por longos períodos ou mesmo por toda a vida do indivíduo (como em certas vocações religiosas).

Ademais, seria possível se verificar ainda que, principalmente nas sociedades com predomínio considerável de indivíduos em condição de liberdade e igualdade, em que a interação entre o elemento e a totalidade sugere uma relação mais direta (Da Matta, 1997), percebe-se a proeminência de uma ideologia moderna com uma marcante valorização do pensamento econômico. O aspecto econômico da vida social, destacando-se historicamente de outras dimensões tais como a política e a religião (Dumont, 2008), tenderia a criar suas próprias segmentações, com vistas à manutenção de uma ordem social pautada no interesse econômico pessoal.

Assim sendo, das castas do holismo recai-se, na moderna sociedade ocidental, nas classes do individualismo que promove a reprodução de uma estrutura não mais para fins da manutenção coletiva, mas para garantir a liberdade de cada pessoa em manifestar-se individualmente e até mesmo pelo “direito” de buscar o destaque individual. Da união destas características de individualidade e valorização do interesse econômico ter-se-ia, como depreendido em Georg Simmel (Simmel, 2009), o domínio da racionalidade econômica moderna, tão presente na sociedade atual, notadamente em seu viés urbano. Em outros termos, o *H. economicus*, via de regra, transitaria provisoriamente por uma suposta liberdade da sociedade individualista para, enfim, prender-se com suas obrigações sociais de pessoa em uma rede de reciprocidades materiais e monetárias desta mesma sociedade.

Neste entendimento, uma possível contribuição epistemológica da viagem de Juan para um olhar etnográfico sobre o homem econômico moderno passaria pelo fato deste viajante incorporar a utopia da emancipação do indivíduo rompendo a lógica da própria sociedade individualista. Assim, colocando em evidência que as classes econômicas do individualismo, assim como as castas hierárquicas do holismo, não devem ser interpretadas como um fundamento natural das sociedades.

Enfim, mesmo que a sociedade ocidental seja mais permeável a certa mobilidade social, também esta apresenta-se na forma de um conjunto de arranjos e divisões sociais a respeito das quais a presença de não adaptados, como Juan, nos recorda que poderíamos ser ou que já fomos outra coisa que não o *H. economicus* (Mauss, 2003). A aceitação intersubjetiva, de forma mais ou menos consciente (ou natural), das classes nas sociedades ocidentais revela uma visão de mundo na qual as divisões sociais adquirem um sentido latente de motivar a ação individual, na medida em que todos os seus integrantes são impelidos pela busca do sucesso individual e pela aversão à pobreza, como notado pelo próprio Juan.

Ao desejar estar na liminaridade, buscando o anonimato social, Juan expõe, pelo contraste, que a reflexividade na sociedade moderna não é totalmente independente, já que símbolos de diferenciação social são continuamente reinventados para se girar uma engrenagem do consumo, motivando a ação pela lógica do individualismo. Embora a emancipação pelo consumo tenha sido positivada nos últimos anos em certos círculos acadêmicos como sinal de empoderamento social, no entendimento dos teóricos da crítica, como os da Escola de Frankfurt (p. ex.), a indústria cultural age para vender aos homens um modo de vida que já levam e que odeiam inconscientemente. Difundindo um entendimento tácito de que o comprar e vender seria nossa condição mais natural.

Neste entendimento, a agência individual moderna, embora aparentemente livre, estaria, na verdade, inscrita em uma formação cultural dominante, ainda que eventualmente, ou pontualmente, possa se manifestar em oposição ao sistema hegemônico do capital ao qual pertence. E assim é que o indivíduo, agente no mundo ocidentalizado, embora não seja privado de reflexividade, quase nunca pode exercer integralmente esta liberdade de escolha, seja devido à coerção das sanções sociais quando mantém-se à parte na estrutura (como Juan), seja pela motivação de sua própria subjetividade orientada pelo paradigma individualista quando integrado à estrutura social.

Uma vez que todo este dinamismo é reflexo do dilema humano de um ser individualizado, que ao mesmo tempo precisa integrar-se ao coletivo (como duas faces de uma mesma moeda), no que diz respeito à metodologia da abordagem etnográfica a ser utilizada para análise de grupos das complexas sociedades modernas, seria razoável admitir que o emprego de um método mais localizado para a análise de situações sociais que ocorrem na estrutura da sociedade não necessariamente contradiz uma abordagem mais normativa para o mesmo fenômeno.

Em outras palavras, a análise etnográfica das porções mais ínfimas no interior da sociedade do capital, inclusive por meio do seguimento de seus atores, objetos, histórias, conflitos (Marcus, 2001) daria ênfase às interações dos intervenientes, enquanto pessoas, em suas redes de relacionamentos sociais. Não obstante, a cultura do consumo quando contrastada por outras culturas ou comportamentos, passa a revelar indícios para a

interpretação de um padrão bem mais geral, desta mesma espécime cultural de ocorrência global aqui tratada como *Homo economicus*. Já que sua ação estaria baseada neste padrão dual, ora ansioso em ser indivíduo, ora necessitando agir como pessoa⁴.

Embora possa parecer um tanto elementar à primeira vista, tal entendimento parece destoar um pouco de abordagens antropológicas correntes (ao menos onde predomina o enfoque etnometodológico) que tentam diferenciar bem o paradigma normativo das disposições para agir do paradigma da ação localizada (Guesser, 2003). Como se cada *habitus* singular não estivesse inserido no campo do universal e o universal não estivesse presente no singular. Como mencionado, a ilusória sensação de liberdade da sociedade individualista, ao ser exposta e contrastada pelo comportamento alternativo dos nômades da anti-estrutura, deixa em evidência que as agências individuais, ainda que aparentemente autônomas, atualmente tendem a ser sempre orientadas pela mão invisível do mercado.

Considerações finais

Antes mesmo da pandemia Covid 19 assustar o mundo em 2020, Juan já se encontrava em processo de interromper seu itinerário sem roteiro dos últimos anos. O nascimento do filho Gabriel, juntamente com a agradável descoberta da Serra do Caparaó, já seriam motivos suficientes para levá-lo a desejar fixar-se mais detidamente na região. O início do isolamento social imposto pela pandemia, porém, intensifica e acelera esta mudança em sua vida, passando de um viajante solitário e livre no mundo para um cidadão, imbuído de papéis sociais e estabelecido em um endereço fixo.

Enquanto contar com a possibilidade de voltar para a estrada, porém, ele mantém sua liberdade de análise e sua condição de observador isento. Já que seu estilo de vida minimalista e solitário o coloca em situação permanente de liminaridade. Sobre o que, explica, ainda, Turner que “nas sociedades fechadas ou estruturadas, é a pessoa marginal ou inferior ou estranho que frequentemente chega a simbolizar sentimento com relação à humanidade, o qual, por sua vez, se liga ao modelo que denominamos *communitas*” (Turner, 1974, p. 135).

Não raras vezes, a liminaridade é associada a momentos sacramentais das religiões (ex: ritos de batismo) ou a outras posturas religiosas ascéticas (ex: a pobreza cristã franciscana). Aquele que se encontra na situação liminar da *communitas* assume a representação de um humano genérico, sem papéis sociais, sem posses e sem responsabilidades, tal como vindo ao mundo. Ainda que a definição de liminaridade possa ensejar a ausência também de vínculos afetivos, é interessante notar, como ressalta Turner, o sentimento pela humanidade mais presente naquele que se retira de seu meio.

Adicionalmente, ao colocar-se em uma condição das menos favorecidas da escala de posições sociais do sistema capitalista, Juan (de forma mais ou menos consciente) executa um ato de rebeldia contra esse próprio sistema. Como se, na impossibilidade de atingir o

⁴ Justamente a cumplicidade ontológica entre o particular e o universal é o que elimina qualquer possibilidade de desbalanço na presente proposta de realizar a etnografia de uma experiência pontual (no caso, de Juan) em paralelo com a expectativa de se propor explicações universalizantes para um padrão geral de comportamento (o *Homo economicus*).

sistema opressor inabalável, sua revolta fosse retrofletida⁵ contra si próprio e traduzida em sua auto adesão a uma condição social desprezível no padrão cultural vigente. Como na busca de um capital dos sem capital (Almeida, 2023).

Embora possa gerar certa polêmica, por este ponto de vista, os grupos rebeldes no interior de sociedades complexas também passariam a contar com um lugar de fala legítimo, e não apenas os que integram a categoria em análise (no caso, o *H. economicus*). Já que seriam eles (os *outsiders*) os que contam com a possibilidade de estabelecer um contraste que termina por “criar”, a partir do momento em que conseguem objetificá-la, a cultura vigente que se pretende analisar (Wagner, 2010). Como na mencionada antropologia da equívocação e no perspectivismo, ao indicar outras possibilidades de cotidiano, os que estão na anti-estrutura revelam a estrutura a qual estão subordinados os que interpretam o atual estado de coisas como uma condição natural da humanidade.

Entretanto, como visto, ao ter de interromper sua trajetória de viajante durante a pandemia, Juan parece retornar, ele próprio, ao domínio do *Homo economicus*. Residência fixa, aluguel para pagar, necessidade de comprovar capacidade econômica de manter a guarda do filho, além de precisar zelar pelos bens adquiridos como a bicicleta, um notebook e um celular. Assim, tende a se tornar mais sensível ao inconveniente da competição pelo espaço físico ou posição social, seja de vizinhos, seja de outros moradores da cidade ou os habitantes da rua.

Este retorno de Juan à estrutura, embora possa levá-lo a situações de conflito social em nível pessoal, lhe confere uma nova perspectiva parcial da realidade, mais engajada com o cotidiano local. São saberes localizados (Haraway, 2009) que fornecem uma visão objetiva, ainda que relativa, da realidade e que irão, na prática, explicar as tomadas de posição e ações dos indivíduos. Com este maior grau de envolvimento, exemplificado na rotina de Juan pelos desacordos no aluguel, discussão com charlatães na rua, disputas matrimoniais, etc, ele se indigna ou se comove, baseando sua ação/reação na influência do simbolismo de cada momento.

Porém, em se tratando, o *Homo economicus*, de um tipo ideal, o valor heurístico de uma sua hipotética etnografia seria o de revelar que o paradigma etnometodológico mencionado (da ação motivada prioritariamente por fenômenos cotidianos localizados) não necessariamente destoa das disposições normativas gerais de ação. Ou seja, ao mesmo tempo em que, enquanto pessoas integradas à sociedade, baseamos nossas decisões e agências em situações práticas do dia a dia, elas não deixam de ser também determinadas, em linhas gerais, pelas premissas do *ethos* capitalista, como a da prevalência do individual em detrimento ao comunitário, a busca de distinção social, etc.

E assim, a maior contribuição de Juan para a interpretação do *Homo economicus* se mostraria no fato de revelar esta ambiguidade inerente a cada um de nós. Por um lado capazes de, em um olhar panorâmico sobre a humanidade, acreditar na possibilidade de outras formas de reciprocidade, que não a econômica, a se desdobrar em desenvolvimento social, ambiental e, por que não dizer, cultural. Por outro lado, ao nos fixarmos mais pormenorizadamente em nosso cotidiano, somos absorvidos pela estrutura e nossas ações

⁵ Por retroflexão, entende-se o ato (normalmente inconsciente) de descarregar contra si e seu corpo a culpa ou a raiva sentida em relação a outrem (Perls, 2002, p. 180).

voltam-se ao espectro de nossa auto preservação. Juan, ao menos, não desiste e segue sua sina de peregrino, recomeçando a cada dia com “o sol que nasce no horizonte *alumbrando* para todos, dizendo a humanidade que tudo é de todos e que ninguém aqui é ilegal” (sic).

Referências

- ALMEIDA, A. D. de. O Patrimônio Camponês – Aspectos etnográficos de novas identidades rurais em Patrimônio da Penha e entorno, Caparaó Capixaba, Brasil. 2023, 321 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2023.
- BOURDIEU, P. Objetivar o sujeito objetivante. In: BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo:Brasiliense, 2004. p. 114-118.
- BRUDER, J. *Nomadland: Sobrevivendo na América do Século XXI*. Rio de Janeiro: Rocco, 2021.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado. Investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1975. p. 183-211.
- DA MATTA, R. Sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro:Rocco, 1975. p. 180-288.
- DUMONT, L. *Homo aequalis. Gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSP, 2000. p. 13-44.
- DUMONT, L. *Homo hierarchichus. O sistema das castas e suas implicações*. Bauru: EDUSP, 2008. 209p. Disponível em: <https://dokumen.tips/documents/homo-hierarchicus-louis-dumont-livro-comppdf.html>. Acesso 10 nov. 2021.
- GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p.188.
- GRUNEWALD, L. Em torno de uma “antropologia indígena”: elementos e uma contra-antropologia. In: Espaço Ameríndio: Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 326-338, 2020.
- GRUNEWALD, L. O fascismo dos homens bons. Sobre os padres e os *Ayoreóde* do Alto Paraguai. 315 p. Tese (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- GUESSER, A. H. A etnometodologia e a análise da conversação e da fala. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p.149-168, 2003.
- HARARI, Y. *Sapiens: Uma breve História da humanidade*. Londres: Harvill Secker, 2014. São Paulo: L&PM Editores, 2015.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 07-41, 1995.
- LE BRETON, D. Chemins de la traverse: Éloge de la marche. *Quaderni*, n. 44, p. 5-16, 2001.
- LUCAS, E. de O. Resenha - *Homo academicus*. Encontros Bibli: Revista Eletrônica de Biblioteconomia e Tecnologia da Informação, v. 17, n. 33, p.153-156, 2012.
- LUZ, M. R. S. e FRACALANZA, P. S. *A gênese do indivíduo e o indivíduo da gênese: uma abordagem multidisciplinar acerca do papel da ideologia cristã nas origens do homem (econômico)*. Campinas: UNICAMP, v. 14, p. 189-210, 2013.
- MARCUS, G. Etnografía em/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

- SHALINS, M. Sociedade afluente original. Tradução: Betty M. Lafer. *Stone Age Economics*. Chicago:Aldine-Atherton, 1972.
- SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito*. Covilha: Lusosofia Press, 2009.
- SOUZA, V. S. de. O *Homo faber* segundo Hannah Arendt. 85 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Nacional de Brasília - Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.
- TOSTE, V. Homo hierarchichus: a trajetória de um clássico da antropologia francesa na Índia. São Paulo: BIB, 2016. n. 79, p. 5-18.
- TURNER, V. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WACQUANT, L. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n. 26, p. 13-29, 2006.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em: 01-01-2022
Modificado em: 10-03-2022
Aceito em: 28-02-2022

Alexandre D'Avila de Almeida

Possui graduação em Agronomia pela Universidade Federal de Viçosa (1996) e mestrado em Solos e Nutrição de Plantas também pela UFV (2006). Atualmente cursa o doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).