

Desafios da Antropologia Brasileira

BELA FELDMAN-BIANCO (ORG.)

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador

Antônio Motta (UFPE)
Cornelia Eckert (UFRGS);
Peter Fry (UFRJ) e
Igor José Renó Machado (UFSCAR)

Coordenador da coleção de e-books

Igor José de Renó Machado

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos
(ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) – *in memoriam*
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira
(Museu Nacional/UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Diagramação e produção de e-book

Mauro Roberto Fernandes

Revisão

Abner Santos

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria

Presidente

Carmen Silvia Rial (UFSC)

Vice-Presidente

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

Secretário Geral

Renato Monteiro Athias (UFPE)

Secretário Adjunto

Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

Tesoureira Geral

Maria Amélia S. Dickie (UFSC)

Tesoureira Adjunta

Andrea de Souza Lobo (UNB)

Diretor

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Diretora

Marcia Regina Calderipe Farias Rufino (UFAM)

Diretora

Heloisa Buarque de Almeida (USP)

Diretor

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

www.abant.org.br

Universidade de Brasília. Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte.
Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais) – Térreo – Sala BT-61/8.
Brasília/DF Cep: 70910-900. Caixa Postal nº: 04491.
Brasília – DF Cep: 70.904-970. Telefax: 61 3307-3754.

Desafios da Antropologia Brasileira

BELA FELDMAN-BIANCO (ORG.)

S2455a

Feldman-Bianco, Bela

Bela Feldman-Bianco (Org.). Desafios da Antropologia Brasileira; Brasília: ABA, 2013.

ISBN 978-85-87942-11-1

1. Antropologia. 2. Brasil. 3. Reconfigurações. 4. Desafios. I. Título.

CDU 394

CDD 300

Sumário

Introdução	7
-------------------------	----------

Bela Feldman-Bianco

Parte I – Dilemas, Tensões e Transformações sociais no Brasil:
desafios para a antropologia e para antropólogos

Entre a Ciência e a Política: Desafios Atuais da Antropologia.....	19
---	-----------

Bela Feldman-Bianco

Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia	47
--	-----------

João Pacheco de Oliveira

Conflitos entre Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil: Desafios para a antropologia e os antropólogos	75
--	-----------

Andréa Zhouri e Raquel Oliveira

Tensões: Tráfico de pessoas, prostituição e feminismos no Brasil	109
---	------------

Adriana Piscitelli

Parte II – Desafios da Etnografia

Parentesco e diferencialidades: alternativas à identidade e às fronteiras étnicas no estudo das migrações. 153

Igor José de Renó Machado

Igualdades jurídicas, transgressões e moralidades: princípios de controle burocrático em uma perspectiva comparada 174

Roberto Kant de Lima

Lidando com as “tradições”: Análise da formação do Estado-Nação Timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil..... 205

Kelly Silva e Daniel Simião

Formas cambiantes da mesma quimera: a antropologia e os ‘estados falidos’ 233

Sebastião Nascimento e Omar Ribeiro Thomaz

Antropologia, Dinheiro e Música: Brasil e Estados Unidos... 261

Ruben George Oliven

Pirataria: uma chave para pensar o modelo de desenvolvimento brasileiro e chinês 308

Rosana Pinheiro-Machado

Introdução

Bela Feldman-Bianco

Desafios da Antropologia Brasileira reúne análises críticas e propositivas sobre a prática antropológica e a produção do conhecimento numa conjuntura marcada pela expansão, reconfiguração e internacionalização da antropologia brasileira. Dirigida à comunidade científica e ao público em geral, essa coletânea de textos expõe os dilemas, desafios e perspectivas ao exercício da antropologia e à prática da pesquisa antropológica no Brasil contemporâneo. Descortina, assim, um caleidoscópio de temáticas inter cruzadas que traz à tona as conexões existentes na antropologia brasileira entre pesquisa e ação social, as mudanças das relações entre pesquisadores e as populações estudadas no âmbito do trabalho de campo antropológico, os dilemas suscitados pelas crescentes demandas por antropólogos e antropólogas no mercado de trabalho, as incursões em pesquisa comparativa transnacional e a relevância da investigação etnográfica para a revisão e reelaboração de paradigmas teórico-metodológicos e, portanto, para a produção do conhecimento.

Os artigos que compõem esta publicação foram originalmente apresentados em painéis, por mim organizados, em reuniões promovidas pela *Internacional Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES) e pela *American Anthropological Association* (AAA), ambas realizadas em 2011,

respectivamente em Perth (Austrália) e Montreal (Canada).¹ Essas atividades que visaram estimular interlocuções críticas, inclusive com outras tradições antropológicas, inserem-se na plataforma de gestão da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), sob a minha presidência no biênio 2011-2012, para a qual usamos a chancela *Desafios Antropológicos no Século XXI*.

Esta coletânea focaliza várias das problemáticas elencadas na nossa plataforma de gestão². Os quatro artigos que integram a primeira parte, intitulada *Dilemas, tensões e desafios para a antropologia e para os antropólogos*, discutem diferentes aspectos das reconfigurações da antropologia no contexto das aceleradas transformações sociais no Brasil e suas relações com a produção do conhecimento antropológico. Dessa perspectiva, a partir de ângulos diversos, atenção especial é dedicada aos novos papéis desempenhados por antropólogos, às reconfigurações de suas relações com as populações estudadas durante o trabalho de campo e a decorrente problematização da tradicional *observação participante* na prática da pesquisa.

1 Quatro desses artigos foram publicados em inglês no dossiê *Challenges in Brazilian Anthropology*, por mim organizado na *Vibrant* (Virtual Brazilian Anthropology, vol.1, no.9, 2012), de autoria, respectivamente, de Andréa Zhouri e Raquel Oliveira, Ruben George Oliven, Rosana Pinheiro-Machado e, ainda, Kelly Silva e Daniel Simião.

2 Procuramos, através de análises críticas e propositivas, mapear e confrontar os dilemas, desafios e perspectivas suscitados pelos processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil seja em relação às mudanças e reconfigurações da antropologia como disciplina acadêmica *per se*; seja entre essas transformações e as políticas científicas; seja ainda entre formação de antropólogos e o mercado de trabalho, assim como entre pesquisa antropológica e ação política. Nesse sentido, procuramos enfatizar a relevância da política da antropologia, inclusive no que concerne à crescente relação entre a antropologia e as políticas públicas e, nesse âmbito, o papel dos antropólogos e antropólogas na intermediação política no contexto brasileiro contemporâneo.

Na segunda parte, seis artigos expõem os *Desafios da Etnografia*, inclusive aqueles provocados por abordagens comparativas, com base em experiências etnográficas sobre questões que estão na ordem do dia, realizadas a partir de cenários específicos no Brasil, Argentina, China, Estados Unidos, Haiti, Moçambique e Timor Leste, entre outros países e continentes. Para além de oferecer análises críticas e propositivas sobre a relação entre etnografia, perspectivas comparativas e os paradigmas teóricos-metodológicos adotados, esse conjunto de textos indica a crescente internacionalização do trabalho de campo desenvolvido por antropólogos e antropólogas do Brasil. Representa, acima de tudo, uma amostra da contínua e renovada produção de uma antropologia brasileira que se distingue por combinar qualidade acadêmica e ação social.

Dilemas, tensões e desafios para a antropologia e para os antropólogos

Dando início à primeira parte, “Entre a ciência e a política: desafios atuais da antropologia brasileira”, de minha autoria, teve como objetivo problematizar, a partir da nossa plataforma de gestão à frente da ABA, 1) as transformações e reconfigurações da antropologia como disciplina acadêmica *per se*; 2) as relações entre essas transformações e as políticas científicas; 3) as relações entre a formação de antropólogos e o mercado de trabalho; 4) assim como as relações entre pesquisa antropológica e ação política, e, nesse contexto, a política da antropologia, inclusive no que se relaciona à necessidade de divulgação e popularização da antropologia. Com base nesse diagnóstico, argumento que, não obstante a crescente expansão e inegáveis contribuições da antropologia tanto para a produção do conhecimento quanto para as políticas públicas e propostas para a sociedade, a disciplina, assim como as demais ciências humanas, ainda se encontra em

situação de subalternidade em relação às assim chamadas ciências duras. Além disso, grande parte da população parece desconhecer *o que é antropologia*. Tendo em vista a grande capacidade da antropologia para se renovar, torna-se imperativo, a fim de superar essas limitações, confrontar e cumprir o desafio de organizar e afirmar a relevância da produção intelectual antropológica para expor a dimensão humana da ciência, tecnologia e inovação. Ao mesmo tempo, deve-se priorizar a interação entre educação, ciência e tecnologia e a divulgação científica como estratégia para promover, visibilizar e popularizar a disciplina.

Na sequência, João Pacheco de Oliveira, em “Descolonizar as pesquisas e as auto representações: Desafios contemporâneos aos estudos com povos indígenas”, examina as mudanças de relações entre pesquisadores e pesquisados através de uma perspectiva histórica das complexas transformações sociais que estão embutidas e condicionam novas relações entre antropólogos e indígenas. Contrapondo-se às críticas sobre uma suposta falta de objetividade nos estudos de etnologia indígena que aliam pesquisa antropológica e ação política, argumenta que essas reconfigurações das relações são baseadas em uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados, implicando, portanto, em uma *antropologia compartilhada*. Como corolário, os estudos atuais representam uma ruptura crítica com pressupostos anteriores que eram baseados numa suposta neutralidade e objetividade da *observação participante*. Para além de formulações teóricas inovadoras e atenção dada às conjunturas históricas, esses novos estudos tendem a unir rigor na produção do conhecimento com a ética, respeito e responsabilidade pelas pessoas e coletividades estudadas.

Já Andréa Zhouri e Raquel Oliveira refletem criticamente, em “Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos”, sobre uma

outra dimensão da prática antropológica – aquela relacionada à crescente e diversificada demanda por antropólogos e antropólogas no mercado de trabalho e na correspondente emergência de novos papéis e posições tais como as de consultores, analistas, funcionários técnicos e assessores. Ao ampliarem o mercado profissional da antropologia, essas novas demandas trazem à tona inúmeros desafios éticos, teóricos e metodológicos sobre as condições de produção do conhecimento etnográfico. Com base em suas pesquisas sobre licenciamento ambiental, as autoras concluem que, ao associarem pesquisa, assessoria e consultoria, esses novos encargos também põem em xeque a *observação participante* já que requerem conexões e responsabilidades. Desse ponto de vista, argumentam que essas novas formas de atuação exigem, em última análise, a regulação tanto do conhecimento produzido em termos éticos quanto do próprio ofício do antropólogo. Ao mesmo tempo, esses encargos demandam a capacidade de se utilizar o conhecimento antropológico para intervir nos processos sociais e políticos.

Por fim, em “Tensões: Tráfico de pessoas, prostituição e feminismos no Brasil”, Adriana Piscitelli discute os desafios que confrontou, como antropóloga e feminista, no decorrer de sua pesquisa de longo prazo sobre a indústria transnacional do sexo, por sua necessidade de se posicionar no debate relativo ao combate do tráfico internacional de pessoas ante as disputas e tensões colocadas nos feminismos contemporâneos sobre a inter-relação entre prostituição e tráfico de pessoas. Desse prisma, analisa as tensões e polarizações causadas por reivindicações dos movimentos das prostitutas em prol dos seus direitos como trabalhadoras do sexo, a partir das posições assumidas pelo feminismo no Brasil e de suas relações com as ações do Estado, que incluem a prostituição transnacional como parte do tráfico internacional de pessoas. Com base em pesquisa

detalhada, argumenta que, muito embora as visões feministas sejam marcadas pela heterogeneidade, somente algumas dessas leituras são privilegiadas nas articulações entre feminismo e Estado. Mas, no meio de conflitos provocados por diferentes pontos de vista, as noções sobre as interconexões entre prostituição e tráfico de pessoas, difundidas a partir do Estado ou com o apoio de instâncias do Estado, tendem a ser influenciadas por outras articulações transnacionais vinculadas a instâncias supranacionais que não são necessariamente feministas.

Desafios da Etnografia

Essas análises críticas e propositivas sobre os desafios da etnografia iniciam-se com ‘Parentesco e diferencialidades: alternativas à identidade e às fronteiras étnicas no estudo das migrações’. Seu autor, Igor José de Renó Machado, estimulado por experiências etnográficas realizadas sobre a migração de brasileiros no exterior e imigrantes japoneses no Brasil, propõe-se a examinar as interconexões entre migração e parentesco na construção da noção de *diferencialidade*. Sua análise está ancorada em dois conjuntos de casos etnográficos, o primeiro voltado à região de Governador Valadares, caracterizada pela recorrente emigração para o exterior e, o segundo, focalizando a presença japonesa no Brasil e seus respectivos desenvolvimentos teóricos. Mostra como, no primeiro caso, sua reflexão foi estruturada por resultados etnográficos que discerniram o parentesco como o motor da movimentação de pessoas. Em contraposição, nas etnografias sobre *japonesidade* tornou-se necessário mapear formas distintas de marcar as relações de parentesco que, em última análise, permitiram construir a ideia da *diferencialidade* como alternativa à teoria da identidade e sua fixação em limites e margens prevalecente nos estudos sobre migrações. Dessa forma, ao invés de tomar o grupo étnico e a

etnicidade como dadas, a formulação desse paradigma foi guiada pela necessidade de se entender e expor a produção das diferenças.

Por sua vez, em “Igualdades jurídicas, transgressões e moralidades: princípios de controle burocrático em uma perspectiva comparada”, Roberto Kant de Lima oportunamente expõe, ao compasso da atual conjuntura nacional marcada pelo mensalão e divulgação de casos de corrupção, os recorrentes mecanismos repressivos do Estado brasileiro que, segundo ele, tendem a dificultar a compreensão da natureza dos conflitos institucionais envolvidos. Seu estudo, na intersecção entre Antropologia e Direito, baseia-se em pesquisas etnográficas sobre os sistemas judiciários do Brasil, dos Estados Unidos e da Argentina. Através dessa comparação, propõe-se a identificar os diferentes princípios que orientam modelos jurídico-burocráticos estatais de controle e repressão policial e judicial que servem como referência ao comportamento dos agentes públicos no desempenho de suas funções no cotidiano. Nesse cenário, argumenta que, no caso do Brasil, as dificuldades com a efetividade dos instrumentos institucionais de administração de conflitos no espaço público se refletem nos problemas que a sociedade brasileira enfrenta nas áreas da segurança pública, de acesso à justiça e de controle da corrupção. Conclui que essas dificuldades estão estreitamente relacionadas à inversão estrutural concedida ao significado atribuído à lei, que, em vez de representar um mecanismo de proteção da coletividade como um todo, acaba por representar um mecanismo de exclusão e punição, por ser aplicada de forma desigual.

Enquanto Kant de Lima utiliza a perspectiva comparativa para contextualizar o caso brasileiro, Kelly Silva e Daniel Simião, em “Lidando com as ‘tradições’: análise da formação do Estado-Nação timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil”, ancoram-se, como o próprio título de seu artigo anuncia, em sua formação antropológica realizada no Brasil e em seus diálogos

com a antropologia brasileira para decifrar os dilemas relativos à formação do estado e da nação no Timor-Leste, inclusive o papel desempenhado pela tradição. Essa informação é relevante, já que o Timor Leste também tem sido foco de pesquisas a cargo de antropólogos de Portugal, Austrália e Estados Unidos, que partem de posicionamentos e paradigmas diversos. Com seu embasamento na tradição antropológica brasileira, especialmente no que se refere às formulações sobre fricção interétnica e o lugar das populações indígenas na imaginação da nação, diversidade cultural, cidadania e políticas públicas no Brasil urbano, Silva e Simião exploram os dilemas provocados pela relação entre práticas percebidas como tradicionais em áreas com diferentes modos de negociar identidades individuais e coletivas, inclusive estratégias de modernização das tradições. Esse olhar brasileiro é complementado por diálogos com a antropologia do colonialismo e das formas globais de governo, a etnologia da Indonésia oriental e a história dos processos de formação nacional do Sudeste Asiático e da Oceania. Dessa forma, procuram discernir os diferentes projetos de nação no jogo de significados atribuídos às prestações matrimoniais no discurso de diversos segmentos da elite urbana, relacionando, assim, discursos sobre práticas culturais e projeto de integração política entre o Estado e a nação.

Se o processo de internacionalização do trabalho de campo abrangeu inicialmente pesquisas na América do Sul, muitas vezes conduzidas por estudantes de diversos países desse continente cursando programas de pós-graduação no Brasil ou investigações realizadas em países do antigo espaço colonial português, ou ainda estudos sobre imigrantes brasileiros nos Estados Unidos, progressivamente antropólogos do Brasil enveredaram seus estudos por outros países e continentes do mundo. Em “Formas cambiantes da mesma quimera: a antropologia e os “estados falidos”, Sebastião Nascimento e Omar Ribeiro Thomaz propõem-se

o desafio de problematizar e desconstruir a mega noção de *Estados Falidos* com base em pesquisas etnográficas realizadas em diversos contextos históricos e contemporâneos. Com esse objetivo, dedicam atenção aos processos sociais e políticos em países africanos e caribenhos e ao caso haitiano em particular, por serem identificados como experiências consideradas “anormais”, deficientes, “desviantes” ou “fictícias” devido a uma alegada deterioração de suas condições sociais e políticas em decorrência de conflitos armados, desastres, crises econômicas, rivalidade política, ou padronização de novos códigos culturais. Ademais, como salientam, ao se encaixarem nessa categoria de “estado falido” ou “em falência”, *a priori* tratada como noção autoexplicativa, esses países estão sujeitos ao afluxo de organizações internacionais a partir de esquemas de ajuda internacional e de esforços de suposta construção ou reconstrução que não levam em conta talentos locais nem a organização social ao nível local e nacional. Em contraposição, em seus questionamentos sobre a ideia de Estado-medida e de “Estado-falência”, Nascimento e Ribeiro Thomaz recorrem a diferentes experiências etnográficas não somente sobre o funcionamento do Estado, mas sobretudo no que tange às vivências cotidianas em situações, tempos e espaços particulares. Com base especialmente no caso do Haiti, essa desconstrução inclui também a revisão da matriz durkheimiana baseada na ordem social, trazendo à tona a importância de se analisar também as normas, o desvio das normas e a organização social que regem uma suposta desordem social.

Já Ruben George Oliven, em “Antropologia, Dinheiro e Música: Brasil e Estados Unidos”, une questões relacionadas à cultura popular e aos estudos urbanos no desdobramento de sua pesquisa sobre dinheiro nas letras de música inicialmente realizada no cenário brasileiro. Em sua opção pela comparação

com os Estados Unidos, privilegiou majoritariamente letras de músicas compostas durante a primeira metade do século 20, num período de intensa construção das nações brasileira e americana, por representarem um importante espaço social para se compreender as transformações ocorridas nos dois países, com especial atenção para os processos de urbanização e industrialização. A partir dessa análise comparativa, salienta que as letras da música popular revelam como as cidades foram palco de um rearranjo das relações de trabalho, de disseminação do trabalho assalariado, de redefinição dos papéis de gênero e de novas formas de organização familiar e especialmente de relações mais monetárias, quando o dinheiro (ou sua falta) tornou-se uma realidade crucial da vida quotidiana.

Encerrando esses percursos etnográficos, Rosana Pinheiro-Machado, em *“Pirataria: uma chave para pensar o modelo de desenvolvimento brasileiro e chinês”*, confronta o desafio de realizar pesquisa comparativa entre o Brasil e a China, com foco na assim chamada globalização popular, especialmente no que concerne à formação de uma cadeia global de mercadorias que une os dois países desde a década de 1980 e que teve o seu boom na abertura econômica chinesa e nos processos migratórios em direção ao Paraguai. Ao centralizar a sua atenção nas noções de “cópia”, “economia informal” e “pirataria”, mostra as diferentes concepções sobre certas práticas de trabalho não regulamentado, sustentadas por relações pessoais que giram em torno do mercado de cópias, definidas no Brasil como pirataria. Argumenta que, enquanto essas atividades são consideradas propulsoras do desenvolvimento chinês, diferentemente no Brasil são interpretadas como empecilhos e classificadas como informais, ilegais, ilícitas, imorais e resquícios do subdesenvolvimento. Não obstante essas diferenças, a autora chama a atenção para a importância econômica estrutural desse comércio não

regulamentado de cópias, sustentado por laços pessoais, em ambos os países. A produção e a comercialização de cópias, a não regulamentação de questões trabalhistas, o não pagamento de impostos e as trocas entre agentes do Estado e do mercado constituem problemáticas comuns sujeitas às demandas da OMC e demais regulamentadores do mercado hegemônico. Se essa comparação mostrou a impossibilidade de se transpor alguns paradigmas conceituais elaborados no contexto latino-americano para o caso chinês, ao mesmo tempo propiciou o desafio de se entender os diferentes significados dados à noção de pirataria e a necessidade de se elaborar novas perspectivas e paradigmas.

Em seu conjunto, esses textos indicam várias dimensões dos processos de reconfiguração de uma antropologia brasileira cada vez mais diversificada que combina o interesse em compreender problemáticas da atualidade com etnografias detalhadas que trazem à tona os significados culturais e os interstícios sociais da vida cotidiana. Contribuem, assim, para a desconstrução de megaconceitos e oferecem, como corolário, subsídios valiosos para a formulação de políticas públicas em várias áreas, assim como para o desenvolvimento da teoria antropológica. Se a proposta inicial era expor os dilemas e os desafios confrontados por antropólogas e antropólogos do Brasil em face de aceleradas transformações sociais, as análises críticas e propositivas realizadas apontam para as reelaborações e perspectivas de uma (in) disciplina que, no dizer de Comaroff (2010) tem o potencial infinito de abrir novos horizontes.

REFERÊNCIAS

COMAROFF, J. The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline, in *In focus: (Not) the end of Anthropology, Again? Some Thoughts on Disciplinary Futures*, *American Anthropologist*, 2010, 524–538.

Parte I

Dilemas, Tensões e Transformações sociais
no Brasil: desafios para a antropologia e para
antropólogos.

Entre a ciência e a política: desafios atuais da antropologia¹

Bela Feldman-Bianco (ABA e Unicamp)

Não há dúvidas de que a antropologia constitui campo consolidado e dinâmico no Brasil, que tem obtido reconhecimento nacional e internacional pelos seus patamares de excelência científica. Combinando o interesse em compreender o mundo com a preocupação em desvendar os códigos culturais e os interstícios sociais da vida cotidiana, a pesquisa antropológica é extremamente relevante para desvendar problemáticas que estão na ordem do dia sobre a produção da diferença cultural e desigualdades sociais, saberes e práticas tradicionais, patrimônio cultural e inclusão social e ainda desenvolvimento econômico e social. Ao mesmo tempo, no curso de seus processos de expansão, transformação e internacionalização, surgem novos dilemas, desafios e perspectivas para o ensino, a pesquisa e a atuação

1 Diferentes versões deste texto foram apresentadas como aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP e do Programa de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná em 2011, conferência de abertura da III Reunião Equatorial de Antropologia/Abanne realizada em Boa Vista (Roraima) em 2011 e aula magna no Mestrado de Antropologia da Universidade Federal de Dourados em 2012. O texto foi ainda apresentado em dois painéis sobre os Desafios da Antropologia Brasileira realizados em reuniões da IUAES/AAS e da Associação Americana de Antropologia realizadas no mesmo ano, respectivamente em Perth (Austrália) e Montreal (Canadá). Foi ainda apresentado na Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal de Governador Valadares em 2013.

de antropólogos e antropólogas, em seus diversos campos de atuação.

Esses dilemas, desafios e perspectivas têm sido propiciados, por exemplo, por políticas científicas que favorecem a expansão da pós-graduação e a emergência dos cursos de graduação em antropologia, em museologia, em meio ambiente e em outras áreas afins, a internacionalização da pesquisa de campo e também o impacto da “cultura da avaliação” no ensino e pesquisa. Abrangem a ampliação do mercado de trabalho e as mudanças do nosso campo de atuação diante de políticas educacionais e políticas públicas de modo geral, inclusive no que concerne às relações da antropologia com o Estado e a sociedade (ONGs, movimentos sociais e outros canais institucionais, públicos e privados). Assiste-se, ademais, à emergente reapropriação do modelo dos “quatro campos” (arqueologia, antropologia social/cultural, antropologia biológica e antropologia linguística) e a uma revisão das relações com as outras áreas constitutivas das ciências humanas. As transformações no próprio corpus conceitual e analítico da disciplina se fazem acompanhar de mudanças nas relações com os sujeitos da pesquisa antropológica, seja por seu acesso ao sistema formal de ensino (inclusive programas de pós-graduação em antropologia), seja pela crescente agência política que passaram a desempenhar em cenários globalizados. Tornam-se, assim, parceiros e colegas tanto no âmbito acadêmico como no de atuação política.

Mapear e confrontar, através de análises críticas e propositivas, esses dilemas, desafios e perspectivas que estão ocorrendo no contexto de processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil foi a base para a plataforma da Associação Brasileira de Antropologia, sob a minha presidência para o biênio 2011-2012. A construção desse programa de gestão foi resultado de discussões coletivas e, especialmente, da minha vivência

como antropóloga, com longa experiência de ensino e pesquisa, inclusive de coordenação de projetos transnacionais e de incursões em política científica enquanto representante da área de Antropologia e Arqueologia no Conselho Nacional de Educação Superior (Capes) e membro titular do Comitê de Assessoramento de Ciências Sociais no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). A partir dessa plataforma, tenciono problematizar: 1) as transformações e reconfigurações da antropologia como disciplina acadêmica *per se*; 2) as relações entre essas transformações e as políticas científicas; 3) as relações entre formação de antropólogos e mercado de trabalho; 4) assim como as relações entre pesquisa antropológica e ação política, e, nesse contexto, a política da antropologia, inclusive no que se relaciona à necessidade de divulgação e popularização da antropologia.

A opção por cursar antropologia é individual, assim como as nossas áreas de interesse e problemáticas de estudo são baseadas, no mais das vezes, em motivações e questionamentos de cunho intelectual e pessoal. Contudo, nossa atuação profissional está inserida em contextos socioeconômicos e políticos mais amplos, e nós fazemos parte de uma comunidade científica na qual a antropologia ocupa posicionamento (científico e político), dentre um amplo leque, formado por disciplinas *soft* e *hard*. Frequentemente categorizadas sob a rubrica de humanidades e criticadas pela imanente fragmentação de sua produção, as ciências humanas ainda estão em situação de subalternidade no que se refere a prestígio, posições e alocação de recursos. Temos menos prestígio, menos acesso às posições nas fundações e menos recursos. Embora tenhamos muito a dizer quanto ao desenvolvimento sustentável, tendemos a não dedicar atenção a eventos importantes, como a IV Conferência Nacional de Ciência, Tecnologia e Inovação, para o desenvolvimento

sustentável, responsável pelo planejamento de pesquisas para a próxima década. Apesar de estarmos contribuindo cada vez mais para a formulação de políticas públicas e propostas para a sociedade, um dos maiores desafios que ainda confrontamos é o de organizar e afirmar a relevância de nossa produção intelectual (que é fragmentada) para expor a dimensão humana da ciência, tecnologia e inovação – inclusive no que se refere ao desenvolvimento sustentável. Temos os aparatos necessários para cumprir esse desafio, devido à grande capacidade da antropologia para se renovar.

Expansão, transformação e renovação da antropologia no Brasil

Essa capacidade de reconfiguração da antropologia foi objeto de um dossiê sobre o fim e os fins da antropologia, publicado na *American Anthropologist*, em dezembro de 2010. Como outros debates quanto a um possível fim da antropologia, novamente se chega à conclusão de que a disciplina floresce e se renova. Nesse dossiê, Ulf Hannertz (2010) assinala que, independentemente da definição adotada, é possível entender a antropologia como uma forma de conhecimento sobre a diversidade cultural, que, para ele, significa

a busca de respostas para entendermos o que somos a partir do espelho fornecido pelo ‘Outro’; uma maneira de se situar na fronteira de vários mundos sociais e culturais, abrindo janelas entre eles, através das quais podemos alargar nossas possibilidades de sentir, agir e refletir sobre o que, afinal de contas, nos torna seres singulares, humanos (HANNERTZ, 2010, p. 539).

Todavia, falta, nessa definição, uma noção de política e poder. Por isso, me atrai, como complementação, a caracterização feita por John Comaroff (2010) da antropologia como uma “(in)

disciplina cujas fundações conceituais e técnicas de produção de conhecimento tem um potencial infinito de abrir novos horizontes” (COMAROFF, 2010, p. 533). Essa caracterização fundamenta-se numa concepção (correta, a meu ver) com relação à necessidade de pensar a antropologia como uma práxis, portanto, como “um modo de produzir conhecimento fundamentado em algumas operações epistemológicas que fornecem a base de suas diversas formas de trabalho teórico, orientando suas técnicas de pesquisa e suas coordenadas empíricas” (COMAROFF, 2010, p. 533). Essas operações epistemológicas pertencem ao domínio da metodologia, ultrapassam divisões relacionadas às práticas teóricas – sejam elas marxistas, estruturalistas, perspectivistas ou processualistas – e são, segundo ele, epistemológicas, porque implicam uma orientação sobre a natureza do conhecimento, sua filosofia e noções de verdade, fato, valor. Por isso, os nossos horizontes, cada vez mais amplos, precisam ser configurados pela prática.

No contexto desse potencial infinito de abrir novos horizontes chama a atenção para que, se a pós-graduação brasileira se caracterizou, desde a sua implantação, por uma formação em antropologia social, está começando a surgir uma emergente reapropriação do modelo boasiano, de tradição alemã, dos “quatro campos” (com ênfase em dois deles: antropologia social ou cultural e arqueologia) no quadro da globalização contemporânea. Esse modelo, que, originalmente, foi utilizado para analisar a humanidade através de grandes esquemas evolucionistas e difusionistas, está sendo reelaborado e sobreposto às práticas de trabalho de campo, que começaram a ser desenvolvidas quando, na divisão positivista das disciplinas, à antropologia coube o estudo de culturas e sociedades consideradas etnocentricamente “primitivas” e “exóticas”. No entanto, essa tradição antropológica de pesquisa de campo, requerendo vivência prolongada dos

pesquisadores com seus sujeitos de pesquisa e implicando compromisso perante esses sujeitos, resultou em um aprendizado para olhar o mundo com sensibilidade e, assim, compreender, apreciar e traduzir códigos culturais diversos e respeitar a diferença cultural. Por conseguinte, a produção antropológica tem o potencial não só de desenvolvimento científico no sentido restrito, mas também o de ação social no sentido mais amplo, particularmente quanto à elaboração de políticas públicas para segmentos sociais urbanos e rurais em situações de desvantagem e risco social e para grupos étnicos diferenciados.

No Brasil, com base na constante renovação de seus horizontes empíricos, em um contexto em que as temáticas se multiplicam para uma disciplina cuja articulação com a sociedade vai além do usual atendimento das demandas de mercado, que, em geral, permeiam as relações universidade-sociedade, antropólogos e antropólogas têm realizado pesquisas de ponta na interseção de várias áreas do conhecimento. Destaca-se a ampla experiência de pesquisa na Amazônia, tanto no cerrado quanto no pantanal, e outros biomas e ecossistemas brasileiros sobre a relação entre povos e comunidades, agrobiodiversidade e conhecimento tradicional, desenvolvimento e padrões de agricultura sustentável, conflitos de terra e conflitos ambientais, entre outros. Ressalta-se também a relevância da pesquisa antropológica na interface com as políticas públicas para os povos tradicionais. A qualidade e seriedade dessa atuação dos antropólogos exprimem-se, por exemplo, na existência de um duradouro e ativo convênio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) com o Ministério Público da União, além de um mais recente: o da ABA com o Incra.

Estudos realizados na cidade, sejam na interseção com a sociologia ou com o direito, têm examinado problemáticas sobre, por exemplo, grupos urbanos, pobreza, movimentos sociais, violência,

justiça, religião e políticas de administração de conflitos, entre outras que podem, igualmente, subsidiar políticas públicas. Nesse âmbito, os estudos sobre gênero, família, gerações, sexualidade e reprodução recobrem focos muito importantes de preocupação pública. Por sua vez, os trabalhos em antropologia visual são cruciais tanto para a divulgação da disciplina como para a compreensão de uma sociedade cada vez mais imagética. Ainda que incipiente, a antropologia da ciência e da técnica desenvolve-se com grande vigor, acompanhando tendências internacionais. Na interconexão com a saúde, a análise antropológica torna-se de grande valia para que se entendam as representações sobre doenças e processos terapêuticos como parte dos sistemas simbólicos culturalmente ordenados e os contextos sociais nos quais tais doenças e processos terapêuticos ocorrem e também para que se examinem e analisem os aspectos organizacionais, institucionais e político-ideológicos dos programas de saúde pública.

Internacionalização da pesquisa de campo

Concomitantemente à histórica predominância de estudos relacionados à etnologia indígena, às populações afro-brasileiras, às questões do campo e da cidade no Brasil, bem como aos diversos aspectos da cultura nacional, há antropólogos realizando pesquisas na América Latina, África, Europa, América do Norte e em países como Timor-Leste e China. Essa internacionalização do trabalho de campo deve-se à crescente atração de alunos da América Latina e outros continentes, assim como à emergência de estudos comparativos no âmbito de intercâmbios bilaterais. No contexto desses processos, a (antiga) ABA-Sul deu origem às reuniões de Antropologia do Mercosul, e, mais recentemente, a Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste (Abanne) foi ampliada ao se tornar, também, Reunião Equatorial de Antropologia. Como resultado desse caleidoscópio de pesquisas, reuniões e publicações

transnacionais, a antropologia do Brasil ocupa hoje inegável liderança na América Latina e proeminência em suas relações com a antropologia portuguesa e com os países africanos de expressão portuguesa. A *Vibrant* (Virtual Brazilian Anthropology) – a revista da ABA, que, desde 2004, vem publicando artigos de antropólogos brasileiros em inglês, francês ou espanhol – tornou-se um importante canal de diálogo internacional.

Em um artigo sobre a internacionalização da antropologia, Peter Fry (2002) sabiamente observou que a antropologia moderna no Brasil nasceu internacionalizada. Vale lembrar que Gilberto Freyre atribuiu a sua abordagem antropológica sobre o Brasil ao seu contato com Franz Boas.² Levi-Strauss, Roger Bastide e Emílio Willems lecionaram na USP na época de sua fundação, enquanto Radcliffe Brown e Donald Pierson estiveram na Escola de Sociologia e Política em seus tempos áureos. Posteriormente, a Columbia University, sob a liderança de Charles Wagley, desenvolveu um conjunto de pesquisas em comunidades rurais no norte e nordeste do país que se mesclou com o projeto Unesco sobre relações raciais e que representou um marco na produção de dados etnográficos e na iniciação de jovens brasileiros em pesquisa.³ Como nota Chor Maio (1999), num perior em que Artur Ramos estava à frente da Unesco, o desafio subjacente a esse projeto era decifrar a singularidade brasileira enquanto “laboratório da civilização”. Houve, também no fim da década de 1960, a parceria Harvard-Museu Nacional liderada por Maybury Lewis-Roberto Cardoso de Oliveira, para investigar o

2 Vide FREYRE, G. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1943.

3 Sobre o projeto Unesco, consultar, entre outros, MAIO, M. C. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil nos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, 1999.

Brasil Central, no período da implantação da pós-graduação no Brasil. Com a internacionalização da pesquisa de campo, ocorrida nas últimas décadas, confrontamos novos e estimulantes desafios no que se refere tanto a aos nossos paradigmas teórico-metodológicos quanto à ênfase atual, em estudos comparativos.

No passado, o Brasil era visto como um laboratório de pesquisas por excelência, e, num contexto marcado por relações desiguais entre antropologias, as primeiras gerações de antropólogos eram enviadas para o exterior a fim de realizarem seu doutorado. Foi no contexto dessas iminentes desigualdades que Roberto Cardoso de Oliveira (1995) elaborou suas perspectivas sobre os *diferentes estilos* da antropologia, diferenciando *antropologias centrais* e *antropologias periféricas*.

O Brasil continua um laboratório de pesquisas, mas as relações mudaram, e a antropologia brasileira galgou espaços internacionais mais horizontais. Pela ação pioneira da ABA, que resultou na criação do *World Council of Anthropological Associations*, as antigas relações com a antropologia francesa, inglesa e norte-americana foram redefinidas e novos diálogos institucionais e acadêmicos foram iniciados com antropologias de outros continentes. Como corolário, temos estimulado, nesta gestão, a prática de diálogos críticos globais.

Com esse objetivo, começamos por organizar um painel intitulado *Challenges in Brazilian Anthropology: A Global*, para a conferência da IUAES (*International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*) de 2011, realizada em Perth (Austrália), cujos trabalhos foram debatidos por antropólogos desse país. Esse painel foi reapresentado, com um maior número de participantes, na reunião anual da Associação Americana de Antropologia ocorrida no mesmo ano, na cidade de Montreal (Canadá), tendo resultado no dossiê *Challenges in Brazilian Anthropology*, publicado na *Vibrant* (2012) e ainda na presente

coletânea. Ao mesmo tempo, investimos em diálogos críticos latino-americanos com atividades na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e na Reunião Equatorial de Antropologia (REA).

Ademais, a fim de incentivar intercâmbios intelectuais transnacionais sobre temas de relevância social e política no nível global, planejamos o seminário internacional *Deslocamentos, Desigualdades e Direitos Humanos*, como um pós-evento no âmbito da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia. Nosso objetivo foi examinar e discutir, através de perspectivas comparativas, os deslocamentos (espaciais, temporais, de gênero, classe e raça), a partir de vários ângulos – migrações transnacionais, refúgio político e ambiental, tráfico de seres humanos, deslocamentos políticos internos, retorno, remoções urbanas e de populações tradicionais –, como parte de processos similares, na atual conjuntura do capitalismo global. Essa iniciativa frutificou em duas outras instâncias de interlocução transnacional sobre a mesma temática. A primeira se deu no âmbito do simpósio *Displacements and Inequalities: Case Studies in Global Capitalism*, que a ABA organizou conjuntamente com a *European Association of Social Anthropology* (EASA), e a *American Anthropological Association* (AAA), para a reunião anual da AAA realizada em São Francisco, Califórnia, em novembro de 2012. A segunda ampliou o leque de interlocutores ao patamar global, através do painel *Displacements and Immobility: International Perspectives on Global Capitalism*, por mim organizado, a pedido do *World Council of Anthropological Associations*, no âmbito do congresso da *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES), realizado em Manchester, na Inglaterra, em agosto de 2013. Subjacente a essa problemática, estão questões centrais relacionadas às políticas desenvolvimentistas e/ou neoliberais em voga e seus impactos na vida cotidiana das populações estudadas por antropólogos e que, por conseguinte, demandam perspectivas comparativas em conjunto com a ação social no que tange às políticas públicas.

As políticas científicas e a expansão da antropologia

Há uma relação intrínseca entre a expansão da antropologia – incluindo seu processo de internacionalização – e as políticas científicas que estão investindo na formação de recursos humanos, na promoção de cooperação científica internacional, no acesso à produção científica e na sua divulgação e na “cultura de avaliação” que impera, especialmente, na pós-graduação. No quadro da globalização contemporânea, as políticas científicas da Capes estão voltadas à formação de recursos humanos, incluindo a criação de programas em regiões carentes, e à internacionalização da pós-graduação como forma de torná-la competitiva globalmente, em termos de produção intelectual e de recursos humanos. Como outras fundações científicas, a Capes tem investido intensamente na promoção de cooperação científica internacional, sobretudo a partir de acordos bilaterais e, além do mais, no Instituto de Estudos Avançados. No contexto dessas políticas, houve, especialmente na última década, uma crescente expansão dos programas de pós-graduação no que se refere tanto à formação de recursos humanos quanto à produção científica. No caso da antropologia, os números são eloquentes. Em 2001, havia dez programas de mestrado (um dos quais foi encerrado em 2005) e seis programas de doutorado em antropologia, concentrados, em sua maioria, no centro-sul do país. Hoje, são 22 programas de mestrado e 12 de doutorado. Dobrou-se o número de programas em dez anos. Com a expansão, aumentou o número de programas no Nordeste. Os programas de mestrado e doutorado passaram de um curso de mestrado e um de doutorado para sete cursos de mestrado e dois de doutorado. Também na Amazônia Legal, onde o único mestrado em antropologia havia encerrado suas atividades em 2005, foram criados dois programas de mestrado e de doutorado, respectivamente em Manaus, na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), em 2008, e em Belém, na Universidade Federal do Pará (UFPA). Ademais, foi aprovado recentemente, em 2011, um mestrado interinstitucional em Boa

Vista, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), em colaboração com a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).



Figura 1 Programas de pós-graduação em Antropologia no Brasil, que fazem parte da área de Antropologia e Arqueologia (CAPES, 2012).

Vários desses programas foram criados na minha gestão à frente da área de Antropologia e Arqueologia, porque houve um investimento tanto da minha parte quanto de minha antecessora, Miriam Grossi, nesse sentido. Para além da cultura da avaliação, há espaço para investirmos em políticas de criação de cursos novos. Na época em que eu representava a área, foi importante formar uma comissão intitulada *Povos, Línguas e Culturas da Amazônia Legal*, para uma avaliação do estado da arte da antropologia

na região que resultou na criação de um programa induzido de mestrado e doutorado (o da UFAM) e de outro, baseado nos quatro campos da antropologia (o da UFPA).

Juntamente com a expansão dos programas de pós-graduação, avaliações trienais realizadas pela Capes indicam um significativo aumento no número de mestres e doutores entre 1992 e 2009. Como se pode verificar no gráfico I, embora a área apresente acréscimos progressivos no número de titulações nos últimos anos, um crescimento expressivo dessas titulações ocorre especialmente nos três últimos triênios. Assim, em comparação às 877 titulações realizadas entre 1992 e 2000, o número de 1663 titulados dos três últimos triênios (de 2001 a 2009) representa 65% de um total de 2550 titulações de todo o período. Inegavelmente, essa expansão foi maior no triênio 2004–2006, já que as 599 titulações ocorridas no período representam *um acréscimo de cerca de 40%* em relação às 427 do triênio anterior. Deve-se também atentar para o grande aumento no número de doutorados, de 99 (2001–2003) para 159 (2004–2006), ou seja, *um crescimento de 60%* em relação ao triênio anterior.

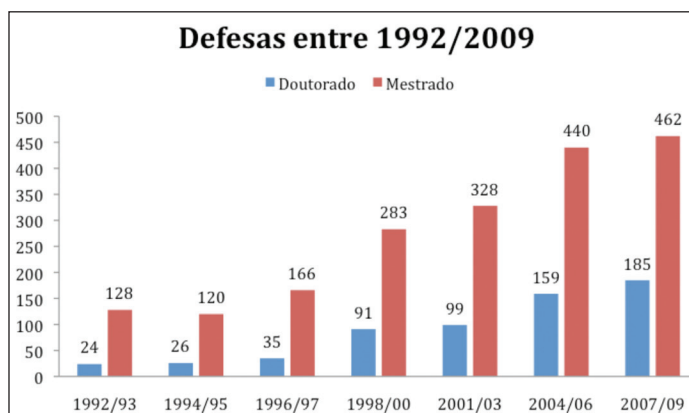


Figura 2 Dissertações e teses defendidas nos programas de pós-graduação em antropologia (1992–2009).

Os investimentos recentes em prol da expansão de cursos de pós-graduação estão sendo imprescindíveis à formação de quadros e à consolidação de grupos de pesquisa. Entretanto, chama a atenção que, mesmo com esses investimentos, somente um terço do total dos cursos de pós-graduação em antropologia estão, atualmente, localizados na Amazônia Legal e no Nordeste. Além das grandes distâncias dentro da região amazônica, que dificultam a comunicação, esses novos cursos, embora com bons corpos docentes, carecem de infraestrutura, especialmente recursos bibliotecários. Portanto, persistem os desafios de dirimir essas desigualdades regionais, que, no caso da Amazônia Legal, são dramáticas, a despeito dos investimentos.

Além do mais, deve-se levar em conta que a criação de novos cursos resultou, via de regra, de desmembramentos de programas de ciências sociais ou sociologia, que, geralmente, contam com a participação de antropólogos em seu corpo docente. Dado esse vínculo histórico, em algumas instituições, os antropólogos, além de atuarem em seus programas disciplinares, independentemente da expansão de programas de antropologia, continuam ativos em programas de diferentes áreas do conhecimento, predominantemente em cursos de ciências sociais ou sociologia, cujos números também têm aumentado. No entanto, em especial na Amazônia e no Nordeste é que boa parte da pesquisa antropológica ainda é realizada em cursos de ciências sociais – e ainda por antropólogos do exterior e de outras áreas do país –, apontando, assim, para um outro desafio representado pela persistente dispersão da pesquisa. Essa dispersão também indica a posição subalterna de antropólogos (como também de linguistas e arqueólogos) no sistema de pós-graduação dessas regiões e as dificuldades de consolidação de estudos amparados por pesquisas etnográficas e pelo trabalho de campo.

A fim de confrontar essa dispersão, o relatório da comissão *Povos, Línguas e Culturas da Amazônia Legal* enfatizou a necessidade de estimular uma atuação descentralizada e operacionalizada por meio da formação de redes interinstitucionais. Portanto, levando-se em conta a existência de forte potencial para redes e cooperações entre instituições que atuam em diferentes estados da Amazônia, julgou-se imprescindível descentralizar e regionalizar a pesquisa e o ensino. Essa recomendação já está sendo posta em prática, aparentemente com sucesso.

Cultura de avaliação e as relações da antropologia com as políticas públicas

A Capes descreve o seu sistema de avaliação como “instrumento utilizado para medir o padrão de excelência acadêmica, e os resultados da avaliação servem de base para a formulação de políticas para a área de pós-graduação, bem como para o dimensionamento das ações de fomento (bolsas de estudo, auxílios, apoios)” (<http://www.capes.gov.br/sobre-a-capes/historia-e-missao>). Busca-se um padrão de excelência, mas os instrumentos que são permanentemente aperfeiçoados tendem a ser quantitativos, caracterizados pela fiscalização e responsabilidade pois a cultura de avaliação (Strathern 2000), visa essencialmente tornar o país competitivo no mercado global. Há um empenho em prol da excelência acadêmica, mas os instrumentos que são constantemente refinados para a avaliação são regidos pelas regras do *hard science*. Os *hard science* publicam artigos em periódicos e nós, além de periódicos, publicamos livros e coletâneas. Assim, a implementação do *Qualis Livros*, no biênio 2005–2007, implicou negociações através das quais foram feitas tentativas no sentido de especificar a quantidade de artigos que equivaleria a um livro. Numa reunião da qual participei, decidiu-se que um livro valeria três artigos “Internacional 1”. Como

reação a essa quantificação, perguntei se, por exemplo, o clássico *Trato dos Viventes*, de Luiz Felipe Alencastro, que demorou 20 anos para vir a lume, valeria somente três desses artigos e se, no caso de seguirmos essa mensuração, não estaríamos desvalorizando o livro e desmotivando profissionais e estudantes a publicarem livros. É nesse sentido que o posicionamento científico e político da antropologia deve ser examinado a partir do amplo conjunto de disciplinas *hard* e *soft*.

Obviamente, devemos valorizar a riqueza e a diversidade da produção antropológica, que é, inevitavelmente, *inter*, *multi* e *transdisciplinar*, mas há a necessidade de estarmos atentos aos seus impasses e desafios. Enquanto o trabalho de campo (que tende a ser individual) e a relação artesanal entre orientador e orientando constituem pontos fortes da produção do conhecimento antropológico e da formação disciplinar, ao mesmo tempo tendem a levar à fragmentação da produção em torno de um grande número de linhas e grupos de pesquisa (TRAJANO, 2002). Assim, se, em 1979, o CNPq registrava 215 linhas de pesquisa antropológica, em 2001 passaram a ser 475 linhas e 142 grupos, atingindo, em 2010, respectivamente, 1056 linhas e 280 grupos de pesquisa antropológica. Para confrontarmos esses desafios, torna-se importante uma agenda com prioridades de pesquisa, que poderia ser realizada conjuntamente pela ABA e representantes dos programas de pós-graduação em antropologia. Temos de evitar meras descrições banais e pensar em como nossos trabalhos podem contribuir, teórica ou etnograficamente, para a produção do conhecimento.

Nesse sentido, vale lembrar que uma perspectiva mais ampla da antropologia foi extensamente discutida pela comunidade antropológica em 2005, no âmbito da área de Antropologia e Arqueologia da Capes e da Associação Brasileira de Antropologia, por ocasião da elaboração de uma nova tabela de áreas de

conhecimento solicitada pelo CNPq. Com base nessas discussões, foi sugerida a formação de duas subáreas, nomeadamente Antropologia Social/Cultural e Antropologias Especializadas (especificamente Antropologia Biológica, Antropologia Linguística e Cultura Material) e 37 especialidades, a saber:

- Antropologia da Alimentação
- Antropologia da Arte
- Antropologia Biológica
- Antropologia da Ciência e Tecnologia
- Antropologia do Corpo e da Saúde
- Antropologia do Desenvolvimento
- Antropologia do Direito
- Antropologia Econômica
- Antropologia da Educação
- Antropologia do Esporte
- Antropologia das Instituições
- Antropologia Linguística
- Antropologia e Meio Ambiente
- Antropologia das Migrações
- Antropologia da Performance
- Antropologia das Populações Afro-Brasileiras
- Antropologia Política
- Antropologia da Religião
- Antropologia Rural
- Antropologia das Sociedades Complexas
- Antropologia Urbana
- Antropologia Visual
- Cultura Material
- Cultura e Política
- Etnomusicologia
- Etnologia Indígena
- Estudos de Conflitos e Violência
- Família, Parentesco e Ciclos de Vida

- Gênero e Sexualidade
- Globalização e Transnacionalismo
- História da Antropologia
- Identidades
- Mitos e Ritos
- Patrimônio Cultural e Memória
- Relações Interétnicas e Raciais
- Teoria Antropológica
- Tradição e Modernidade.

Muito embora não tenha sido implementada, essa tabela indica o amplo escopo da antropologia que se faz atualmente no Brasil e suas interfaces com outras áreas disciplinares, que vão além da tradicional e contínua relação com as ciências sociais.

Ao se valerem das interfaces com diferentes áreas disciplinares (ciências sociais, direito, saúde, biologia, linguística, ecologia e educação, entre outras) e, portanto, de maior interdisciplinaridade, os antropólogos têm relacionado seu conhecimento *in loco* sobre culturas e práticas locais a processos macroscópicos. Contribuem, assim, sistematicamente, com subsídios para a formulação de políticas públicas em várias áreas e também para o desenvolvimento da teoria antropológica. Não podemos perder essa indispensável característica da pesquisa antropológica minuciosa e intensa. Julgo que as perspectivas que se abrem para resolver o impasse são no sentido de estimular a formação de redes que possam levar à elaboração de grandes projetos multidisciplinares. Essa estratégia molda, por exemplo, a emergente criação dos Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia (INCTs), alguns dos quais liderados por antropólogos, Brasil Plural (UFSC), segurança (UFF) e ensino superior (UnB). Pela minha própria experiência em coordenar um grande projeto financiado pelo Pronex (Programa de Auxílio aos Núcleos de

Excelência) por muitos anos,⁴ esses projetos constituem espaços importantes de articulação entre pesquisa e docência, nos quais estudantes de vários níveis compartilham discussões, pesquisas e publicações. Esses espaços já existem em núcleos e centros de pesquisa de várias universidades que abrigam programas de pós-graduação em antropologia. Julgo que é dessa forma que podemos contribuir para expor a dimensão humana da ciência, tecnologia e inovação. Essa iniciativa é politicamente importante, já que, nos dias de hoje, essa discussão está sendo feita quase que sem a nossa participação.

O ensino da antropologia e a expansão do mercado de trabalho

A ampliação do mercado de trabalho traz, também, desafios para a formação e para a atuação dos antropólogos em órgãos governamentais e não governamentais, no Ministério Público, nas empresas e nos movimentos sociais, cujas demandas implicam, muitas vezes, expertise em laudos antropológicos. Entre 2005 e 2012, com a reestruturação e expansão das universidades federais, em vez da tradicional formação em ciências sociais ou da abertura de mestrados profissionais, foram criados sete cursos de graduação em antropologia, no âmbito do Reuni, visando a propiciar a necessária competência profissional, com ênfase em pesquisa de campo e interfaces com outras áreas interdisciplinares.

Tanto a criação de cursos de graduação em antropologia quanto questões relacionadas à pós-graduação têm sido o foco

4 Trata-se de *Identities: reconfigurações de cultura e política – Estudos de migrações internacionais de populações, signos e capitais*, Pronex/MCT/CNPq (1997–2004), que resultou em 45 livros, mais de 100 capítulos de livros e mais de 200 artigos em revistas internacionais, além de 21 teses de doutorado, 24 dissertações e 26 monografias de graduação.

das discussões e debates realizados no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia desde inícios da década de 1990, no que tange ao ensino da antropologia e à formação do antropólogo. Aparentemente, a diminuição do tempo de titulação do mestrado e, ao mesmo tempo, os desafios do ensino decorrentes das novas exigências profissionais da carreira (ainda não regulamentada) do antropólogo levaram a uma reavaliação da antropologia na graduação e de seu lugar tradicional no âmbito das ciências sociais (TAVARES, 2009). Com esse objetivo, em vez da formação pontual em mestrados profissionais, que enfatizam a eficiência técnica, os novos cursos de graduação, recentemente implantados, embora com currículos diversos, se dispõem a dar aos alunos competência profissional em antropologia, inclusive ênfase em pesquisa de campo e disciplinas introdutórias à arqueologia e à linguística antropológica, ou habilitações em antropologia social e arqueologia, por exemplo. Constituem uma resposta ao desafio de dar a necessária formação em antropologia para atender à crescente demanda por antropólogos no mercado trabalho. Como são cursos novos e polêmicos, torna-se imperativo acompanhar, avaliar e refletir criticamente no que se refere a se suprem ou não as necessidades de formação.

Existem, entretanto, dúvidas quanto a se bacharéis e licenciados terão a formação e maturidade necessárias para realizarem “laudos antropológicos”. No âmbito da ABA, recebemos sempre pedidos para a indicação de profissionais que possam realizar laudos para o Ministério Público. Nessas indicações, de responsabilidade da comissão de assuntos indígenas ou do GT quilombos, levam-se em conta a competência e a experiência de pesquisa de antropólogos na área onde o laudo será realizado.

A questão é que há, atualmente, uma grande demanda por laudos. Há informações, por exemplo, de que o Incra teria necessidade de demarcar terras quilombolas que totalizam, aproximadamente, 1000 laudos, e, em 2011, chegou-se a discutir

a possibilidade de o Incra estabelecer um convênio com a ABA para a formação de antropólogos, a fim de realizarem laudos. Isso implicaria mobilizar todos os programas de pós-graduação. O que existiu de concreto, durante a minha gestão à frente da ABA, foi um projeto, no âmbito da ABA, para o treinamento de 40 pesquisadores em laudos antropológicos, financiado pela Ford, sob a coordenação de Eliane O'Dwyer.

Pesquisa antropológica, ação política e políticas públicas

Como pesquisadores, temos responsabilidades quanto aos nossos sujeitos de pesquisa e, no processo de pesquisa, também desenvolvemos relações de amizade. No contexto da pesquisa, muitas vezes, somos solicitados a atuar politicamente em defesa de nossos sujeitos de pesquisa. Eu, por exemplo, decidi realizar o vídeo *Saudade* (1991) como instrumento de intervenção político-cultural, numa situação de intensa discriminação e xenofobia. Posteriormente, durante a realização de um estudo de caso sobre os brasileiros de Lisboa, fui convidada (ou convocada) a organizar, juntamente com a Casa do Brasil de Lisboa, o I Seminário Internacional de Emigração Brasileira. Esse seminário, reunindo estudiosos da migração, lideranças migrantes e representantes do governo brasileiro, se tornou um marco na história dos movimentos sociais de brasileiros no exterior em prol de seus direitos de cidadania no Brasil (FELDMAN-BIANCO, 2011).

Contudo, para além das ações políticas individuais que ocorrem no contexto de pesquisa, a antropologia brasileira destaca-se, através da ABA, por sua incessante atuação em prol de ações políticas e sociais dirigidas à defesa de direitos humanos de diferentes segmentos populacionais – sejam eles indígenas, quilombolas, moradores do campo ou das cidades, ou ainda migrantes transnacionais – e por sua especial atenção às minorias étnicas, raciais e de gênero.

É notório o papel da ABA em favor do reconhecimento dos direitos indígenas, inclusive sua atuação incontestável durante a gestão de Maria Manuela Carneiro da Cunha, para garantir o direito originário dessas populações sobre suas terras na constituinte de 1988, bem como no que tange ao reconhecimento de terras aos “remanescentes das comunidades de quilombos”. Através de suas comissões e comitês sobre assuntos indígenas, quilombos e quilombolas, relações raciais e interétnicas, direitos humanos, migrações internacionais e ainda dos comitês criados durante a nossa gestão à frente da ABA (2011-2012) – Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, Gênero e Sexualidades e ainda Deficiência e Acessibilidade –, a ABA tem exercido mediação política entre Estado e movimentos sociais, posicionando-se sempre em favor dos direitos dos povos e comunidades desprivilegiadas.

Certamente, houve avanços na luta pelo reconhecimento de terras indígenas e de quilombolas, e o caso da Raposa do Sol é considerado exemplo desse avanço. Entretanto, recorrentes investidas da Comissão de Relações Exteriores e Defesa do Congresso Nacional, defendendo que as decisões referentes às demarcações de terras indígenas sejam realizadas pelo Legislativo, e não mais pela União, através da Funai, e, mais recentemente, a Portaria 303/2013, da Advocacia-Geral da União, permitindo intervenções militares e empreendimentos hidrelétricos, minerais e viários em terras indígenas, sem consulta prévia aos povos, assim como a revisão dos territórios já demarcados e homologados, surgem como ameaça aos direitos adquiridos pelas populações indígenas. Como bem colocou a líder indígena Joência Wapichana, essas diferentes mobilizações infringem a Constituição Nacional.

Como antropólogos, dedicamos contínua atenção às aceleradas transformações locais e globais que repercutem e afetam a vida cotidiana das populações por nós estudadas,

sendo que o monitoramento sistemático dessas transformações fundamenta também os rumos da nossa atuação política. Nessa conjuntura do capitalismo global, vivemos uma situação no mínimo paradoxal. De um lado, o governo estimula programas de inclusão social e institui a Comissão da Verdade. Em contraposição, por outro lado, a reemergência de grandes projetos de desenvolvimento, originados ainda durante a ditadura militar e que ameaçam o meio ambiente e o modo de vida das populações locais, constitui uma reedição da era da “modernização” e da ênfase no “progresso” em detrimento do meio ambiente e da tradição. A hidrelétrica de Belo Monte constitui caso emblemático, não único, desses grandes projetos que tendem a ser planejados de forma centralizada e desvinculada das realidades e potenciais ecológicos, sociais e culturais locais. Grupos indígenas, povos ribeirinhos e tradicionais são desconsiderados e invisibilizados pelos estudos e processos decisórios. Se, no licenciamento ambiental dessas obras, os antropólogos têm sido chamados a se pronunciar mesmo que, às vezes, muito tardiamente, os povos afetados por esses grandes projetos sequer têm sido ouvidos.

A ABA tem se manifestado criticamente sobre essa situação, em especial sobre o caso de Belo Monte. Basta lembrar que, em documento de 31 de outubro de 2009, João Pacheco de Oliveira (2009) já destacava o descumprimento da Convenção 169, respeitada no plano internacional e incorporada à legislação brasileira, segundo a qual as populações afetadas devem ser adequadamente informadas e previamente consultadas sobre esse empreendimento e suas consequências. Enfatizava, ademais, que a conceituação de “área de impacto” não poderia ficar restrita ao seu componente técnico, já que demanda adicionalmente “investigações circunstanciadas sobre as condições ambientais e socioculturais, presentes e futuras, que afetarão o bem-estar e o destino das populações estabelecidas na região” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2009).

Também a Assembleia Geral da ABA, realizada durante a reunião bienal de antropologia, em Belém, em agosto de 2010, manifestou “repúdio à condução dos processos de implementação de projetos de desenvolvimento e infraestrutura que ocorrem no país à revelia dos princípios e fundamentos que deveriam nortear o planejamento estratégico das políticas estatais numa perspectiva democrática” (ATA, 2010). Nessa manifestação, o caso emblemático da usina hidrelétrica de Belo Monte voltou a ser citado como exemplo de projetos de desenvolvimento, de interesses empresariais e estatais prementes que impedem não só a realização de estudos adequados, como também a transmissão de informações e de um processo necessário de consulta aos povos e comunidades que serão afetados por essas transformações.

Ante a possibilidade de licenciamento para o início das obras, tivemos a ousadia de organizar, logo após a nossa posse e em menos de três semanas, o evento Belo Monte e a Questão Indígena, realizado em parceria com a UnB, o Memorial Darcy Ribeiro e o Inesc. Decidimos convidar diferentes protagonistas a expor seus pontos de vista sobre Belo Monte: lideranças indígenas, antropólogos e representantes governamentais, de ONGs e de movimentos sociais. Ao levar em conta diferentes visões sobre um mesmo problema, e ao falar junto, falar com as populações afetadas (mais do que falar por elas), seguimos um imperativo que a tradição antropológica no Brasil afirmou. Pretendemos contribuir, dessa forma, para os projetos de desenvolvimento no Brasil: desenvolvimento econômico, mas sustentável.

Esse cenário abre novos campos de reflexão e também de atuação para os antropólogos e antropólogas, implicando diálogos com a biologia, a geografia e a economia, entre outras disciplinas. A necessidade de reflexões propositivas, nesse caso, se refere tanto à formação acadêmica desses pesquisadores

quanto a sua atuação profissional, que, hoje, se estende para além da academia, ampliando-se para os trabalhos em órgãos governamentais e não governamentais, no Ministério Público, nas empresas e nos movimentos sociais.

Continuamos empenhados em garantir os direitos humanos e ambientais dos povos e comunidades tradicionais afetados pela construção da UHE Belo Monte, sendo que, para esse fim, enviamos, em parceria com a SBPC, já há tempos, uma carta à presidente Dilma Rousseff, subscrita por 20 sociedades científicas. Ao mesmo tempo, enfrentamos, no nosso cotidiano, os desafios advindos dessas políticas desenvolvimentistas, inclusive as atuais recodificações em curso e os conflitos de terras que atingem as populações tradicionais, além das conhecidas Pequenas Centrais Hidrelétricas – as famosas PCHs, que têm sido projetadas em grande número para instalação nos rios da bacia Amazônica, visando a contornar os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e outras exigências legais das UHEs. Essa estratégia, que, sistematicamente, exclui a participação dos grupos, povos e comunidades afetados, torna-se ainda mais perigosa ante a ameaça da ratificação da AGU 303/2012. Há, concomitantemente, outros assuntos na pauta da ABA: o tráfico de seres humanos, as políticas migratórias, o aborto, o código florestal e, nesse contexto, a expansão do agronegócio e da pecuária na Amazônia, que tem provocado não só o desmatamento e a destruição dos recursos naturais, como também a expropriação e a expulsão das comunidades residentes nessas regiões de fronteira.

No contexto de nossas ações políticas, sentimos a necessidade de formar um fórum para refletir, de maneira crítica e propositiva, sobre a meganoção de desenvolvimento. Circunstancialmente, uma parceria – estabelecida em 2011 – entre 11 sociedades científicas da área de humanas (entre as quais, a ABA) e o Ipea, com vistas à organização do II Code (Conferência

de Desenvolvimento), propiciou as condições para a realização de uma primeira reunião presencial dos membros desse fórum, a fim de elaborarem um “estado da arte” dos estudos antropológicos sobre a questão. Através desse tipo de fórum, será possível confrontar o desafio de justapor análises críticas e ação social em prol de políticas públicas que levam em conta a dimensão humana do desenvolvimento.

Divulgação e popularização da antropologia

Uma outra dimensão constitutiva dos nossos desafios implica a necessidade de divulgarmos a nossa produção antropológica e ação social para audiências mais amplas, inclusive para a grande mídia. Considero estratégica a interação entre educação, ciência e tecnologia e a divulgação científica, já que permanece o fato de que a maioria da população parece desconhecer o que é a antropologia e o que fazemos como antropólogos. Embora sejamos especialistas em traduzir os códigos culturais e os modos de vida das sociedades por nós estudadas, paradoxalmente deixamos, com raras exceções, de compartilhar esse conhecimento com audiências maiores e de explicar o que é a antropologia para os não antropólogos. A fim de reverter essa situação, e na medida em que consideramos a divulgação científica como constitutiva de nossa intervenção política e cultural, tornou-se imprescindível explorar e oferecer as condições para a promoção e popularização da antropologia do Brasil. Nesse sentido, temos procurado nos valer de tecnologias de informação e comunicação, exposições e filmes etnográficos para divulgar a relevância da produção antropológica com vistas à compreensão da vida contemporânea, o seu grande valor para que se entenda melhor a dimensão humana da ciência, tecnologia e inovação, bem como os significados de nossa intermediação política entre Estado, sociedade civil e movimentos sociais.

Enfatizamos a importância de estabelecermos parcerias com museus para a divulgação da antropologia, através de exposições etnográficas. Da mesma forma, filmes etnográficos e outras produções imagéticas são fundamentais para o nosso projeto educativo, de modo a atingir audiências mais amplas.

Com esse intuito, criamos uma página no Facebook e firmamos um convênio com o Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), entre outras ações. Também convocamos programas de graduação e pós-graduação em antropologia a participar da Semana de Ciência e Tecnologia, que ocorreu em outubro de 2011, sob o tema Mudanças Climáticas, Desastres Naturais e Prevenção de Riscos. Mais recentemente, em julho de 2012, realizamos uma Semana de Antropologia, na cidade de São Paulo, no âmbito da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, apresentando um conjunto de atividades paralelas dirigidas a um público amplo. Constituídas de seminários – entre os quais, *A antropologia vai aos museus: os museus vão à antropologia*, organizado em conjunto com o Ibram – e mostras audiovisuais (como a Mostra Brasil Plural e a Mostra de Filmes de Cineastas Aborígenes Australianos), essas atividades incluíram parcerias com o Museu de Arte Moderna de São Paulo (Masp), Museu da Imagem e do Som, Museu do Futebol, Secretaria de Cultura da Cidade de São Paulo, Fundação Cultural Itaú e Matilha Cultural. No entanto, tais ações representam só o começo de uma estratégia de comunicação e divulgação que precisa ser mais bem elaborada.

Como tentei demonstrar ao longo deste texto, são, de fato, inúmeros os desafios que se apresentam hoje para a antropologia num Brasil que se transforma tão rapidamente. Para confrontá-los, será bastante oportuno e relevante estreitarmos ainda mais nossa colaboração e parcerias com os programas de pós-graduação, colegas, alunos, associados da ABA, de modo a respondermos bem a eles.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, L. F. *Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ATA. *Ata da Assembleia Geral da ABA*. 2010.
- CAPES. Brasília, 2012.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; RUBEN, G. R. (Org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CHOR MAYO, M. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, 1999.
- COMAROFF, J. The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline. In focus: (not) the end of anthropology, again? Some thoughts on disciplinary futures. *American Anthropologist*, Arlington, p. 524–538, 2010.
- FELDMAN-BIANCO, B. Caminos de ciudadanía: emigración, movilizaciones sociales y políticas del Estado brasileiro. In: FELDMAN-BIANCO, B.; RIVERA-SÁNCHEZ, L.; STEFONI, C.; VILLA MARTINEZ, M. I. (Org.). *La construcción social del sujeto migrante en América Latina*. Quito: Flacso, 2011. p. 235–280.
- FRY, P. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA/Contra Capa, 2002. p. 227–248.
- HANNERZ, G. Diversity is our business. In focus: (not) the end of anthropology, again? Some thoughts on disciplinary futures. *American Anthropologist*, Arlington, p. 539–551, 2010.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Nota sobre Belo Monte*, 2009. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/?code=2.31>>. Acesso em: 15 nov. 2012.
- STRATHERN, M. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy* (European Association of Social Anthropologists). London; New York: Routledge, 2000.
- TRAJANO FILHO, W.; MARTINS, C. B. Introdução. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABA/Contra Capa, 2002. p. 13–38.

Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia¹

João Pacheco de Oliveira²

Os antropólogos estariam se envolvendo excessivamente nas condições práticas de realização de seu estudo, posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Uma relação de aliança com alguns atores sociais (sobretudo com as lideranças e organizações indígenas, mas também com os órgãos públicos e ONGs que lidam com a concretização de seus direitos) não estaria distanciando a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo? Com isso, os antropólogos não estariam abrindo mão da pesquisa científica ao inscrever-se em espaços sociais e cognitivos limitados?

Essas são questões que remetem a um certo desconforto gerado pela suspeita de que a dimensão política assumida pelo trabalho dos antropólogos nas suas pesquisas com povos

1 Esta é uma versão bastante modificada, corrigida e atualizada de um texto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) publicado na coletânea *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, organizada por Esther Jean Langdon e Luiza Garnero (Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004) e que circulou de forma bastante restrita, basicamente entre os estudiosos da saúde indígena.

2 Antropólogo, professor titular do Museu Nacional, Pesquisador do CNPq, ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia/ABA e atual coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas.

indígenas no Brasil estaria afetando negativamente o seu rendimento como pesquisadores. Faz algum tempo, ocupei-me desse assunto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002) ao tratar dos debates em torno das perícias e laudos antropológicos. Tal preocupação não se restringe, de maneira alguma, aos trabalhos ditos aplicados e aos gêneros narrativos novos (como laudos, relatórios de identificação, estudos de impacto ambiental), mas abrange, igualmente, uma grande quantidade de material etnográfico e de análises nele inspiradas. O mesmo temor, muitas vezes, se manifesta com relação a pesquisas que não são dirigidas exclusivamente a indígenas, mas que compreendem os quilombolas e as chamadas populações tradicionais, aplicando-se, também, a diversas pesquisas marcadamente inovadoras.

Efetivamente, esses estudos parecem bastante distanciados do padrão dos trabalhos pioneiros da antropologia. Em primeiro lugar, tomam partido dos indígenas ao, explicitamente, reconhecer-lhes direitos à terra, à assistência e ao exercício da cidadania. Em segundo, os indígenas participam extensamente da realização dessas atividades, contribuindo, de modo decisivo, também para a definição dos objetivos e dos meios de execução da pesquisa. Em terceiro, as investigações realizadas pelos antropólogos têm consequências sociais importantes, dialogando com as demandas indígenas e contribuindo para as suas formas de mobilização, bem como propiciando dados e interpretações cruciais para um melhor desenho das políticas públicas e das suas formas de implementação. Como contrapartida do interesse social que suscitam, tais estudos recebem, no universo acadêmico, algumas vezes, a etiqueta de *aplicados*, o que coloca os seus resultados automaticamente sob a suspeita de serem menos permanentes e fundamentados do que outros não rotulados desse modo.

Para essa discussão, claramente referida ao exercício da etnologia indígena no Brasil, retomo um termo comum na literatura

antropológica: o de mal-estar (“malaise”), utilizado por alguns autores (GLUCKMAN; DEVONS, 1964; BERREMAN, 1971; SCHOLTE, 1971, entre outros) como ponto de partida para um esforço crítico interno à disciplina. Um modo de ver, portanto, bastante distanciado da superficialidade e circularidade das modas, bem como do registro de uma inevitável crise da antropologia.³ Diferentemente da crise, o mal-estar não resulta de fatores externos, mas de um temor difuso de que alguns comportamentos venham a romper com os consensos estabelecidos e ameacem os protocolos de pesquisa que asseguraram a unidade da disciplina.

A minha hipótese é a de que esse mal-estar resulte de uma espécie de *cultural lag* entre as práticas concretas de investigação e as autorrepresentações da disciplina. Posto em outros termos, um distanciamento entre, de um lado, o cotidiano da pesquisa e, de outro, o discurso normativo, que engendra hierarquias e dirige a formação de novos antropólogos. As autorrepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. Os protocolos de pesquisa que geraram as condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação inteiramente satisfatória e confiável. É desse descompasso de ritmos que decorre tal mal-estar.

Quais são esses protocolos de pesquisa, cristalizados e exibidos como uma espécie de *ethos* da disciplina, cuja violação (ou ameaça de) nos frustra e incomoda? O mais central entre todos é a externalidade do olhar antropológico, pressuposição que está diretamente conectada a fatores definidores da natureza da pesquisa (a sua dissociação dos interesses em jogo; a preocupação com a descrição objetiva, baseada na observação, na abstração de inferências e no teste empírico; o uso de categorias analíticas

na busca de explicações distanciadas e supostamente mais eficientes do que as “teorias nativas”).

Se essas são preocupações permanentes e que fazem parte da herança da disciplina, podem também estimular formulações que já não nos pareçam pertinentes e adequadas. Escolher objetos de investigação distantes no espaço, focalizando costumes e instituições fortemente contrastantes com os do ocidente, constituiu-se em um artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados, desde então, em mundos e em tempos supostamente separados. Com isso, imaginava-se estar assegurada a não contaminação do pesquisador pelos valores e rotinas das coletividades observadas, garantindo-se um olhar frio e não partidário, capaz de fazer uma descrição objetiva e supostamente explicativa do universo estudado. A viagem, um simples meio, foi colocada na antropologia como o sucedâneo ao laboratório enquanto instrumento básico das ciências experimentais.

A parte mais importante desse experimento, que era o estabelecimento das ferramentas concretas de investigação, não mereceu uma atenção similar no discurso normativo, vindo tal instrumental a dissolver-se em meio a uma narrativa de viagem, cheia de imagens ambíguas e coloridas (“eu” versus “os outros”, “nós” versus “eles”, “próximos” versus “distantes”, “ocidentais” versus “o resto do mundo”).

A observação participante, o convívio prolongado, o aprendizado (tardio e dirigido) de uma outra língua e cultura, o esforço em afastar-se dos demais brancos, a descrição circunstanciada de eventos e pessoas, a montagem de registros próprios (extensos e sistemáticos), entre outros, foram, de fato, os componentes da singularidade do olhar antropológico, os fabricantes da positividade de seus dados e, portanto, a base de seu método. Ainda que frequentemente consideradas meras

“técnicas” necessárias à imersão do pesquisador (“de fora”) em um meio social que lhe era estranho, seriam justamente elas que lhe garantiriam o *rapprochement* e permitiriam que a descrição do antropólogo não se equiparasse ao eventual olhar de um marciano, mas que correspondesse ao esforço de descoberta de uma racionalidade presente nos próprios fenômenos sociais.

A diversificação de experiências

Os estímulos para encontrar outros campos de estudo dentro das sociedades ocidentais não resultaram apenas do processo de descolonização, mas também de uma dinâmica interna, em que o olhar antropológico voltava-se para fenômenos próximos e bastante complexos, como os grupos informais urbanos, as comunidades camponesas, os movimentos migratórios e a linguagem do xamanismo e da experiência religiosa. As antigas técnicas foram revistas e adaptadas a essas novas finalidades, enquanto a antropologia buscava deixar de ser “a ciência dos povos primitivos”³ para transformar-se no estudo do homem na pluralidade de suas manifestações.

Nas décadas seguintes, a antropologia diversificou extremamente suas áreas de atuação e problematizou, de forma radical, a relatividade das ideias de *home* (o lar ou pátria do observador) e de *nativo*. Ao discutir a possibilidade de uma “autoantropologia”, M. Strathern (1987) explicita que, para além

3 Essa expressão constava, curiosamente, do título de uma coletânea organizada por J. Copans (1971), em que domínios diferentes da disciplina eram apresentados por meio de textos etnográficos escritos por autores destacados, como M. Godelier e C. Backès-Clement. Apesar da intenção inovadora e crítica, a quase totalidade dos artigos e ilustrações apresenta instituições e pessoas representativas de sociedades simples e não ocidentais, indicando, assim, a dificuldade e ambiguidade desse processo de ruptura e construção de uma nova autoconsciência para a disciplina.

das identidades mais gerais portadas por cada um, o que deve ser levado em consideração para distinguir os antropólogos dos nativos são as modalidades de organizar e transmitir o conhecimento. Por sua vez, Narayan (1993) demonstra, claramente, como é relativa a condição de nativo segundo diferentes situações etnográficas e distintos objetos de investigação.

As técnicas de observação e registro foram muito enriquecidas (histórias de vida, *network analysis*, *ethnoscience*, análise situacional, estudos multissituados, etnografias como textos, recuperação da polifonia, textos coletivos, coautoria com nativos, etc.), as relações entre o pesquisador e seu objeto não podendo mais serem descritas sob a ótica do exotismo e do estranhamento. As relações entre métodos e conceitos utilizados nos trabalhos pioneiros e nos estudos atuais não estão integradas apenas por relações lineares e de continuidade, mas incluem também genealogias complexas e seletivas, frequentemente implicando diálogos mais abrangentes com autores posteriores e outras disciplinas. Nos momentos de reafirmação identitária, contudo, em contextos acadêmicos formais, bem como na transmissão das rotinas (nas salas de aula ou nos manuais), os recentes troféus são retirados de cima da mesa, suspeitos de ligação com outras áreas de conhecimento, enquanto, paralelamente, opta-se por exibir apenas os mais antigos estandartes, marca inquestionável de uma especificidade irredutível e tranquilizadora.⁴

4 Cabe observar que a obra dos pioneiros da pesquisa antropológica não autoriza, de forma alguma, tal atitude. Ao contrário, esses autores destacam a singularidade das condições de seus experimentos e manifestam preocupação quanto ao delineamento de outras estratégias de pesquisa voltadas para novas temáticas. Para exemplificar apenas, eu lembraria o programa de estudos sobre mudança cultural na África (MALINOWSKI, 1938), a atenção para os fenômenos urbanos e a dimensão das escolhas (FIRTH, 1956, 1951) e a ênfase na relação com a história (EVANS-PRITCHARD, 1948, 1949). É um equívoco chamar de “clássico” o engessamento desses autores em uma representação simplificada.

Muita coisa se perde com essa opção nostálgica. Hoje, no Brasil, a grande maioria dos antropólogos não se ocupa de povos indígenas, mas de outros fenômenos. No entanto, nos momentos rituais da vida acadêmica, assim como nos jogos verbais e nas *boutades* do cotidiano, a velha linguagem das pesquisas pioneiras é reeditada em sua plenitude. Todos os objetos de atenção dos antropólogos tornam-se imediatamente “nativos”, de modo independente de sua condição social, horizonte e ideologia. Abusa-se da utilização desse termo, apesar dos pressupostos cognitivos que carrega, bem como de seu forte significado pejorativo. O vínculo que reúne o investigador e as pessoas das quais se ocupa é, com frequência, ainda descrito de maneira unilateral e estereotipada, como parte de uma narrativa exotizante.

As novas tribos urbanas, religiosidades emergentes ou secretas, redes articuladas pela Internet, executivos, militares, burocratas, parlamentares, cientistas podem ser todos qualificados, genericamente, como “nativos”? É correto omitir a enorme diferença nas condições de acesso e interlocução, bem como no grau de controle que tais coletividades exercem sobre o uso (presente e futuro) das informações ali obtidas? As importantes e inovadoras pesquisas realizadas com tais grupos sociais só por pura jocosidade podem ser subsumidas diretamente dentro de uma forma de conhecimento assentada na relação colonial.

A recomendação de Laura Nader (1971), a de que os antropólogos também realizam estudos para cima (*studying up*), não limitando o exercício etnográfico aos grupos sem poder (*powerless*), reafirmada por Berreman (1971) e Stavenhagen (1975), foi bastante útil e oportuna. Não implica, porém, uma continuidade simples como a pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas uma reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica. Isso supõe, necessariamente, um diálogo com contribuições teóricas posteriores na própria

disciplina e com outras áreas de conhecimento (como a microssociologia, a história social, a história cultural, a análise de discursos, os estudos pós-coloniais, a história da ciência, etc.).

Além disso, movimentos sociais e religiosos, minorias ou grupos étnicos mantêm, frequentemente, relações complexas com aqueles que decidem pesquisá-los, marcadas por opções políticas, culturais e identitárias de um espectro bem variado.⁵ As possíveis formas de espelhamento (consciente ou não, virtual ou atualizado, pragmático ou íntimo) podem ser muito distintas, manifestando-se em relações variadas (simpatia, aliança, assessoria, iniciação, evitação, isenção, neutralidade, etc.).⁶ Homogeneizar todos esses vínculos e anular, previamente, a possível repercussão que tenham nas etnografias e nas interpretações avançadas seria um procedimento redutor e empobrecedor. Essas variadas situações etnográficas e múltiplos trabalhos antropológicos só por uma atitude fundamentalista podem ser julgados como menos legítimos do que aqueles que incidem sobre pessoas e coletividades localizadas no cenário colonial.

A repercussão dessas transformações nos objetos da antropologia no Brasil e na reconceitualização da própria relação de conhecimento ainda está por ser mais bem explorada e analisada. Recobri-la com uma retórica tradicionalista é, implicitamente, pretender silenciar os aspectos inovadores trazidos pela própria atividade científica, escamoteando as novas potencialidades existentes.

5 Vide o esforço de Peirano (1999) para buscar abordar a produção antropológica realizada no Brasil a partir de diferentes formas de alteridade priorizadas em cada vertente.

6 Cabe, nesse sentido, destacar a importância do instigante trabalho realizado por Silva (2000), com relação às condições de elaboração dos textos etnográficos nos estudos sobre religiões afro-brasileiras.

O encontro colonial como experiência fundante

Fazer o percurso da diversificação e ampliação crescentes dos campos de interesse da antropologia é apenas uma das vias possíveis para manifestar insatisfação diante das autorrepresentações mais habituais da disciplina. Uma outra vertente, que nos toca mais particularmente, opera com uma explicitação das pré-condições de possibilidade da atividade cognitiva ali presente. O encontro entre o “antropólogo” (sempre pensado como “de fora”) e o “nativo” só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível que se instaure uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento.

A estrutura do poder colonial fornece o solo em que estará enraizado o modo de perceber e objetificar o outro (e as coletividades a que pertence). Isso se reflete na própria estrutura da pesquisa, qualificando o que é chamado de *imersão* e indicando sua unilateralidade. “It made possible the kind of human intimacy on which anthropological fieldwork is based, but ensured that intimacy should be one-sided and provisional” (ASAD, 1973, p. 17).

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas, corresponde, implicitamente, à naturalização das relações de dominação entre grupos sociais assimétricos inseridos em um quadro colonial. Isso, é óbvio, tem consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Nas autorrepresentações da disciplina, o encontro entre o antropólogo e o nativo é apresentado como algo episódico e fortuito, quase um acidente que instaura uma relação cognoscitiva entre pessoas referidas a sociedades não relacionadas e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa que,

intencionalmente, ignora as relações preexistentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador. A relação colonial chega ao nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir, é claro, depois que o trabalho de campo se encerra, ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos.

A viagem enquanto artifício que instaura (e termina) essa singular reunião entre pessoas que pertencem a espaços geográficos tão distanciados desempenha, igualmente, o papel de provedor de um “distanciamento temporal” (FABIAN, 1983, p. 30), que vai justificar a colocação do pesquisador e do nativo em mundos destilados e em tempos sociais diferentes.

É dentro desse quadro que se formatam as reações e expectativas mútuas. O nativo é um “puro informante”, remetido às instituições locais e aos seus semelhantes; o pesquisador, por sua vez, apenas exerce a observação e a análise, como se estivesse no mais perfeito dos laboratórios. “In order to objectify the other, one is, at the same time, compelled to objectify the self” (DIAMOND, 1971, p. 401). A viagem executa, assim, um *travail derealisant* (BENSA, 1996), criando um cenário artificial, um destilado social e político, e instituindo uma cômoda e enganadora plataforma de observação, fragmentada em tempos mutuamente excludentes.

Colocando a autorrepresentação numa perspectiva analítica

Para escapar desse gênero de análise, é fundamental tomar a contemporaneidade como uma pressuposição fundadora. O campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira “situação etnográfica” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), em que os atores

interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico. “Le terrain est une situation particulière [...] le moment d’une histoire en cours dont nous sommes, ces gens et moi, des acteurs” (BAZIN, p. 47).

As discussões sobre método têm sido, muitas vezes, marcadas pela busca de princípios ideais que devem reger a atividade científica, como se esta fosse mero resultado de ideias e orientações gerais. No caso da antropologia, ainda que essa perspectiva normativa se expresse em um conjunto de manuais que contêm ensinamentos sobre como conduzir as investigações, esse aprendizado se realiza, em grande parte, pela leitura de monografias e pela alusão a situações de pesquisa tomadas como paradigmáticas, sendo o exercício concreto e rotinizado dessa memória que se transmite e inculca o que, aqui, chamei de *protocolos de pesquisa*.

Para superar essa postura normatizante e redutora, devemos partir de outros pressupostos. O primeiro é que, para escapar da história das ideias como objetivo em si mesmo, precisamos buscar o enraizamento social das teorias e métodos. É fundamental compreender a história das atividades científicas não apenas como um diálogo entre espíritos desgarrados de sua sociedade, mas também como reelaborações de um legado anterior à luz dos instrumentos, valores e sentimentos fornecidos pelo seu tempo e pelas unidades sociais onde viveram esses autores. A etnografia deve ser focalizada como um processo prático, não como um método ideal ou um texto (PELS; SALEMINK, 1999).

O segundo é a incorporação de uma epistemologia do conhecimento como saber retificado (BACHELARD, 1968), adotando uma visão dinâmica, em que o erro e o progresso científico fazem parte de um mesmo processo de criação e síntese, intrinsecamente tenso, contraditório e catártico.

Ora, o espírito científico é, essencialmente, uma retificação do saber, um alargamento dos quadros do conhecimento. Julga seu passado histórico condenando-o. Sua estrutura é a consciência de suas faltas históricas. [...] Toda a vida fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender que não se compreendera (BACHELARD, 1968, p. 147-148).

O terceiro é a opção por pensar o conhecimento numa perspectiva etnográfica (BARTH, 1993), tomando a investigação científica não como mera atualização de um referencial teórico unificado, mas como resultante da convivência entre uma pluralidade de paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998), em que intervêm múltiplas “tradições etnográficas”, não necessariamente convergentes nem complementares.

Os autores que, primeiramente, relacionaram a antropologia ao colonialismo, desentranhando os pressupostos comuns, explicitando suas convergências e exercendo uma crítica imprescindível, tiveram uma função pioneira e positiva na autoconsciência da disciplina. Não cabe, porém, identificar uma antropologia crítica com a condenação moral do colonialismo nem com a consideração exclusiva da relação entre as práticas científicas e aquele contexto histórico. Certamente, esse não será o único nem o último eixo pelo qual a história da disciplina deverá ser reconsiderada, promovendo o exame dos múltiplos e contraditórios pressupostos envolvidos em sua práxis.

Em vez de recolocar no pódio a perspectiva normatizante, trata-se, inversamente, de encarar a complexidade dessa práxis como fecunda e buscar aperfeiçoar o seu instrumento privilegiado de conhecimento, o trabalho de campo. “To insist on field research as the fundamental source of anthropological knowledge has served as a powerful practical corrective, in fact a contradiction,

which, philosophically speaking, makes anthropology on the whole an aporetic enterprise” (FABIAN, 1983, p. 33).

O contexto contemporâneo da pesquisa

Se é necessário revelarmos o quadro colonial por trás dos protocolos de pesquisa e explicitarmos sua conexão com as autorrepresentações mais convencionais do trabalho do antropólogo, é importante também atentarmos para o quanto esse cenário político se alterou nas últimas décadas. O mundo atual não é mais aquele das guerras coloniais e da disputa aberta por mercados e recursos naturais. O fenômeno da descolonização foi apenas uma parte de um conjunto muito mais amplo de transformações no reconhecimento de direitos às populações aborígenes, bem como aos grupos invisíveis e excluídos das práticas da cidadania.

Hoje, as jovens nações ou os antigos impérios coloniais não são mais totalmente livres para seguir tradições jurídicas ou administrativas relativas aos povos indígenas. Existem importantes regulamentações internacionais que buscam operar por meio de sanções e de instâncias diversas de condenação moral e pública. Também agências internacionais e multilaterais estabeleceram critérios que devem nortear as relações dos Estados Nacionais com as populações autóctones.

À diferença do mundo que surgiu com o advento do Iluminismo e da Revolução Francesa, o mundo globalizado de hoje valoriza bem mais as diferenças culturais internamente às nações formalmente constituídas. O que não significa, é claro, que tenhamos chegado ao paraíso terrenal, mas que, agora, as diferenças culturais são exploradas pela indústria do turismo e do lazer, domesticadas através de políticas públicas (como o multiculturalismo), sendo usadas também paralelamente enquanto fermento gerador de unidades sociopolíticas (em face do enfraquecimento do apelo das ideologias universalistas).

Ademais, essas populações não se fazem mais representar exclusivamente por líderes locais ou tradicionais, integrados às estruturas coloniais, mas dispõem, cada vez mais, de seus próprios intelectuais (professores, estudantes, profissionais diversos, líderes religiosos, dentre outros) articulados crescentemente em termos de associações em redes que vão da aldeia à representação continental.

No quadro das pesquisas pioneiras, os indígenas limitavam-se a solicitar tabaco para mitigar o incômodo da presença alienígena do antropólogo. No Brasil, como em outros lugares, o oferecimento de miçangas, a compra de artesanato, as fotos de famílias e outros pequenos favores serviram, durante décadas, para tornar tolerável a figura do etnógrafo. Hoje, os líderes indígenas já discutem diretamente com os antropólogos as compensações que exigem, isso podendo incluir: atuar em programas de saúde; colaborar nas escolas locais; escrever laudos e relatórios para organismos públicos; assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos e na preparação de programas de recuperação linguística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam, em geral, ao fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Os pequenos inconvenientes ou benesses da convivência cotidiana continuam a existir evidentemente e são importantes nas relações interpessoais e na estratégia de mobilização de simpatia pelo pesquisador. No entanto, a decisão de aceitar ou não a presença dos antropólogos em suas aldeias já passa por outros fatores e por um sistema de cálculo mais elaborado. Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos – decorrentes de um mercado de projetos que se estruturou na última década, como observa Albert (1997) – em iniciativas que se tornam mais especializadas e complexas a cada dia.

O que o antropólogo vai pesquisar em campo já não pode mais ser o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado, puramente, por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa à qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam, minimamente, as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-os ou exigindo reformulações.

Devassar a intimidade dos grupos e famílias, revelar fórmulas secretas ou privativas de certos segmentos, coletar, indiscriminadamente, peças ou espécies naturais são práticas daninhas, que não podem nem devem ser atualizadas. Fazer quaisquer formas de registro, não estritamente individuais, reproduzíveis mecanicamente e passíveis de apropriação, uso e comercialização, terá que ser objeto de uma negociação direta com os indígenas, precedida de uma “consulta esclarecida”, que, rigorosamente, os informe das implicações e dos direitos que estão em jogo.

O que mais importa hoje para os indígenas é a questão do controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como saber em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos. As discussões com relação às normas de uso e proteção de bens imateriais (individuais e coletivos) e conhecimentos tradicionais são um debate que, por ora, ainda se encontra em sua mais tenra infância, mas que, no futuro, certamente, terá repercussões importantes no trabalho etnográfico e na produção antropológica.

Não se trata mais, atualmente, de uma cobrança de responsabilidade pessoal (*personal accountability*) ao antropólogo

feita pelos seus pares, como era o caso há cerca de três décadas.⁷ Hoje em dia, não há mais como pensar em pesquisas que não sejam avaliadas positivamente pelos indígenas, seja por estes concordarem com as suas finalidades, seja por avaliarem que a sua utilidade sobrepuja os riscos e desconfortos de sua realização.

Como um pressuposto essencial a essa nova relação, o pesquisador é instado a abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades. Isso é que foi proposto explicitamente na Declaração de Barbados, firmada em 1971 por um pequeno grupo de antropólogos do continente americano, recomendando que as pesquisas fossem realizadas a partir de uma aliança consciente e estratégica com os indígenas, em vez de persistirem em reafirmar uma neutralidade que, na prática, funciona como um reforço de políticas conservadoras de estados e de igrejas (SUESS, 1980).

Tal ruptura – que, no documento de Barbados, é, basicamente, política e ética – vem, ao longo do tempo, a ser reforçada por uma crítica dos pressupostos coloniais do africanismo (feita por antropólogos francófonos, como Leclerc, 1975; Amselle, 1983; e Basin, 2008) e de outros saberes coloniais (vide Said, 1990, para o orientalismo; para os discursos sobre os indígenas da América, ver Todorov (1982); e, para uma perspectiva crítica mais geral sobre o eurocentrismo, ver diversos autores em Lander (2005)). Progressivamente, abre-se um novo campo de estudos para a antropologia, apoiado em outros pressupostos analíticos (como a teoria do discurso em Foucault e Bakhtin e nos trabalhos da escola hermenêutica), em que os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados.

7 “[...] anthropologists not claim immunity from responsibility in the name of science, for science grants no immunity, and to claim it only destroys the faith of others in its practitioners. Academic freedom is not license; nor is scientific freedom” (BERREMAN, 1971, p. 91).

Para a vertente de trabalhos que daí surge, não se trata mais de ver a postura atual dos indígenas como um entrave à pesquisa, mas como condição de um novo discurso. Ao contrário de idealizar os momentos em que o discurso da antropologia levava à produção de objetos coloniais, o que está sendo proposto é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas também constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante.

Nas duas últimas décadas do século passado, ocorreram mudanças importantes no contexto latino-americano, com processos de redemocratização dos Estados Nacionais e fortes investimentos dos mecanismos de cooperação internacional em programas de inclusão social (inclusive dos indígenas). O sistema de chefias supostamente tradicionais, articuladas com o poder das agências oficiais e dentro de um certo espírito da “administração indireta”, começou a revelar sua fragilidade, tornando cada vez mais difícil e questionada a unidade de ação e pensamento de qualquer etnia. Os antropólogos têm que lidar, cada vez mais, com uma fragmentação (agora, intraétnica) e com o dinamismo de disputas em muitos níveis (gerações, facções, etc.) por representatividade.⁸

A valorização de uma voz indígena (ou de uma perspectiva cultural unificada) passou a ser um item complexo de uma plataforma política, o resultado de um processo, não mais um a priori.⁹ O que vai exigir uma postura mais crítica e vigilante, explicitando, cuidadosamente, as escolhas e alianças políticas realizadas pelo pesquisador, procurando avaliar de forma sistemática como elas afetarão o desenvolvimento e os resultados do seu trabalho.

8 Vide Pacheco de Oliveira (2009).

9 O que se percebe claramente pela leitura dos documentos posteriores do Grupo de Barbados (1995).

No que concerne à visão sobre o antropólogo, muita coisa também mudou. Em certos contextos, inclusive na comunidade das ciências humanas, o antropólogo ainda é descrito como um especialista em conhecimentos exóticos, portador de um saber romântico e voltado apenas à exaltação dos valores indígenas. Dispõe, no entanto, de um significativo reconhecimento em termos de espaços acadêmicos.

Quanto à visão dos indígenas, nota-se uma modificação. Ultrapassada a etapa de reafirmação e reconhecimento básico de direitos indígenas, a condição de “especialista” que um antropólogo pode vir a assumir – no que toca a uma dada cultura – incomoda crescentemente os que acionam tal identidade em suas peijas cotidianas. O fato de que uma pessoa de fora, que possa escapar aos mecanismos locais de controle, seja posta em posição de autoridade, de algum modo julgando e interpretando questões que são objeto de discussão interna e reformulação entre eles, pode constituir-se em uma ameaça para os novos intelectuais indígenas.

A permanente reatualização de seus direitos, valores e sentimentos coexiste, em termos lógicos, com alguma dificuldade com esses referenciais externos e assimétricos, o que parece surpreender, muitas vezes, o próprio pesquisador e a sociedade a que pertence. Registra-se também uma crescente reivindicação de que pesquisadores e etnógrafos sejam os próprios indígenas, o que desnivelaria menos as disputas por consenso, interpretações autorizadas e autenticidade.

Uma outra tradição etnográfica com povos indígenas

Essas transformações radicais que têm ocorrido nas situações etnográficas ainda estão pouco e insuficientemente refletidas nas profundas repercussões que têm sobre o trabalho do antropólogo.

Quando confrontadas com o padrão normativo de pesquisa etnográfica contemplado pelos protocolos operacionais da disciplina, produzem, contudo, espanto e alimentam uma sensação de desconforto quanto ao grau de dissenso presente na disciplina.

Um primeiro ponto é que a pesquisa atual precisa contemplar, em suas finalidades e em seu método, o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que se constitui, primariamente, em um processo de comunicação. Durante várias décadas, sobretudo no período de consolidação da antropologia como disciplina universitária, os antropólogos procuraram formular as suas experiências servindo-se de um universo de imagens, técnicas e conceitos inspirados na biologia e na história natural. Mecanismos de separação espacial e temporal entre o sujeito e o objeto do conhecimento, uma epistemologia empiricista, o pressuposto da ciência como única forma de conhecimento – todos esses fatores concorreram para a busca de leis universais e abstratas, formuladas a partir da indução, para a entronização de metáforas organicistas e para uma equiparação da disciplina como “ciência natural da sociedade”.

Embora possa ser pensado como uma modalidade bem especial de laboratório (LATOURET; WOOLGAR, 1989), o trabalho de campo corresponde à construção de uma “comunidade de comunicação”,¹⁰ algo que ocorre dentro de um processo social que se desdobra no tempo e que pode propiciar a elaboração de hipóteses e interpretações as quais possam iluminar a compreensão do homem e de sua história. Os nossos objetos de observação estão muito distantes da *cera cartesiana* que o sujeito cognitivo aproxima da chama para captar a variação de suas formas (BACHELARD, 1968). Eles são de mesma natureza e escala

10 Vide Apel (2000) e Cardoso de Oliveira (1996). Para uma aplicação dessa ferramenta na etnografia indígena, vide Pacheco de Oliveira (2000).

que nós, ainda que vivam sob outras formas de sociabilidade e possam imaginar-se de maneiras distintas e opostas às nossas.

Quer o etnógrafo as reconheça explicitamente ou não, as nossas relações concretas com os chamados informantes conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações e na formulação de hipóteses e metodologias. O trabalho de gabinete posterior e a própria narrativa escrita daí resultante não devem ter como objetivo justificar ou tornar universais as condições de observação, mas, ao contrário, buscar explicitá-las, sistematizá-las e explorar, analiticamente, suas relações com as conclusões apresentadas e o contexto social que virá a apropriar-se delas.

É muito difícil imaginar hoje um trabalho de campo que não esteja politicamente situado, que não parta do reconhecimento de direitos aos indígenas, bem como que não busque captar os seus valores e interesses. Muitas dessas predefinições procedem de leituras ou posicionamentos anteriores ao campo, partilhando de consensos ou definindo-se em face de polêmicas que fazem parte da antropologia, do indigenismo ou do estudo de políticas públicas.¹¹ É importante, no entanto, perceber que transformações essenciais ocorrerão, ao longo da própria situação etnográfica, na interlocução com os indígenas, com o acompanhamento dos dramas que vivenciam e dos desafios que se lhes impõem.¹²

Ocupar-se, de maneira rigorosa e consciente, em tornar claras e analisadas essas condições do trabalho antropológico,

11 Albert (1997), por exemplo, fala em “antropologia implicada” para enfatizar essa dimensão situada do trabalho etnográfico.

12 Essa transformação de valores e comportamentos do pesquisador a partir das condições concretas de exercício de seu trabalho etnográfico está descrita em Pacheco de Oliveira (1999).

refletindo, circunstancialmente, sobre elas, é o melhor meio de fazer avançar o conhecimento. Trabalhar, nesse caso, de forma científica não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência de pesquisa.

Um segundo ponto a sublinhar é a dificuldade crescente de operar com drásticas clivagens dentro da disciplina, como é o caso da separação entre “ciência pura” e “ciência aplicada”. As pesquisas de campo são delineadas para responder a uma multiplicidade de questões. Podem abranger desde questões de natureza teórica até diagnósticos de problemas práticos e proposição de linhas de intervenção, bem como incluem modalidades variadas de investigação empírica (refletida em censos, mapas, genealogias, redes, estudos de situação, corpú de narrativas, pesquisas históricas, biografias, registros iconográficos e sonoros, etc.).

A formação desses bancos de dados não se constitui apenas em meio, mas tem uma relevância em si mesma, pois fornece importantes subsídios para a atuação continuada de diferentes atores sociais, além de avançar os elementos para o teste e reelaboração das teorias científicas em íntima sintonia com as discussões sobre o aperfeiçoamento dos métodos da disciplina. O interesse suscitado pela pesquisa antropológica ultrapassa, porém, em muito as instituições acadêmicas, chamando atenção e obtendo suporte financeiro de outras agências (governamentais ou não) cujas demandas podem vir a ser atendidas pela amplitude e rigor da pesquisa antropológica, mesmo que tais fins sejam bem distintos daquelas preocupações centrais do antropólogo.

Ainda que o pesquisador mantenha uma rígida dicotomia entre pesquisa e ação, financiando a sua investigação exclusivamente com recursos provenientes de agências do campo científico, ele terá que se defrontar com uma nova situação etnográfica,

em que a comunidade observada e seus porta-vozes discutem os resultados da pesquisa e atribuem novos encargos e papéis àquele que se candidata à condição de seu etnógrafo.

Um terceiro ponto é a valorização crescente da interdisciplinaridade. As questões propostas como relevantes pelos porta-vozes da comunidade ou pelas agências exigem bem mais do que uma sólida formação em teoria sociológica ou história. Experiências de estudo e/ou profissionais anteriores (que podem ir da medicina à pedagogia, do direito à geografia, da música à matemática, do vídeo à agronomia) geralmente são de grande utilidade não apenas para obter fundos diversificados de pesquisa, mas também (e sobretudo) para responder à complexidade das atuais demandas das comunidades estudadas, que esperam do etnógrafo uma contribuição substantiva às questões que não exigem só um conhecimento sociológico.

Operar em equipes integradas por diferentes formações disciplinares torna-se cada dia mais corriqueiro, o que tem acarretado impactos positivos para a disciplina, levando a uma etnografia mais fina e escrupulosa de domínios específicos da vida social, construindo bancos de dados que devem servir a múltiplos olhares e interesses, bem como estabelecendo paralelos e associando problemáticas, métodos e conceitos de diferentes áreas do conhecimento.

Considerações finais

Os sinais anunciadores de outras tradições etnográficas não devem ser tomados como prenúncios de um cataclismo nem devem gerar um sentimento de mal-estar. É importante acompanhar o surgimento de novas práticas concretas de investigação, observando os resultados que apresentam e buscando tomar consciência do campo de visibilidade que instauram e de seus limites.

A preocupação com o enquadramento prematuro dessas práticas em tradições etnográficas e de escolas de pensamento pode constituir-se até em um obstáculo para o progresso da atividade científica, expressando, ao contrário, o desejo de estabelecer hierarquias precoces no campo intelectual e servindo-se do mecanismo escolar da inculcação (pedagógica e normativa) como um instrumento de poder.

Longe de ser uma construção arquitetônica coesa e integrada, a antropologia possui domínios bastante diferenciados, com saberes regionalizados (FARDON, 1990),¹³ em que, efetivamente, se processam a transmissão e a avaliação de práticas específicas de pesquisa, algumas vezes com fortes aproximações a autores e procedimentos de outras disciplinas. Nem sempre os protocolos de pesquisa que operam nesses domínios estão em perfeita sintonia com aqueles que ocupam um lugar privilegiado na antropologia como um todo.

Pensar as tradições etnográficas de maneira plural, como o resultado de uma autoconsciência progressiva quanto à eficácia e singularidade de práticas setoriais de pesquisa, pode representar uma forma positiva e criadora de escapar desse possível mal-estar e da pressão homogeneizadora e repressora de uma normatividade referida a momentos passados da história da disciplina.

É importante deslegitimar a acusação de que uma postura mais ativa e politizada dos antropólogos seria negativa para a disciplina, extraindo, de modo paralelo, todas as raízes que,

13 O uso de uma imagem geográfica não significa, porém, que a base para o estabelecimento de um domínio de conhecimento seja sempre dessa natureza. Muitos desses domínios operam com eixos temáticos (como gênero, religiosidade, campesinato, fenômenos urbanos, migrações, etc.), inclusive com fronteiras que podem vir a se sobrepor.

supostamente, alimentariam o citado mal-estar. A condução de uma pesquisa dependerá sempre do estabelecimento de um consenso relativo entre o pesquisador e outros atores sociais, implicando uma ética garantidora inclusive de uma objetividade requerida pelo cientista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente.

Como assinalou Fabian (1991), a pesquisa de campo sempre se desenvolve em um ambiente político e de confronto:

[...] under the conditions of shared time (or coevalness) field research is fundamentally confrontational and only superficially observational. To acknowledge that Self and Other are inextricably involved in a dialectical process will make anthropology not less but more realistic (FABIAN, 1991, p. 204-205).

As pesquisas em desenvolvimento, buscando incorporar as potencialidades da nova conjuntura (nacional e internacional) e as formulações teóricas inovadoras, vão reencontrar dois valores centrais: de um lado, o rigor e a acuidade crítica na produção dos dados, de outro o respeito e a lealdade pelas pessoas e coletividades estudadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). São valores que, por mais de meio século, inspiraram a pesquisa antropológica no Brasil e contribuíram inclusive para a formação de um sujeito coletivo: a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), uma comunidade de comunicação e de argumentação que coexistiu com a implantação da disciplina no país e que a acompanhou.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. Territorialité, ethnoplotique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne. In: *Cahiers des Ameriques Latines*, 23. Paris: Éditions de L' Iheal, 1997. p. 177-211.
- AMSELLE, J. L.; BOKOLO, E. (Ed.). *Au coeur de l' ethnie; ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999. [1983].
- ASAD, T. Introduction. In: _____ (Ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humamnities Press, 1973. p. 9-19.
- BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- BARTH, F. *Balinese worlds*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1993.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BAZIN, J. Science des moeurs et description de l'action. Actualités du Contemporain. *Le Genre Humain*. Paris: Hiver; Printemps, 1999, 2000.
- _____. *La fin de l'exotisme*. Marseille: Anacharsis, 2006.
- _____. *Des clous dans la Joconde: L'anthropologie autrement*. Marseille: Anacharsis, 2008.
- BENSA, A. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In: REVEL, J. (Ed.). *Jeux d' Échelles. De la micro-analyse à l' experience*. Paris: Gallimard/ Le Seuil, 1996.
- BERENZON, B.; FLORES, M. L.; Lara, G. Evolución en contrapunto: réplicas a la muerte de la antropología. Ciudad de Mexico, *Antropologicas*, n. 8, p. 5-15, 1993.
- BERREMAN, G. D. Bringing it all back home: malaise in anthropology. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 83-98.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1974.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento de transformação social. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. (Org.). *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 13-31.
- _____. A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo; Brasília: Editora Unesp; Paralelo 15, 1998. p. 53-72.
- CLIFFORD, J. Travelling cultures. In: *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, 1997. p. 17-45.

COPANS, J.. *L' Anthropologie: science des sociétés primitives?*. Éditions E. P., 1971.

DIAMOND, S. Anthropology in question. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 401-429.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Anthropologie sociale*. Paris: Payot, 1967. [1948].

_____. *The Sanusi of Cirenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.FIRTH, R. *Elements of social organization*. London: Tavistock, 1951._____. *Two studies of kinship in London*. London: Athlone Press, 1956.

GLUCKMAN, M.; DEVONS, E. *Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1964.

GRUNBERG, G. et al. *Declaración de Barbados III*. Quito: Abya-Yala, 1995.

FABIAN, J. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. Dilemmas of critical anthropology. In: *Time and the work of anthropology: critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood, 1991. p. 245-264.

FARDON, R. General introduction. In: *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh; Washington: Scottish Academic Press; Smithsonian Institution, 1990.

HANDLER, R. Anthropology is dead! Long live Anthropology!. *American anthropologist*, Arlington, ed. 95, v. 4, p. 991-999, 1993.

HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, 1973.

KROTZ, E. (Org.). *El concepto crisis en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1982.

LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. In: _____ (Org.). *Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *La vie de laboratoire: la production des faits scientifiques*. La Découverte, 1988.

LECLERC, G. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard, 1972.

LÉVI-STRAUSS, C. La crise moderne de l'anthropologie. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 10, ½, p. 19-26, 1962.

MALINOWSKI, B. Introductory essay: the anthropology of changing African cultures. In: MAIR, L. P. (Ed.). *Methods of study of culture contact in Africa*. International Institute of African Language and Culture (Memorandum XV). London: Oxford University Press, 1938.

NADER, L. Up the anthropologists. Perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 284–310.

NARAYAN, K. How native is a native anthropologist?. *American anthropologist*, Arlington, ed. 95, v. 3, p. 671–686, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

———. Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea. *Etnográfica* IV, Lisboa, v. 2, p. 285–310, 2000.

———. O antropólogo com perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L' ESTOILE, B.; SIGAUD, L.; NEIBURG, F. (Ed.). *Antropologia, impérios, nações*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Faperj, 2002. p. 253–277.

———. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

———. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A.; MATTOS, H.; PACHECO DE OLIVEIRA, J.; RIDENTI, M. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

PEIRANO, M. G. S. A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, p. 219–232, 1999.

PELS, P.; SALEMINK, O. Introduction: locating the colonial subjects of anthropology. In: ——— (Ed.). *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: The Michigan University Press, 1999. p. 1–52.

RAPPAPORT, J. *Utopias interculturales: intelectuales publicos, experimentos con la cultura y pluralism étnico em Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (Ed.). *Antropologias del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de um sistema de poder*. Mexico: Wenner Gren Foundation, 2009.

ROSALDO, R. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHOLTE, B. Toward a reflexive and critical anthropology. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, .p. 430–457.

SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia*: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

STAVENHAGEN, R. Comment décoloniser les sciences sociales appliquées. In: COPANS, J. (Ed.). *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspéro, 1975.

STRATHERN, M. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, A. (Ed.). *Anthropology at Home*. London; New York: Tavistock, 1987.

STOCKING JR, G. W. (Org.). Anthropology in Crisis? In: *Crisis in Anthropology*. Garland, 1982.

SUESS, P. (Org.). *Declaração de Barbados*: em defesa dos povos indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1980. p. 19-26.

TODOROV, T. *A conquista da América*: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos

*Andréa Zhouri
Raquel Oliveira
Gesta-UFMG*

Desafios contemporâneos ao ofício antropológico: novas formas de atuação, novos campos de inserção

No contexto atual da globalização, marcada pela mundialização do capital com expansiva capacidade colonizadora sobre os territórios e as fronteiras cognitivas, a produção do conhecimento científico se vê, cada vez mais, incorporada às dinâmicas do mercado e aos seus mecanismos de gestão (CASTELFRANCHI, 2008). Nesse processo, é possível observar tanto a reconfiguração das universidades como “corporações de conhecimento” (BASTIN; MORRIS, 2003, p. 79) quanto a diversificação das formas de articulação do conhecimento perito aos processos decisórios e às formas de governo. Tal tendência incorpora também a antropologia na medida em que amplia a demanda por novos papéis e posições a serem ocupados pelos antropólogos, como consultores, analistas, funcionários técnicos e assessores.

Embora integre a tendência contemporânea de inserção do conhecimento perito na esfera pública, marcada por dinâmicas de governança e gestão de conflitos, a atual diversidade das formas de

inserção do antropólogo exige reflexões sobre a singularidade dessas atuações em meio a processos que não apenas ampliam o mercado profissional da antropologia, mas que também multiplicam os desafios éticos, teóricos e metodológicos àqueles que se perguntam acerca das condições de produção do conhecimento etnográfico.

No Brasil, a expansão do ofício antropológico acompanhou a consolidação do regime democrático, tanto em seu reconhecimento do caráter pluriétnico de nossa sociedade e seus novos sujeitos de direito (indígenas, quilombolas, povos tradicionais) quanto na instituição da política ambiental brasileira. Com efeito, antropólogos se tornaram figuras constantes em diversos setores do poder público responsáveis pela gestão territorial e ambiental, pela proteção dos patrimônios material e imaterial, bem como pelo planejamento e execução de programas de saúde, educação e regularização fundiária. Ademais, a ampliação das formas de engajamento do antropólogo ultrapassa as esferas da academia e da administração pública, fazendo-se também nos espaços das organizações não governamentais, das entidades e agências de cooperação internacional e das empresas, sobretudo as de consultoria ambiental. Esses novos cenários já constituem, pois, “uma realidade profissional” (LEITE, 2005, p. 15) que demanda reflexões, para além dos debates, que os relacionam estritamente aos temas da ética e do trabalho de campo.

É com vistas a essas transformações e à consequente “pluralização das tradições etnográficas” que Oliveira (2009) apresenta as seguintes questões, a serem enfrentadas:

[...] será que os antropólogos não estariam se envolvendo excessivamente com as simples condições práticas da realização de seu estudo, intervindo na vida e nas instituições nativas (ao invés de apenas observá-las), posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Não haveria um grande risco em afastar-se dos bons e sólidos cânones da

disciplina, relegando a segundo plano a pesquisa científica em benefício de uma excessiva militância, um assistencialismo pouco crítico ou ainda uma mera intervenção administrativa? (OLIVEIRA, 2009, p. 3).

O presente artigo ambiciona contribuir para tal discussão ao refletir sobre as potencialidades e os desafios trazidos por essas novas práticas etnográficas e as respectivas posições enunciativas. O objetivo é pôr em questão as condicionantes estruturais e os constrangimentos subjacentes à estrutura desses campos em que ingressa o antropólogo. Para tanto, nos serviremos das nossas pesquisas sobre o licenciamento ambiental de hidrelétricas, este tomado como espaço exemplar onde se desenvolvem os processos apontados, a saber, a multiplicação de demandas por perícias antropológicas, a expansão do mercado profissional pelas empresas de consultoria e a renovação das práticas de uma antropologia militante (RAMOS, 2003), por meio da atuação dos antropólogos como assessores de seus sujeitos de pesquisa em cenários de conflito. Para essa discussão, ênfase será dada a quatro engajamentos diferenciados na dinâmica do licenciamento ambiental, quais sejam: o analista pericial do Ministério Público, o consultor contratado para elaborar a avaliação de impacto ambiental, o funcionário técnico das agências administrativas e o assessor dos movimentos e comissões locais organizados pelas comunidades atingidas.

A emergência da política ambiental brasileira: configuração de um novo campo de disputas

Em face das mobilizações e repercussões em âmbitos nacional e internacional, sobretudo no tocante às campanhas

pela proteção da Amazônia e seus povos (ZHOURI, 2004),¹ o Estado brasileiro organizou, ao longo das décadas de 1980 e 1990, uma nova política ambiental,² centrada em dispositivos de avaliação de impacto e licenciamento de projetos potencialmente degradadores.³ A orientação “participativa” da nova política previa não só a conjugação de uma avaliação técnica e política sobre a viabilidade dos novos projetos, como também abria espaço para a oitiva da sociedade civil, em especial os grupos possivelmente atingidos pelas prováveis intervenções. Desse modo, organizava-se, juridicamente, o licenciamento como um espaço de governança e progressiva negociação, através do exame de três licenças sucessivas, que deveriam ajuizar sobre a conformidade das obras às exigências técnicas e legais.

Os contornos e instrumentos da nova política ambiental incorporavam à sua pauta a noção de *desenvolvimento sustentável*, que se projetava como uma proposta alternativa, mais “convergente e otimista” (VIOLA; LEIS, 1995, p. 77), capaz de agregar os diferentes “setores” da sociedade na busca de soluções orientadas para a harmonização entre o desenvolvimento econômico e a preservação ambiental. Com surpreendente capacidade catalisadora, o crescente prestígio da noção de *desenvolvimento sustentável* foi acompanhado por um processo de despolitização dos debates e de escamoteamento dos conflitos, abrindo espaço para o paradigma da modernização

1 Ver, por exemplo, os impactos da construção da Rodovia Perimetral Norte sobre os Yanomamis e os da hidrelétrica de Balbina sobre os Waimiri-Atroaris, na década de 1970, e suas repercussões (RAMOS, 1999, 2000; SANTOS; NACKE, 1988; SCHWADE, 1990), além das campanhas contra o desmatamento na Amazônia na década de 1980, que culminaram com a projeção da liderança de Chico Mendes.

2 Lei nº 6.938, que dispõe sobre a Política Nacional de Meio Ambiente.

3 Resoluções Conama nº 01/86 e nº 06/87.

ecológica e sua lógica operativa da “adequação” no âmbito do licenciamento ambiental (ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005; ZHOURI, 2011).

No entanto, as expectativas participativas com vistas à acomodação de interesses e à construção de decisões consensuadas viram-se, progressivamente, frustradas, devido à concomitante multiplicação das tensões entre ambientalistas, técnicos da burocracia estatal, empreendedores e movimentos sociais, entre os quais os sentidos de *desenvolvimento* e *sustentabilidade* permaneciam contestados. Sincronicamente, à medida que se consolidava a nova política ambiental brasileira, delineavam-se novas formas de inserção do país na economia-mundo e suas correspondentes exigências de ajuste econômico e liberalização. Nesse processo, as conquistas da redemocratização no campo ambiental foram captadas e ingeridas por novos constrangimentos conjunturais, que redundaram na hegemonia dos projetos de modernização ecológica e do ambientalismo de resultados (ZHOURI, 2004; ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005).

Tendo em vista esse horizonte histórico, a presente leitura sobre o licenciamento ambiental de hidrelétricas no Brasil tem como ponto de partida uma reflexão crítica quanto às práticas de gestão que se desenvolveram no campo ambiental brasileiro a partir da década de 1990.⁴ Para tanto, faz-se central a noção de *conflitos ambientais*, que tem o mérito de destacar dois aspectos importantes: a noção de *conflito* revela que a interação entre técnicos, empreendedores e atingidos não se apresenta como processo de negociação, livre comunicação e construção de consensos, em contraste trata-se do embate entre segmentos

4 A noção de campo ambiental inspira-se no conceito de campo proposto por Pierre Bourdieu (1983, 1990) e seu emprego neste trabalho se faz segundo a abordagem desenvolvida em Zhouri (1998).

sociais que articulam projetos, interesses, posicionamentos e visões divergentes. Ademais, a associação com o adjetivo *ambiental* exige interrogar o próprio sentido de *meio ambiente*, institucionalizado nas práticas de licenciamento e nas ações do setor elétrico, afastando, assim, a ideia de que há representações indiferenciadas do espaço e seus recursos (ACSERALD, 1997). Afinal, conforme demonstra Fuks (2001), é a própria formulação jurídica da “questão ambiental” que se esforça para construir um aparente consenso fundado na afirmação do significado de meio ambiente enquanto bem universal descolado das práticas, projetos e sentidos parcelares.

Nessa perspectiva, o que o licenciamento ambiental evidencia é um quadro de conflitos em que opera uma distribuição diferencial de poder, de forma que os segmentos sociais em disputa têm suas visões, valores e discursos conformados pelo lugar social a partir do qual são proferidos. Enquanto *campo* no sentido bourdiano (BOURDIEU, 1983, 1990), o licenciamento ambiental estrutura as relações entre esses agentes, definindo-lhes o lugar e as possibilidades de ação. É a distribuição desigual dos capitais econômico, político e simbólico que localiza os agentes no campo, oferecendo-lhes poderes distintos para enunciar e fazer valer os respectivos projetos políticos.

O *modus operandi* do licenciamento ambiental

Embora instrumento normatizador da instalação de projetos potencialmente impactantes, o licenciamento ambiental depende de uma matriz mais ampla de programas e políticas administrativas conduzidas pelo Estado, em especial as ações de planejamento econômico. A implantação das usinas hidrelétricas, por exemplo, é conexa não apenas com o licenciamento, mas também (e sobretudo) com as medidas que o antecedem e que se referem ao planejamento elaborado e executado pelo setor

elétrico (SIGAUD, 1989; VIANNA, 1989).⁵ Dentre tais medidas, destacam-se a formulação dos planos de expansão do parque gerador, a estimativa do potencial hidrelétrico e os estudos de inventário e viabilidade, fases em que se realiza a opção técnica e política por determinados aproveitamentos.

Quando o processo licenciatório é iniciado, o cronograma das obras e uma estimativa dos custos já foram delineados, sem a apreciação anterior dos impactos, dos riscos e dos custos socioambientais decorrentes do projeto e mesmo sem que outros agentes diretamente envolvidos tenham sido ouvidos de forma efetiva. Como destacou Vianna (1989), os estudos para a avaliação de impacto ambiental realizados em fase posterior ficam subordinados à lógica que impulsiona, inicialmente, a concepção do projeto técnico, a saber, o planejamento energético do país, segundo um referencial de funcionamento hipotético do mercado baseado em projeções do crescimento econômico e populacional, bem como em prognósticos acerca do preço do megawatt (LA ROVERE, 1990).⁶

Desse modo, permanecem como eixo ordenador desse planejamento o ideal de “desenvolvimento” e a consequente inexorabilidade dos projetos de intervenção territorial. O resultado é a limitação dos estudos à proposição de medidas paliativas para a mitigação e compensação dos danos derivados do projeto, configurando o que chamamos de *paradigma da adequação ambiental* (ZHOURI; LASCHEFSKI; PEREIRA, 2005).

5 Por *setor elétrico*, nos referimos à confluência de empresas que produzem e distribuem energia no Brasil, setores da burocracia técnica estatal e firmas de consultoria ambiental.

6 Segundo La Rovere (1990), os estudos de planejamento do setor baseiam-se nas seguintes projeções: crescimento populacional em 1,7% a.a e crescimento da economia em 5% a.a para o período de 1985 a 2010.

Consecutivamente, esse *modus operandi* acaba por conformar as condições e limites para a atuação do profissional da antropologia em tais processos. Em geral, as possíveis inserções do conhecimento antropológico nesse cenário se referem a quatro posições diferenciadas: consultores contratados para a elaboração dos estudos de impacto ambiental; especialistas dentro das agências do Estado, como Ibama, Funai e Iphan; analistas periciais do Ministério Público Federal em casos que apresentam denúncias ou demandas ao órgão; e, finalmente, assessores dos movimentos e comissões organizados pelas comunidades atingidas pelos projetos. Nas seções seguintes, discutiremos os dilemas, limites e oportunidades que compõem esses lugares enunciativos, tomando como pano de fundo tanto os constrangimentos impostos pela lógica operativa em que se insere o licenciamento ambiental brasileiro quanto o contexto mais amplo em que o capitalismo neoliberal e o dispositivo tecnocientífico estão articulados, sobrepondo seu modo de funcionamento ao *ethos* da pesquisa (CASTELFRANCHI, 2008).

O ofício antropológico no campo da política ambiental: a consultoria

A Resolução Conama nº 01/1986 inaugurou a exigência legal da Avaliação de Impacto Ambiental a ser executada por consultores contratados sob ônus da empresa que pleiteia o licenciamento do projeto. Tal instrumento reconhece a necessidade de elaboração de estudos que apresentem um diagnóstico da região afetada, apontem os possíveis impactos derivados do empreendimento e esboçam cenários prognósticos sobre o local após a intervenção, considerando os chamados meios físico, biótico e socioeconômico. É com conhecimento concernente ao último ponto que os antropólogos ingressam como consultores na elaboração dos estudos de impacto ambiental.

No entanto, como vimos, o licenciamento de um projeto hidrelétrico constitui um processo complexo em que concorre uma diversidade de agentes envolvidos na possível implantação de uma usina hidrelétrica. De acordo com Mielnik e Neves (1988), na produção de uma UHE, convergem três diferentes processos de produção: a elaboração de estudos preliminares e projeto, a construção civil da barragem e a fabricação de equipamentos elétricos. Tais segmentos se integram a partir de uma lógica de articulação industrial, em que a unidade geradora de energia se torna o produto final de todo o processo produtivo.⁷ As particularidades de cada segmento envolvido na produção de uma UHE tendem, assim, a ser condicionadas por uma única dinâmica, que transcende as especificidades de cada um dos seus componentes (MIELNIK; NEVES, 1987; LACORTE; BARBOSA, 1995). Desse modo, o fato mesmo de estar produzindo uma UHE impõe a presença de uma racionalidade produtiva própria e de uma divisão específica das tarefas. Com efeito, embora técnicos contratados pelas construtoras e técnicos contratados como consultores tenham funções, papéis e inserções diferenciados, ambos estão imersos num mesmo campo de investimentos, cujo objetivo final é a produção das unidades geradoras de energia hidrelétrica. Organiza-se, portanto, no interior desse campo, um

7 A atuação de um mesmo grupo econômico em variados ramos ou etapas na construção de uma hidrelétrica ilustra a articulação de interesses entre os diferentes segmentos que concorrem na produção de uma UHE, bem como revela o índice de concentração que opera no setor elétrico. Um exemplo interessante apresentado por Mielnik e Neves (1988) é a holding Participações Morro Velho Ltda., que controla o CNEC (Consórcio Nacional de Engenheiros Consultores S.A.), a Construções e Comércio Camargo Córrea S.A. e a Camargo Córrea Brown Boveri. Enquanto o CNEC atua na elaboração de estudos e projetos, a Construções e Comércio Camargo Córrea S.A. tem papel de destaque no segmento da construção civil e a Camargo Córrea Brown Boveri S.A. é uma fabricante de equipamentos elétricos pesados.

sistema de produção apoiado numa extraordinária integração de interesses, conforme destacam Mielnik e Neves (1988):

[...] ao considerarmos a UHE como um produto em si, diferenciado e específico, verificamos que a análise da sua dinâmica e a avaliação de seus efeitos e impactos indicam **uma comunidade de interesses e a consolidação de uma estrutura que tende a funcionar de modo articulado e coerente** (MIELNIK; NEVES, 1988, p. 24 – grifo nosso).

Assim, independentemente das orientações individuais e do voluntarismo dos técnicos consultores, essa integração de interesses que opera dentro do processo produtivo de UHEs produz consequências significativas para a atuação do antropólogo contratado como consultor. Primeiramente, o papel do consultor põe em exame uma transformação fundamental na concepção e gestão do conhecimento perito, pois, no momento em que o conhecimento é pensado como mercadoria, seu gerenciamento e sua apropriação também se fazem segundo a racionalidade econômica do capital.

No caso do antropólogo contratado como consultor, há que considerar que os objetivos que movem as tarefas de investigação e a atividade cognitiva do pesquisador passam a integrar o horizonte de atuação dado pelo setor elétrico, de modo que a prática de pesquisa estará condicionada ao calendário, ao orçamento e às finalidades precípuas que compõem a lógica operacional desse setor.

É segundo essa lógica que, na ótica do setor elétrico, a “questão ambiental” aparece como variável estratégica que permitiria superar os *desencontros*, *impasses* e *resistências do passado* (PIMENTEL; LIMA, 1991), a partir da identificação e da gestão dos conflitos, a fim de garantir tanto a aprovação dos projetos quanto a satisfação dos investidores e agências

financiadoras. Nessa perspectiva, se o êxito das políticas do setor elétrico depende da sua capacidade de gerenciar a problemática ambiental através da mediação, da negociação e da administração dos conflitos, cabe questionar as expectativas que tais empresas contratantes mantêm acerca do ofício antropológico.

Consideramos, em especial, que, nessas condições, os técnicos e consultores são contratados para lidar com o “meio socioeconômico”, produzindo surveys, avaliações ou diagnósticos e articulando consensos, sob a forma de “soluções legitimadas” (PIMENTEL; LIMA, 1991, p. 51). Desse ponto de vista, se os “impactos ambientais” aparecem como fatores a serem eficientemente gerenciados pelo setor elétrico (PIMENTEL FILHO, 1988), cabe ao antropólogo operar segundo o “paradigma da adequação”, propondo medidas e condicionantes que não ponham em questão o modelo ou projeto social inerentes às obras, ainda que a legitimidade de tal modelo ou projeto esteja sob contestação por seus interlocutores e sujeitos de pesquisa. Na perspectiva da compatibilização entre desenvolvimento econômico e preservação ambiental, esse olhar aposta em soluções institucionais para “administrar” os impactos, promovendo a internalização dos custos, a “remoção das resistências” e a resolução das “contradições” que permeiam a implantação de projetos hidrelétricos (PIMENTEL FILHO, 1988).

Os contornos dessa lógica constroem, assim, o engajamento antropológico, pois o consultor profissional aí ingressa com uma pauta de expectativas e de concepções consolidadas sobre o que deve ser o seu trabalho. Tal avaliação coloca inúmeros problemas teóricos e metodológicos para a prática da investigação antropológica. Primeiramente, há a questão com relação às condições de trabalho desses técnicos e a fidelidade aos cânones acadêmicos sobre o método etnográfico: orçamentos exíguos para a realização de trabalho de campo satisfatório e prazos incompatíveis com a proposta etnográfica

são alguns quesitos práticos que, em geral, dificultam o exercício do ofício em condições de consultoria. O orçamento e os limites temporais para a realização dos estudos ficam, normalmente, subordinados ao cronograma do empreendimento, responsivo às condições do mercado, dos investidores e dos financiadores.

Por outro lado, há outro conjunto de questões: pode o antropólogo atender às expectativas do trabalho que lhe é proposto dentro da conjuntura que esboçamos e, simultaneamente, observar os preceitos éticos e as condutas metodológicas de sua disciplina? Segundo pontuamos, se o antropólogo aceita a posição e as expectativas que são conferidas por seu contratante, seu trabalho passa a propor mitigações e compensações adequadas, costurando consensos e legitimando soluções. Nessa medida, coloca-se a seguinte questão: ao fazê-lo, não estaria o antropólogo negociando ou gerenciando os próprios direitos de seus sujeitos de pesquisa?

Há também o risco de a posição técnica silenciar esses sujeitos, conforme revela o exemplo de um estudo de consultoria conduzido em 1998 no nordeste de Minas Gerais, por ocasião do licenciamento da usina hidrelétrica de Irapé, quando a avaliação da equipe contratada concluiu, contrariamente ao desejo de reconhecimento da comunidade como “remanescentes de quilombo”. A autoridade do discurso técnico apropriado pela conjunção de forças e interesses em jogo pode conduzir à armadilha do silenciamento de “grupos sociais com voz própria, com um saber acerca de si mesmos, com formas organizativas e com plena capacidade de expressão” (LEITE, 2005, p. 21).

Essas formas de interdição e silenciamento operam, assim, não por meio da censura explícita, mas por maneiras insidiosas, pelas quais, no discurso do consultor, os atingidos não falam a partir do lugar que eles reivindicam. No interior do paradigma da adequação, o dissenso é eliminado através das tentativas de

restringir a fala dos atingidos ao lugar em que se espera que eles falem: o da aceitação, do ajuste, da negociação, do consenso. Como acentua Haraway (1999), opera aí uma espécie de ventriloquismo, em que “a efetividade dessa representação se baseia em operações de distanciamento. O representado deve retirar-se dos nexos discursivos e não discursivos que o rodeiam e o constituem e ressituar-se no domínio autoritário do representante” (HARAWAY, 1999, p. 138). Desde o lugar e o olhar distanciado do perito, sob a forma de diagnósticos técnicos e resultados objetivos, a técnica se produz como política, resultando na desautorização daqueles se veem representados passivamente por meio de uma tutela que autoriza, de forma permanente, o ventríloquo.

Cabe destacar, então, que as pretensões participativas do licenciamento se veem frustradas pelo seu *modus operandi*, pois a insistência em diretrizes participativas não impede a imposição da política do silêncio aos atingidos. Nessa dinâmica, o papel dos consultores pode ser fundamental na instituição de controvérsias entre peritos, projetando-os como porta-vozes de seres e sujeitos (LATOUR, 2004), que o licenciamento reconhece pelos termos de *meio físico, biótico e socioeconômico*.

Nessa perspectiva, o licenciamento e os conflitos que nele têm lugar revelam, portanto, o que Latour (2004, p. 130) chama de “repartição das formas de fala” e os “embaraços” inevitáveis que resultam das tentativas dessa repartição: primeiramente, o licenciamento impõe uma grande divisão entre instâncias ou esferas técnicas e políticas, às quais cabem competências e funções completamente distintas – as equipes técnicas produzem suas avaliações, estudos e relatórios (espera-se que) de modo imparcial e objetivo e as assembleias políticas (conselhos, diretorias, comissões) produzem suas decisões soberanamente, levando em conta não apenas os fatos (produzidos pelos peritos), mas também os desejos, projetos e demandas do conjunto de sujeitos implicados.

Contudo, simultaneamente à instituição dessa separação entre técnica e política, são produzidos *vasos comunicantes* (LATOUR, 2004): os consultores são financiados pelos construtores; os fatos que, embora produzidos, são chamados à mesa como dados; e os políticos são obrigados a lidar com relatórios, diagnósticos e resultados conflitantes, que não estabelecem certezas, mas multiplicam disputas. Logo, se, inicialmente, técnica e política estavam apartadas e o que se esperava dos peritos eram pacotes de fatos a atuarem como subsídios para as decisões, o que a dinâmica dos conflitos revela é a contínua imbricação desses campos supostamente separados, mas onde a técnica se faz como política.

Técnicos nas agências do Estado

Nossa proposta de análise consiste em problematizar as possíveis relações entre posições, discursos e seus efeitos de poder no campo ambiental. O lugar do conhecimento perito no licenciamento pode ser particularmente ilustrativo dos desafios em questão, posto que a produção da verdade sobre a viabilidade ou inviabilidade de determinado empreendimento põe em disputa diferentes profissionais, instituições e campos de saber. No exercício do seu ofício, os profissionais se veem responsáveis ou responsabilizáveis, tendo em vista seu papel na produção, consumo e distribuição de discursos que se querem cientificamente fundamentados e verdadeiros.

Por outro lado, os cenários que imprimem novas condições de produção à pesquisa acadêmica, transformando universidades em “corporações de conhecimento”,⁸ também alteram o horizonte

8 Segundo Bastin & Morris (2003), “As corporações de conhecimento podem ser descritas como organizações de agentes profissionais (agora, libertos do controle regulatório das disciplinas) cujos códigos

de atuação dos peritos incorporados às agências do Estado. O crescente movimento que generaliza a “forma ‘empresa’ no interior do corpo ou do tecido social” (FOUCAULT, 2008, p. 331) coloca à administração pública novos critérios e princípios de uma “racionalidade estratégica”, em que a gestão realizada pelo Estado deve se conformar ao modelo de conduta econômica aplicada, racionalizada, calculada e eficiente. Com efeito, novas balizas são postas à atividade dos quadros técnicos do Estado, em que as avaliações técnicas, pareceres, diagnósticos e projeções são produzidos e geridos de acordo com o horizonte dessa nova razão de governo:

[...] trata-se de ancorar e justificar uma crítica política permanente da ação política e da ação governamental. Trata-se de filtrar toda a ação do poder público em termos de jogo da oferta e da procura, em termos de eficácia quanto aos dados desse jogo, em termos de custo implicado por essa intervenção do poder público no campo do mercado. Trata-se, em suma, de constituir, em relação à governamentalidade efetivamente exercida, uma crítica que não seja uma crítica simplesmente política, que não seja uma crítica simplesmente jurídica. É uma crítica mercantil [...] (FOUCAULT, 2008, p. 338).

Segundo Morris (2003), as condições de produção do conhecimento antropológico variam significativamente quando consideramos a inserção institucional. Ainda para Morris (2003), o que se destaca no caso das consultorias é que as condições de

de ética e novas moralidades os equipam com alguns instrumentos e proteções para participar do mundo de risco capitalista e da atividade empreendedora, sobre a qual a universidade contemporânea deve ser refundada. Em outros termos, universidades são, agora, menos asseguradas e financiadas pelo Estado e devem se perceber como organizações capitalistas independentes” (BASTIN; MORRIS, 2003, p. 79 – tradução livre).

pesquisa são orientadas por uma relação *client driven*, que toma lugar no âmbito de processos judiciais ou administrativos. De acordo com Daly (2003), trabalhos de consultoria antropológica realizados no Canadá são conduzidos sob o marco dos direitos territoriais dos povos nativos, mas, usualmente, operam na remoção de obstáculos legais à extração de recursos primários dessas terras. No caso australiano avaliado por Morris (2003), a atuação dos antropólogos em quadros de consultoria e nas agências do Estado enseja novas condições de trabalho, que atingem os procedimentos de pesquisa canônicos para a disciplina:

Em primeiro lugar, o tempo de pesquisa para trabalhos relativos a direitos territoriais e titulação é, geralmente, breve e/ou truncado e multissituado. A expectativa metodológica pelo trabalho de campo de longo prazo e sua contínua associação como meio de desenvolver uma compreensão culturalmente diferenciada são reduzidas a um processo de observação, quantificação e coleta de dados e gravação de testemunhos diretos. A antropologia é reduzida a um método formal em lugar de uma prática interpretativa [...] (MORRIS, 2003, p. 141 – tradução livre).

No caso brasileiro, como vimos, no campo do licenciamento ambiental, tais discursos podem ser relacionados ao trabalho dos profissionais de consultoria, ao ofício de assessoria às populações atingidas, bem como aos técnicos que compõem os quadros das agências governamentais de gestão ambiental e demais órgãos associados (a exemplo da Funai). Para os técnicos atuantes nessas agências, impõem-se os mesmos problemas e constrangimentos para a realização do ofício antropológico. Em especial, são relevantes as limitações orçamentárias e temporais para a avaliação da viabilidade dos empreendimentos, tendo em vista

seus potenciais impactos sobre os povos indígenas, comunidades tradicionais, quilombolas e seus territórios.

Equipes exíguas, orçamentos enxutos e a necessidade de emissão de pareceres em obediência ao ritmo próprio do mercado são condições constantes na atividade profissional daqueles que integram os quadros de entidades da administração pública federal. O estabelecimento de prazos para o pronunciamento dessas agências no licenciamento exemplifica as pressões a que são submetidos os técnicos. À medida que o licenciamento passa a ser entendido como possível “entrave” à consecução de empreendimentos, esforços administrativos são dirigidos à produção de um compasso entre a lógica econômica dos fluxos de investimento e as ações de avaliação dos riscos e impactos a serem conduzidas pelas agências ambientais e órgãos conexos. Exemplo desses esforços é a Portaria Interministerial nº 419, de 26 de outubro de 2011, que regulamenta os prazos e a atuação dos órgãos envolvidos no licenciamento ambiental, como Funai, Fundação Cultural Palmares e Iphan.

Incumbidos da elaboração de pareceres relativos ao componente indígena, às comunidades quilombolas e aos bens de interesse cultural, o trabalho dos técnicos nessas agências passa a ser ditado pela lógica da operação de licenciamentos “adequadores”. Entende-se, assim, que o foco do licenciamento não é a avaliação da viabilidade dos empreendimentos, mas o cumprimento das exigências legais, de modo a não obstar o movimento de capitais que se concretizam nos empreendimentos. Dessa forma, como instrumento de controle desconexo de um planejamento concernente ao uso dos recursos e territórios, o licenciamento dita a cadência das avaliações técnicas das quais depende. A preocupação com os prazos revela o foco na viabilidade econômica dos investimentos, que orienta a condução das demais exigências técnicas e jurídicas para a realização dos projetos.

A Portaria nº 419 é ilustrativa pela exiguidade dos prazos que estabelece para a realização de tarefas complexas, como a manifestação dos órgãos para a definição do conteúdo do Termo de Referência de empreendimentos potencialmente impactantes (15 dias), o posicionamento conclusivo a respeito da avaliação dos impactos e a adequação das medidas mitigadoras e compensatórias propostas (30 dias). A lógica da adequação se evidencia no ritmo impresso e consideravelmente acelerado sob a égide do PAC, em que o foco não é garantia da qualidade ambiental e dos direitos de povos e comunidades tradicionais, mas a consecução dos processos administrativos em tempo economicamente viável, colocado o licenciamento sob o primado da agenda econômica e política de outros agentes (governo, empresas, construtoras, investidores).

É nesse sentido que a Portaria nº 419 estabelece, no capítulo III, artigo 6º, inciso IV: “a ausência de manifestação dos órgãos e entidades envolvidos, no prazo estabelecido, não implicará prejuízo ao andamento do processo de licenciamento ambiental nem para a expedição da respectiva licença”. Em outras palavras, a ausência de posicionamento conclusivo da Funai ou da Fundação Cultural Palmares em processos que afetam povos indígenas e comunidades quilombolas não deve ser considerada condição capaz de obstar o andamento dos licenciamentos.

O presente ensaio destaca a necessidade de desenvolver uma análise que aponte para os nexos entre a produção da verdade nesse campo e o tecido social mais amplo, em que os agentes trazem à cena alinhamentos discursivos muito distintos entre o conhecimento perito, os projetos políticos e as respectivas aspirações dos agentes envolvidos. Nesse horizonte, procuramos enfatizar as condições que estruturam o ofício do antropólogo nessas inserções profissionais, evidenciando a força de tais condicionamentos na produção de certos alinhamentos discursivos capazes de gerar diferentes efeitos políticos.

A análise pericial

A atividade pericial em antropologia tem lugar no contexto brasileiro a partir da Constituição de 1988, acompanhando os esforços de reorganização jurídica do Estado brasileiro, em especial quanto ao reconhecimento do pluralismo étnico de nossa sociedade. Nesse cenário, a atuação de antropólogos se referia à elaboração de laudos que subsidiavam processos jurídicos e administrativos relativos à demarcação de terras indígenas, realizando a tradução entre o conhecimento antropológico dos grupos pesquisados e os instrumentos jurídicos acionados pelos operadores do Direito. A década de 1990 assistiu à multiplicação das demandas por perícias antropológicas a partir das inovações legislativas referentes à conservação ambiental e à avaliação dos impactos socioambientais dos projetos de desenvolvimento (LEITE, 2005).

A ampliação da atividade pericial colocou a seus praticantes a necessidade de reflexão acerca dos desafios concernentes à posição do antropólogo como analista pericial, sobretudo as expectativas de mediação ou arbitragem que imputam ao pesquisador a responsabilidade de emitir juízos bem-estabelecidos, provendo certezas e estabilidades num campo de conflitos e controvérsias. Assim, em contraste com as pesquisas acadêmicas tradicionalmente realizadas, a elaboração dos laudos revela as dificuldades postas por um novo produto do conhecimento antropológico destinado a auxiliar a tomada de decisões de juízes ou administradores em situações de litígio. Tais dificuldades advêm do próprio entendimento da perícia judicial enquanto apuração de fatos através de conhecimento técnico específico, compondo diferentes modalidades de provas judiciais. Aqui, o conhecimento prévio do grupo e as interações com ele mantidas podem, ao mesmo tempo, habilitar o profissional para a produção do laudo e ser objeto de questionamento e interdição do profissional, devido às expectativas de neutralidade, distanciamento, probidade e

objetividade, dispostas por alguns segmentos atuantes no campo jurídico, como revela Gonçalves (1994):⁹

Em relação à perícia, pode-se dizer que o laudo ou parecer antropológico é ‘perícia’ ou trabalho técnico ‘desafetado juridicamente’. No seio da Instituição, o laudo ou parecer antropológico tem causado algumas perplexidades, uma vez que o *parquet* está acostumado a atuar com perícia judicial que tem contornos bem definidos e em que o expert, técnico ou examinador apura fatos concretos [...] examina-se um doente, vistoria-se uma casa para apurar o valor dos prejuízos em face do ato negligente, avalia-se um carro, define-se a paternidade [...] (GONÇALVES, 1994, p. 85-86).

Nesse sentido, os desafios são trazidos pelo conjunto de normas, expectativas e recursos que, embora exteriores ao campo da pesquisa antropológica, conformam e modulam o trabalho do antropólogo perito, levado a cabo em situações em que os antagonismos são evidentes ou latentes. Tais expectativas se referem, por exemplo, às perspectivas de que o antropólogo possa determinar, com certo grau de exatidão técnico-científica, o pleito de reconhecimento étnico por parte de alguns grupos ou a delimitação definitiva de um território indígena. O resultado é a inflexão da posição de tradutor para o papel de ventríloquo autorizado pelo domínio da ciência chamada a dar sua colaboração para a resolução de conflitos sociais. Nesses conflitos, o poder sobre os grupos se manifesta também como poder de trazer à existência ou à inexistência, na pauta do Estado, certos grupos enquanto tais, ou seja, como coletividades portadoras de direitos específicos.

9 GONÇALVES, W.* Terras de ocupação tradicional: aspectos da perícia antropológica. In: SILVA, O.; LUZ, L.; HELM, C. (Org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 2004.

* Procurador da República, Ministério Público Federal.

Nesse caso, a armadilha de uma “arbitragem objetivista” pode levar o antropólogo ao exercício de uma violência simbólica, em que seu discurso científico consagra, de maneira heterônoma e a partir do crivo do juiz, determinado “estado das divisões e da visão das divisões” (BOURDIEU, 2002, p. 119), num quadro de disputas em que os “vereditos mais neutros da ciência” (BOURDIEU, 2002, p. 120) constituem objetos e instrumentos das lutas simbólicas pelo (re)conhecimento de certos sujeitos sociais e seus direitos. É nesse sentido que o analista pericial tem uma posição singular no mercado dos bens simbólicos, pois, como argumenta Bourdieu (2002), o ordenamento jurídico dos territórios e identidades de que participa o conhecimento antropológico perito é condição para a existência e expressão política desses grupos no cenário nacional, ou seja, “na lógica propriamente simbólica da distinção [...] a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença” (BOURDIEU, 2002, p. 129).

Por outro lado, tais lutas simbólicas e políticas se mantêm continuamente e não se encerram no reconhecimento dos grupos e na demarcação dos territórios, visto que, no processo político de produção de si e do outro, a composição de unificações e identidades compreende o princípio de dominação de certas identidades sobre outras. Desse modo, em lugar de um expert desafetado a atuar como um “espectador destemido”, o analista pericial se encontra continuamente implicado no percurso das disputas políticas relativas ao ordenamento do Estado sobre os grupos sociais e seus territórios. Em relação ao direito étnico ou aos conflitos territoriais, “a análise da especificidade cultural [...] ultrapassa fronteiras interpretativas e invade o campo das diretrizes políticas e do ordenamento jurídico” (LEITE; FERNANDES, 2006, p. 7).

A assessoria e os novos momentos de uma antropologia militante

Como analisamos, embora o licenciamento esteja assentado em princípios democráticos e participativos, a dinâmica das relações que o põem em movimento pode transformar as perspectivas participativas em dispositivos de controle, em que a exclusão de determinados projetos e lógicas do horizonte de plausibilidade não se faz por uma política repressiva ou disciplinar, mas pelo explícito convite à oitiva, ao mesmo tempo que promove o silenciamento desses sujeitos.

Como agentes empresariais, importa ao setor elétrico o gerenciamento eficaz dos possíveis conflitos: administram-se as divergências, promovem-se negociações, realizam-se audiências, convocam-se o concurso dos técnicos e as possibilidades de gestão dos riscos, prestam-se contas aos investidores e financiadores e, por fim, nenhuma controvérsia técnica e nenhum embate parecem incontornáveis o bastante para o prosseguimento do calendário das obras.

Contudo, se é no controle da modulação dessas malhas que se exerce o poder, as estratégias de tecer novas malhas podem aparecer não só nas interferências produzidas pelo encontro entre tecnociência e capital, mas também nos *processos de difração* (HARAWAY, 1999), que produzem contrainterferências a partir do encontro entre movimentos sociais, academia e ambientalismos. É nesse encontro que surge a figura do antropólogo assessor, articulando a expertise de seu conhecimento sobre o grupo às práticas de militância em favor de demandas colocadas pelos seus sujeitos de pesquisa.

Dessa forma, é preciso lembrar que a mesma conjuntura que arrasta a ciência para o campo do mercado, tornando necessária a *accountability* da tecnociência em sua relação com

financiadores e investidores, também provoca movimentos imprevistos, que exigem a responsividade da prática científica e das pesquisas conduzidas no que tange a outros sujeitos. Aqui, o cenário de tendências contemporâneas revela sua ambiguidade: as transformações em curso mantêm latentes possibilidades de produzir tanto emancipação quanto sujeição, liberação e controle, haja vista a conexão entre as formas de produção do conhecimento e do mundo, de (auto)representação da alteridade e o reconhecimento de direitos.

A experiência de antropólogos como assessores e colaboradores nos projetos e demandas de seus sujeitos de pesquisa não se restringe ao campo do licenciamento de usinas hidrelétricas; pelo contrário, no Brasil, formas de atuação marcadas pela assessoria e pela colaboração sempre estiveram presentes, conformando, como declara Ramos (1990), um estilo particular do fazer antropológico. Entretanto, enquanto locus em que se produzem expressivas articulações entre ciência, técnica e política, em que se constroem processos decisórios e se põem em funcionamento redes sociais e estruturas institucionais, o licenciamento ambiental constitui um espaço singular para reflexões sobre os cenários e desafios contemporâneos nos quais se insere o ofício antropológico.

Em particular, a posição da assessoria torna claro que textos antropológicos não selam destinos e demandas, mas também não são apenas livres apontamentos observacionais de uma ciência pura, sem nenhuma relação com os processos de produção do mundo. Admitir tal distanciamento e separação, como quer uma concepção de cunho positivista, conduziria à mesma postura de um absoluto relativista, que, no confronto, responderia ao primeiro: “they’re just texts anyway, so let the boys have them back” (HARAWAY, 1997, p. 55). Contudo, se a incorporação do conhecimento à racionalidade mercantil tornou

a pesquisa científica algo “importante demais para ser deixado aos cientistas” (ZIMMAN apud CASTELFRANCHI, 2008, p. 14), por outro lado, subversões e reapropriações também são conduzidas por outros sujeitos, como ressalta Ramos (2007):

É como se, do ponto de vista nativo, a etnografia fosse importante demais para ser deixada aos etnógrafos. A busca, simbolicamente saturada por repatriar a identidade cultural, que teve início com o ato político de autorrepresentação, completa-se quando a produção etnográfica é devidamente apropriada (RAMOS, 2007, p. 16).

Em outras palavras, a produção do conhecimento antropológico nesses campos se associa, de modo inevitável, às expectativas e demandas dos sujeitos da pesquisa, bem como aos possíveis efeitos e consequências políticas que derivam das formas de apropriação desse conhecimento. Nesse ponto, a posição do antropólogo assessor é singular. Em lugar do observador distanciado, altivo, que perambula por entre os outros como uma espécie de *persona non grata*, o assessor é aquele que tem sua presença requisitada, tem seus movimentos, seu ouvido e seu olhar atraídos e direcionados, a todo tempo, pelos seus interlocutores às palavras, imagens e pessoas que eles querem mostrar.

Trata-se, como acentuaram Magalhães e Hernandez (2010, p. 12) acerca da recente experiência do painel de especialistas no caso de Belo Monte, de uma “participação engajada”, que mantém a independência crítica, ao mesmo tempo que permite desdobrar o conhecimento produzido em ações militantes junto aos movimentos sociais e organizações daqueles que se encontram ameaçados pela instalação dos projetos hidrelétricos.

Nossas reflexões sobre essa posição advêm da experiência em atividades de extensão junto às comunidades atingidas pela usina hidrelétrica de Murta, no nordeste de Minas Gerais. A atuação tivera

início com uma demanda da própria comissão de atingidos,¹⁰ e o trabalho de campo fora principiado com o objetivo de promover a assessoria às famílias ameaçadas de deslocamento compulsório, auxiliando as lideranças locais na compreensão e leitura crítica dos estudos de impacto ambiental e difundindo informações acerca das instâncias e dos procedimentos constitutivos do licenciamento ao enfatizar as perspectivas de participação.

Durante a permanência em campo, eram realizadas reuniões com as famílias e as lideranças, e procedia-se ao levantamento de informações sobre o modo de vida dessas comunidades, visando à construção de dados que possibilitassem uma revisão crítica dos diagnósticos apresentados pelo empreendedor. Nessa medida, desde o princípio, a construção de uma etnografia com e nas comunidades atingidas se revestia de um evidente caráter político, dado que a inserção em campo era marcada pelo objetivo de assessorá-las.

Dessa forma, as informações e dados produzidos circulavam constantemente nos âmbitos da pesquisa e da assessoria. A primeira subsidiava a segunda e lhe conferia a legitimidade derivada do “estar lá” – a segunda se beneficiava da autoridade da primeira. Os dados construídos se transformavam rapidamente em capital técnico e político empregado nos termos da disputa pela significação e pela apropriação do território. Nesse quadro, a relação com os interlocutores locais era permeada por trocas constantes e pela diversidade de expectativas quanto ao papel e aos resultados do trabalho. Exemplo significativo foi dado pela

10 Tais atividades integravam o projeto *Cidadania e Justiça Ambiental: participação popular em processos de licenciamento ambiental*, conduzido pela equipe do Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da UFMG (Gesta/UFMG) e coordenado pela Prof^a. Andréa Zhouri. O projeto de extensão se articulava à pesquisa *O licenciamento ambiental na perspectiva das Ciências Sociais*, apoiada pela Fapemig e pelo CNPq.

reação de um morador ao nos receber para uma entrevista, registrado em notas por Oliveira (2008):

Sr. V. parecia estar bem à vontade [...]. Fui bem recebida em sua casa, ele disse que meu estudo era importante, porque era a ‘prova’ de que o povo estava ali na região havia muitos anos, e que, depois que tudo isso fosse ‘anotado’, era uma ‘prova’ de tudo o que se passou, e que isso poderia ser usado contra a barragem (OLIVEIRA, 2008).¹¹

As expectativas locais buscam, assim, definir o papel e o lugar adequados ao registro etnográfico, qual seja operar como “prova” a favor dos moradores diante do atual conflito vivenciado. Através desse posicionamento, o morador atribui à etnografia a tarefa de transformar conteúdos orais em registros escritos, conferindo-lhes, por sua vinculação ao campo disciplinar e acadêmico, o caráter de “prova”, pois, segundo Ramos (2007), do ponto de vista dos sujeitos demandantes, a autodefesa e a autorrepresentação caminham juntas.

Nesse quadro, operar como um “observador” onisciente, distante, inacessível e, ao mesmo tempo, ubíquo não era uma opção plausível. Os interlocutores da pesquisa eram também parceiros que atribuíam ao trabalho etnográfico funções diferenciadas. A noção de “prova” evidencia um duplo movimento operado sobre o discurso etnográfico: a etnografia é convidada a deixar o campo acadêmico *stricto sensu*, pois ela pode cumprir um papel político, ressaltando a legitimidade dos direitos locais no contexto da disputa; por outro lado, a etnografia não pode fazê-lo prescindindo do lugar social ocupado pelos conhecimentos acadêmicos, ou seja, sua especificidade e a origem da sua autoridade resultam da sua vinculação aos métodos e às tradições

11 Notas efetuadas por Raquel Oliveira durante o campo, em julho de 2007.

da disciplina, bem como aos seus domínios institucionalizados da academia, como ressalta Ramos (2003):

A participação, na esfera pública, dos direitos humanos e étnicos afeta a escolha do antropólogo sobre seus tópicos de pesquisa, algo que, por sua vez, exige meios metodológicos e amarrações teóricas raramente encontrados na tradicional caixa de ferramentas da profissão. Em outras palavras, o ativismo antropológico não está apartado dos interesses acadêmicos da profissão. Muito pelo contrário, um nutre o outro (RAMOS, 2003, p. 110 – tradução livre).

Destacam-se, nesse sentido, as apropriações políticas do discurso antropológico, que passa a compor e a integrar contrarrelatórios que constituem peças importantes em contextos de disputa territorial. Ressignificada como contrarrelatório aos diagnósticos apresentados nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA), a etnografia pode operar como um canal de expressão e como um instrumento disponível no campo da luta política e simbólica estabelecida.

Contudo, a posição do assessor não deixa de produzir seus próprios desafios e ambiguidades, pois o assessor que tem seu discurso e sua presença levados à arena pública em processos conflitivos pode, facilmente, se encontrar num lugar que subverte as potencialidades de sua ação. Nas reuniões, audiências e outros momentos de debate público, a posição do assessor enquanto técnico o leva a situações em que é chamado a responder não apenas sobre o grupo, mas também pelo grupo, projetando-se, portanto, de modo inadvertido, como um porta-voz. Assim, ironicamente, o problema do ventriloquismo aparece, de novo, numa posição antípoda àquela do técnico consultor das empresas.

É possível refletir que, em conjunturas de conflito, a etnografia é atravessada por reivindicações que lhes fazem seus próprios

interlocutores em seus esforços para subverter a produção de um conhecimento que lhes seja distante ou prejudicial. Os atos de *ouvir* e *escrever*, inerentes à produção etnográfica, despontam, então, não só como procedimentos para a construção de fontes, para a produção e registro dos dados, mas também como procedimentos enleados nas demandas do grupo. A posição do etnógrafo espectador é especialmente interrogada nesses casos quando o *ouvir* representa não a invasão e a instrumentalização do outro, mas uma reivindicação de outrem, tornando-se, pois, um exercício de cumplicidade e adquirindo seu aspecto *testemunhal* (LE VEN; FARIA; MOTA, 1997; SCHEPER-HUGUES, 1995). Essa disposição para ouvir implica a possibilidade de recriação dos sujeitos envolvidos, uma vez que os entrevistados se apropriam dos textos, das etnografias produzidas para fazer deles um instrumento político de exposição, de publicização de suas versões e interpretações sobre o passado e o presente.

O antropólogo aparece, então, como ator político, exatamente porque sua presença é dada como uma “expert witness” (RAMOS, 1999, 2000) e a etnografia se apresenta como uma possível modalidade para veicular, de modo particular, tais testemunhos. Ela não faz falar nem mesmo faz ouvir, mas produz, no conjunto dos discursos proferidos e disputados, ruídos e interferências que constituem, no percurso dos embates, processos de difração. A metáfora escolhida por Haraway (1999) é pertinente, pois a difração, ao contrário da reflexão, está relacionada à interferência das ondas resultantes, em processos nos quais há interação de uma onda com um obstáculo, ou quando a onda encontra um orifício que lhe permita atravessar um obstáculo. Nesse caso, a onda contorna ou atravessa um obstáculo, o que dá origem a ondas diversas – oriundas da original –, que acabam por se recombinar ao passar por um dado ponto do espaço (RODITI, 2005).

A metáfora, advinda da Física, pode traduzir bem a dinâmica que opera na atuação conjunta de antropólogos, populações atingidas, ambientalistas e movimentos sociais. Se a reflexão se traduz em políticas de representação heterônomas, ou seja, em ventriloquismo, em contraste, em processos de difração, a autonomia dos discursos e dos lugares enunciativos é mantida, ao mesmo tempo que se valorizam as ocorrências de superposição e interferência em face de determinados obstáculos e opositores. Nesse processo, os efeitos importam mais do que as preocupações com origem e pureza: “a difração é uma cartografia da interferência não da réplica, do reflexo ou da reprodução. Um modelo difratário não indica onde aparecem as diferenças, mas onde aparecem os efeitos da diferença” (HARAWAY, 1999, p. 126).

Dessa forma, diferentemente da posição do porta-voz, o assessor desempenha aí um papel coadjuvante, como suporte para o protagonismo dos sujeitos locais. Como ressalta Ramos (2007), o assessor é uma posição temporária num percurso que vai do engajamento ao desprendimento: “agora, nossa contribuição antropológica tem sido reduzida ao que julgo ser sua dimensão apropriada, qual seja como coadjuvante em um *script* que é criado pelos próprios sujeitos de pesquisa” (RAMOS, 2007, p. 113).

Considerações finais: conhecimentos situados e efeitos de lugar

As questões do início deste artigo parecem prever, em suas próprias formulações, um considerável descompasso entre as “verdades operacionais” e o “discurso normativo” sobre o exercício da disciplina antropológica, este supondo a externalidade do olhar antropológico em suas práticas de investigação. No entanto, este texto procurou examinar a práxis do ofício antropológico em conjunturas e experiências contemporâneas, em que a posição externa do observador se vê constantemente interrogada.

É nesse sentido que as reflexões esboçadas aqui apontam para um horizonte epistemológico e metodológico, em que as costumeiras práticas representacionais da antropologia se veem contestadas. Desde a crítica pós-moderna, há análises que problematizam os formatos visuais de tais práticas a partir da associação entre visão, escrita e poder (CLIFFORD, 1989). Os cenários pós-coloniais que inspiravam essa crítica não apenas possibilitaram, contudo, a apreciação da etnografia como *gênero de escrita*, mas também operaram profundas transformações nas condições de produção do trabalho de campo (GUPTA; FERGUSON, 1997), resultando em novas formas de inserção e produção do conhecimento antropológico.

O presente ensaio argumenta que as novas formas de engajamento etnográfico que associam pesquisa, assessoria e consultoria deslocam os termos do tradicional método da observação participante. A participação a que nos referimos pressupõe uma “descrição circunstanciada de eventos e pessoas” (OLIVEIRA, 2009, p. 5) e além: no sentido de um olhar *situado*, em que o discurso do antropólogo é realizado sempre a partir de *condições de produção* específicas associadas aos *efeitos das relações de lugar*. Essa abordagem nos remete tanto ao contexto mais imediato da enunciação – qual seja a situação etnográfica – quanto ao espaço social que estrutura as relações interdiscursivas. É nesse sentido que o conceito bourdiano de *campo* torna-se pertinente, pois permite destacar que as posições no espaço social configuram *lugares enunciativos* a partir dos quais certos constrangimentos e potencialidades se inscrevem nos discursos.

Trata-se de atentar para os efeitos que derivam do fato de que os laudos, estudos e relatórios enquanto modalidades de discurso antropológico são textos produzidos e apropriados num movimento de correlações de força. Se colocamos no nosso horizonte reflexivo esse conjunto de relações, esboçamos

tentativas de nos tornarmos responsivos com relação àquilo que aprendemos a ver a partir do lugar em que nos situamos, social e cognitivamente, nas experiências e nas interações que desenvolvemos com nossos sujeitos de pesquisa.

Argumentamos, pois, que a participação do antropólogo nesses engajamentos promove a destituição das autorrepresentações de distanciamento inscritas numa “política de representação”, que põe porta-vozes e representantes, ao mesmo tempo que desautoriza os representados (LATOURET, 2004), pois o ventríloquo só pode sê-lo como um observador destemido e “epistemologicamente desinteressado” (HARAWAY, 1999, p. 138), aquele que produz uma espécie de “olhar conquistador feito a partir de lugar algum. Esse olhar que, miticamente, inscreve todos os corpos marcados, que faz com que a categoria não marcada possa reivindicar ver sem ser visto, representar ao mesmo tempo que escapa à representação” (HARAWAY, 1997, p. 57 – tradução livre).

Como exposto, é possível discutir que a inserção da prática etnográfica em contextos de conflito coloca sérias dificuldades à postura do “espectador destemido”, em sua prática de “observação participante”. As dificuldades e desafios se referem, então, ao propósito de produzir “não tanto efeitos de distanciamento, mas de conexão, de encarnação e de responsabilidade” (HARAWAY, 1999, p. 122).

Conclusivamente, as transformações que analisamos conduzem a dois pontos centrais, que devem ser objeto de discussões posteriores: por um lado, a regulação do conhecimento antropológico produzido (código de posturas e ética, comitês, medidas relativas à profissionalização do ofício) e, por outro, a capacidade do conhecimento antropológico para produzir interferências, ressonâncias e outros efeitos no tocante aos processos sociais e políticos correntes.

REFERÊNCIAS

- ACSERALD, H. Sustentabilidade e território nas ciências sociais. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 7., 1997, Recife. *Anais...* Recife: Anpur, 1997. v. 3, p. 1910–1934.
- BASTIN, R.; MORRIS, B. Introduction – Forum Expert knowledge: first world peoples, consultancy and anthropology. *Social Analysis*, v. 47, n. 1, p. 77–83, 2003.
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 45–81.
- _____. Espaço social e poder simbólico. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 149–168.
- _____. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: *Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 107–132.
- CASTELFRANCHI, Y. Homo scientiae oeconomicus – anatomia e fisiologia da ciência contemporânea. In: _____. *As serpentes e o bastão: tecnociência, neoliberalismo e inexorabilidade*. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) – IFCH, Unicamp, Campinas, 2008.
- CLIFFORD, J. Introduction – Partial truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1989. p. 1–26.
- DALY, R. Anthropological consultancy and the crisis of globalization. *Social Analysis*, v. 47, n. 1, p. 124–128, 2003.
- FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FUKS, M. *Conflitos ambientais no Rio de Janeiro: ação e debate nas arenas públicas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- GONÇALVES, W. Terras de ocupação tradicional: aspectos práticos da perícia antropológica. In: SILVA, O. S. et al. (Ed.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora UFSC, 1994. p. 79–87.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Discipline and practice: the field as site, method and location in anthropology. In: *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1997. p. 1–46.
- HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In: MCDOWELL, L.; SHARP, J. (Ed.). *Space, gender, knowledge: feminist readings*. London, New York, Sydney, Auckland: Arnold, 1997. p. 53–72.

_____. Las promesas de los monstruos: uma política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, Madrid, v. 30, p. 121-163, 1999.

LA ROVERE, E. L. O planejamento do setor elétrico brasileiro: principais problemas. *Travessia: Revista do Migrante – As Migrações e as Barragens*, São Paulo, p. 12-17, 1990.

LACORTE, A. C.; BARBOSA, N. P. Contradições e limites dos métodos de avaliação de impactos em grandes projetos: uma contribuição para o debate. *Cadernos do Ippur/UFRJ*, n. 14, ano 9, p. 29-38, 1995.

LATOUR, B. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc, 2004.

LE VEN, M.; FARIA, E.; MOTTA, M. História oral de vida: o instante da entrevista. In: VON SIMSON, O. (Org.). *Os desafios contemporâneos da história oral*. Campinas: Unicamp – Centro de Memória ABHO, 1997. p. 213-222.

LEITE, I. B. Introdução: os laudos periciais – um novo cenário na prática antropológica. _____. (Ed.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/UFSC, ABA, 2005. p. 13-28.

LEITE, I. B.; FERNANDES, R. C. Fronteiras territoriais e questões teóricas: antropologia como marco. Quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas. *Boletim Informativo Nuer*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 7-14, 2006.

MAGALHÃES, S. B.; HERNANDEZ, F. M. Ciência, cientistas e democracia desfigurada: o caso de Belo Monte. In: ENCONTRO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E BARRAGENS, 3, 2010, Belém do Pará.

MIELNIK, O.; NEVES, C. Características da estrutura de produção de energia hidrelétrica no Brasil. In: PINGUELLI, L. R.; SIGAUD, L.; MIELNIK, O. *Impactos de grandes projetos hidrelétricos e nucleares: aspectos econômicos e tecnológicos, sociais e ambientais*. São Paulo: Marco Zero, 1988. p. 17-38.

MORRIS, B. Anthropology and the state: ties that bind. *Social Analysis*, v. 47, n. 1, p. 137-144, 2003.

OLIVEIRA, J. P. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. *Cadernos do Leme*, Campina Grande, v. 1, n. 1, p. 2-27, 2009.

OLIVEIRA, R. S. T. *Dividir em comum: práticas costumeiras de transmissão do patrimônio familiar no Médio Jequitinhonha – MG*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFMG, 2008.

PIMENTEL FILHO, G. O impacto ambiental das obras do setor elétrico: o reassentamento da população atingida da usina de Itaparica. *Revista Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 95-110, 1988.

PIMENTEL, G.; LIMA, S. H. P. N. A incorporação da dimensão ambiental no plano de longo prazo do setor elétrico aspectos estratégicos. *Revista Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 43–52, 1991.

RAMOS, A. R. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*, v. 5, n. 4, p. 452–457, 1990.

_____. Anthropology as political actor. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 4, n. 2, p. 172–189, 1999–2000.

_____. Advocacy rhymes with anthropology. *Social Analysis*, v. 47, n. 1, p. 110–115, 2003.

_____. Do engajamento ao desprendimento. *Campos – Revista de Antropologia Social*, v. 8, n. 1, p. 11–32, 2007.

RODITI, I. Dicionário Houaiss de Física. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

SANTOS, S. C.; NACKE, A. Povos indígenas e desenvolvimento hidrelétrico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 8, n. 3, p. 71–83, 1988.

SCHEPER-HUGHES, N. The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, v. 36, n. 3, p. 409–420, 1995.

SCHWADE, E. Nas terras Waimiri-Atroaris projeto de morte. *Travessia: Revista do Migrante – As Migrações e as Barragens*, São Paulo, CEM, 1990, p. 39–43.

SIGAUD, L. A política social do setor elétrico. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 55–71, 1989.

VIANNA, A. Estado e meio ambiente: a implantação de hidrelétricas e o Rima. *Revista Tempo e Presença*, n. 243, ano 11, p. 12–14, 1989.

VIOLA, E.; LEIS, H. R. A emergência e evolução do ambientalismo no Brasil. In: LEIS, H. R. (Org.). *O labirinto: ensaios sobre ambientalismo e globalização*. São Paulo: Gaia, 1996. p. 89–112.

ZHOURI, A. *Trees and people: an anthropology of British campaigners for the Brazilian Amazon*. 1998. Tese (Doutorado) – Essex University, 1998.

_____. Global-local Amazon politics: conflicting paradigms in the rainforest campaign. *Theory, Culture and Society*, v. 21, n. 2, p. 69–89, 2004.

_____. *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PAIVA, A. Uma sociologia do licenciamento ambiental: o caso das hidrelétricas em Minas Gerais. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. (Ed.). *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 89–116.

Tensões: tráfico de pessoas, prostituição e feminismos no Brasil

Adriana Piscitelli, pisci@uol.com.br

Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp

Apresentação

Nos últimos dez anos, venho enfrentando, como antropóloga e como feminista, os desafios envolvidos em pesquisar a indústria transnacional do sexo e o debate e as ações voltados a combater o tráfico internacional de pessoas. Trata-se de problemáticas que abrangem atividades situadas nas fronteiras da legalidade, como o trabalho sexual e a migração em situação irregular, as noções de crime e de direitos humanos e as disposições legais supranacionais e nacionais, que estão no centro de intensas disputas políticas. Para estudá-las, foi necessário posicionar-me numa arena permeada com tensões.

Como antropóloga, meus esforços se centraram no trabalho de mapear as noções e os pressupostos presentes nessa arena, considerando o modo como eles eram utilizados por diferentes grupos de interesse, e na análise do modo como noções de direito são criadas, apropriadas e transformadas no âmbito de relações diferenciadas de poder. Como feminista, levei a sério a tarefa de ouvir a voz das mulheres envolvidas, particularmente a daquelas que, no meu universo de pesquisa, eram recorrentemente ignoradas. Refiro-me às trabalhadoras sexuais. Nos embates

sobre essas problemáticas, as narrativas no que tange a direitos humanos que prevaleciam, ao subsumir as/os migrantes que deixavam o Brasil com o objetivo de trabalhar na indústria do sexo como sendo vítimas de tráfico internacional de pessoas, apagavam as ideias e aspirações dessas mulheres e ameaçavam seus projetos migratórios.

Os resultados desses estudos foram recebidos de maneira positiva no âmbito acadêmico e também no governamental. No entanto, comecei a enfrentar a hostilidade de algumas feministas. Minha primeira experiência com essas reações foi na metade da década de 2000, quando, ao apresentar, na Universidad de Buenos Aires, os resultados de uma longa etnografia nos circuitos de “turismo sexual” em Fortaleza, fui acusada, por uma feminista argentina, de ser “leviana”. O motivo, segundo ela, era que eu não considerava as mulheres que se relacionavam com viajantes à procura de sexo como univocamente exploradas e sujeitas à violência por parte desses homens. Atribuí essa reação à longa e, praticamente, ininterrupta tradição abolicionista, que vitimiza as trabalhadoras sexuais,¹ hegemônica no feminismo argentino. Poucos meses depois, porém, no Brasil – que, na minha percepção, carecia dessa tradição –, uma feminista visitou-me na minha sala na Unicamp. Pediu-me um texto para o periódico que ela editava e, depois, me olhou fixamente, disse: “Não, melhor não, porque você escreverá algo em defesa da prostituição” e saiu da sala, sem me dar a oportunidade de responder.

Paralelamente, fui percebendo como, nos encontros com integrantes de organizações de prostitutas no país, de maneira cada vez mais intensa, “as feministas” iam se tornando alvo de críticas acirradas. “Elas” eram, quase que automaticamente, tidas como adversárias na luta pelo reconhecimento da prostituição

1 Para uma discussão sobre abolicionismo, ver mais adiante, páginas 18 a 20.

como trabalho e como corresponsáveis pela frequente confusão entre deslocamentos para a realização do trabalho sexual e do tráfico de pessoas – uma fusão conceitual que tem sérias consequências, pois alimenta políticas antitráfico, cujos efeitos envolvem a repressão à prostituição, cerceando os direitos das trabalhadoras do sexo.

Narro essas experiências, porque elas suscitaram as inquietações que me conduziram a realizar a pesquisa na qual se baseia este texto,² sobre um dos principais pontos de tensão nos feminismos contemporâneos: o debate sobre prostituição e tráfico de pessoas. Neste artigo, analiso essas tensões, considerando as posições assumidas pelo feminismo no Brasil e o lugar que ele tem ocupado nas discussões e nas ações voltadas a essas problemáticas.

Realizo essa análise levando em conta as noções relacionadas à prostituição e ao tráfico de pessoas, presentes na história recente do feminismo brasileiro. Situo essas conceitualizações no âmbito das relações entre o Estado e o movimento feminista, numa perspectiva que considera as articulações entre Estado e sociedade civil, abarcando as configurações de ambos numa leitura

-
- 2 Este texto incorpora resultados da pesquisa *Tensões no feminismo contemporâneo*, desenvolvida no Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, com o apoio do CNPq, concluída em janeiro de 2011 e coordenada por mim, da qual participaram Iara Beleli, Andressa Passeti de Moura e Andréia Skackauskas Vaz de Mello. No estudo, foram realizadas 43 entrevistas, presencial e virtualmente, com feministas e agentes vinculados a diferentes instâncias do Estado, em Campinas, São Paulo, Brasília e no Rio de Janeiro. Também foram feitas observações em eventos feministas e governamentais. Agradeço às pessoas entrevistadas a disposição para contribuir para tal estudo; ao grupo de pesquisadoras as discussões, que proporcionaram muitas das ideias aqui presentes; a Alinne Tavares, Carolina Branco e Regina Facchini as suas generosas colaborações; e a Ana Fonseca, Adriana Vianna e ao José Miguel Nieto Olivar os comentários e sugestões bibliográficas.

transnacional. Refiro-me a uma abordagem que leva em conta a relevância de instâncias supranacionais na regulação da conduta dos Estados e a importância das redes de grupos ativistas, que, centrados em temas específicos, exercem pressão transnacional sobre estados nacionais e ativismos locais (SHARMA; GUPTA, 2006).

Baseada na pesquisa realizada, meu principal argumento é o de que, no Brasil, o cenário feminista é heterogêneo em relação aos posicionamentos sobre a prostituição. No país, o conjunto dos feminismos nacionais e locais não, necessariamente, referenda as abordagens neoabolicionistas nas discussões sobre prostituição e tráfico de pessoas, presentes em algumas linhas dos feminismos transnacionais. Contudo, no país, a configuração particular na qual as vozes abolicionistas estão inseridas, principalmente na sua relação com o Estado, vem tornando essas posições mais visíveis.

Na primeira parte do texto, comento diferentes perspectivas do debate feminista internacional sobre prostituição e tráfico de pessoas. Apresento, depois, as discussões presentes no Brasil, situando-as no marco da história recente do feminismo no país. Finalmente, considero o modo como algumas correntes se tornaram mais visíveis nesse debate, ao levar em conta a história do debate sobre tráfico de pessoas no país, as reivindicações e espaços de atuação do movimento feminista e as suas relações e articulações com o Estado, abarcando o modo como a transnacionalização afeta cada um desses aspectos.

Prostituição e tráfico de pessoas no debate feminista internacional

A prostituição, assim como o tráfico de mulheres, integra o leque clássico de preocupações do pensamento feminista. Em 1917, Emma Goldman (1977), anarquista e feminista, analisando o fundamento das narrativas sobre “tráfico de brancas” em Nova York, vinculava

a maciça presença de prostitutas estrangeiras na cidade ao também maciço ingresso de imigrantes. A autora registrava a diversidade nacional e racial dessas mulheres, problematizando a ideia de “brancas” (também as “negras” e “amarelas” seriam exploradas). No entanto, sua análise prestava atenção, sobretudo, às causas da prostituição, questionando a “cruzada contra a indecência” do período e a transformação da prostituição de imigrantes em tráfico de mulheres. A autora atribuía as causas da prostituição à exploração capitalista, ao trabalho mal pago, que conduzia milhares de jovens e mulheres a essa atividade, combinada com a inferioridade social das mulheres, que transcendia as classes sociais, incidindo em que elas fossem treinadas para serem, sobretudo, mercadorias sexuais (pagando com favores sexuais o direito à existência e a manutenção de sua posição social).

Nas formulações de Emma Goldman (1977), vender-se a um único ou a vários homens, dentro ou fora do matrimônio, era apenas uma questão de grau, em uma sociedade marcada por uma dupla moral sexual, que reprimia a sexualidade feminina. Essa ideia também estava presente nos escritos de Simone de Beauvoir (1974), que estabelecia relações entre a mulher casada e a prostituta no plano econômico, pois, para ambas, o ato sexual seria um serviço cuja duração depende do tipo de contrato. Nos escritos dessas autoras, assim como nos de feministas radicais da segunda onda, o interesse principal residia em mostrar que a prostituição era uma espécie de paradigma da condição social feminina. A figura da prostituta poria em relevo a sujeição da mulher e também o lugar fundamental do dinheiro, em um sistema social em que tal lugar é dissimulado no contrato de casamento (MILLET, 1971).

Apesar desses acordos, no debate travado no movimento feminista, a prostituição e, posteriormente, a pornografia têm operado à maneira de um divisor de águas, em perspectivas que divergem na forma como compreendem a sexualidade. Essas

visões foram atualizadas no marco da segunda onda do feminismo. E, durante a década de 1980, as disputas conformaram um debate conhecido como *a batalha do sexo* (*sex wars*), cujo efeito foi a criação de campos dicotômicos (RUBIN, 1984; FRIEDMAN; THORNE, 1984).

No âmbito dos debates sobre os significados e a função do sexo, a prostituta ocupou tanto o lugar da escrava sexual como o do agente mais subversivo dentro de uma ordem social sexista. Nas correntes que percebem a vinculação das mulheres ao sexo como sendo a raiz de sua opressão, a prostituição é vista como caso extremo do exercício abusivo do sexo, portanto aquela que oferece serviços sexuais é considerada, inerentemente, uma vítima de violência, um objeto sexual, um ser passivo e carente de poder (BARRY, 1997). Outras perspectivas consideram a vinculação das mulheres ao sexo a fonte de seu maior poder. Assim, a prostituta seria um símbolo da autonomia sexual das mulheres e, como tal, uma ameaça potencial ao controle patriarcal sobre a sexualidade das mulheres. De acordo com autoras que trabalham com essa discussão, umas e outras imagens da prostituta são tipos ideais que povoam a retórica feminista, já que a realidade do sexo comercial é infinitamente mais variada.

A figura da prostituta como trabalhadora sexual, reivindicando direitos análogos aos de outros trabalhadores no setor de serviços, começou a surgir na década de 1970, como efeito dos movimentos organizados de prostitutas. Ao longo da década de 1980, os grupos de trabalhadoras/es do sexo se difundiram por diversas partes do mundo (CHAPKIS, 1997; KEMPADOO, 1988; MCCLINTOCK, 1993). Nesse processo, certos setores do feminismo aproximaram-se desses movimentos, apoiando as ideias que deles surgiam. Contudo, a redefinição da prostituição como trabalho tem sofrido intensa oposição.

As correntes contrárias a essa ideia levantam dois argumentos principais. Um deles é o de que, como a prostituição seria, em

qualquer circunstância, uma violência, a noção de consentimento, no contexto da prostituição, carece de sentido. A prostituição só poderia ser definida como escravidão, jamais podendo ser entendida como trabalho. O segundo argumento recusa o estatuto de trabalho à prostituição, porque considera que o pagamento às prostitutas serve para ocultar o abuso sexual, transformando-o, aparentemente, em trabalho. A ideia é que a sexualidade não pode ser separada da pessoa da prostituta: vender a sexualidade envolveria vender uma parte fundamental do *self*.

Nessa linha, Carol Pateman (1988) argumenta que o que singulariza o intercâmbio sexual comercial, tornando-o singularmente abusivo, não é o uso do corpo humano, mas o uso sexual particular do corpo de uma mulher. A prostituição teria efeitos nefastos, porque a conexão integral entre sexualidade e senso de *self* requereria que, para proteger-se, a prostituta se distanciasse emocionalmente de seu uso sexual. No processo, os sentimentos conectados à sexualidade e à vida emocional seriam destruídos. Nessas leituras, a prostituição conduz a um autoestranhamento, na medida em que a mulher desenvolveria uma relação instrumental no que tange ao seu sexo e, portanto, a si própria, dividindo-se em sujeito e objeto.

As defensoras da ideia de prostituição como trabalho sustentam que o processo de alienação não se restringe a labor sexual. De acordo com CHAPKIS (1977), segundo Marx (?), a alienação é uma dinâmica fundamental em todo trabalho produtivo no marco do capitalismo. Elas argumentam que o processo de separação das emoções não é uma característica exclusiva do trabalho sexual. Autoras que analisam diferentes modalidades de trabalho “emocional”, tomando como referência as atividades de aeromoças, psicoterapeutas e enfermeiras e comparando suas experiências com as de trabalhadoras do sexo, chegam à conclusão de que todos esses trabalhos exigem criar e conter emoção. Quando

o sexo e a emoção são despidos de suas supostas relações naturais e unívocas com a natureza e o *self* não se chega, automaticamente, à conclusão de que sua alienação e sua mercantilização são, necessariamente, destrutivas (CHAPKIS, 1997). Nas ocasiões em que há danos, estes são atribuídos não ao trabalho sexual em si, mas às condições de trabalho, particularmente nos casos em que as trabalhadoras não controlam quando, como e com quem utilizam seus recursos emocionais.

Os novos olhares feministas com relação ao trabalho sexual estão afinados com essa última posição. Nessas abordagens, o sexo é considerado não um campo fixo de posições de gênero e poder, mas um terreno de disputa. Reconhece-se a existência de uma ordem sexista, mas não se considera que seja absolutamente determinante. De acordo com essas abordagens, a prostituição, tal como outras formas de mercantilização e consumo, deveria ser considerada como extrapolando a ideia de confirmação da dominação masculina. Por esse motivo, tais linhas têm que a posição da prostituta não pode ser reduzida à de um objeto passivo utilizado na prática sexual masculina; a prostituição pode ser um espaço no qual se faz um uso ativo da ordem sexual existente.

Essa produção desafia o estigma vinculado à prostituição, afirmando a validade do trabalho sexual como intercâmbio de serviços específicos por dinheiro. Ele deveria gozar respeito análogo ao concedido a outras ocupações do setor de serviços (PHETERSON, 1986; MCCLINTOCK 1993; KEMPADOO, 1998). Além disso, ela presta atenção particular ao posicionamento das trabalhadoras do sexo dos países do terceiro mundo no mercado transnacional do sexo em um mundo globalizado. Essa perspectiva considera o racismo presente nas estruturas e desejos que organizam indústrias locais específicas e o imperialismo cultural evidente nos discursos internacionais sobre prostituição, incluindo aqui certas abordagens feministas.

Essas posições diferenciadas em relação à prostituição como trabalho foram desenvolvidas no cenário de um debate estimulado pela reativação do interesse pelo tráfico internacional de mulheres. Essa discussão foi impulsionada, sobretudo, pela pressão de feministas preocupadas com os impactos sociais da reconstrução e do desenvolvimento do Sudeste Asiático após a Guerra do Vietnã e com a permanência contínua das tropas militares norte-americanas na região (ENLOE, 1990). Nessas campanhas, atacou-se, com força, a prostituição voltada para os militares, para o turismo sexual, para as noivas arranjadas por correspondência, para os casamentos forçados e para as coerções e a violência no deslocamento e no emprego de mulheres de áreas pobres em lugares “ricos”, utilizadas para trabalhar no lazer e na indústria do sexo (KEMPADOO, 2005). Nas décadas seguintes, alguns grupos, também feministas, passaram a chamar a atenção para o fato de que o comércio global do sexo é um espaço, mas não o único, no qual há vítimas do tráfico de pessoas. De outro lado, nem todos os trabalhos na prostituição eram trabalhos forçados, no sentido a ele concedido pelas legislações internacionais e, portanto, passível de ser considerado tráfico.³

As linhas divergentes em termos da percepção da prostituição e da sua vinculação com o tráfico de mulheres foram relevantes na formulação da mais importante disposição legal supranacional recente relativa ao tema: o Protocolo de Supressão, Prevenção e

3 Essa linha de pensamento foi reforçada pelas recomendações do Informe Especial sobre Violência Contra as Mulheres para as Nações Unidas que, em 1996, aconselhava separar o processo de recrutamento e transporte sob coerção do comércio do sexo (CHEW, 2005). Isso significava considerar que o deslocamento através das fronteiras para trabalhar na prostituição não era, sempre e necessariamente, forçado e requeria, também, pensar que o tráfico de pessoas podia envolver qualquer tipo de trabalho forçado. Esses grupos pressionaram pela ampliação da conceitualização do tráfico de pessoas.

Punição ao Tráfico de Pessoas, especialmente de Mulheres e Crianças, o Protocolo de Palermo. As feministas participaram das negociações que permearam a elaboração dessa disposição legal organizando-se em campos com pontos de vista diferentes, às vezes opostos.

De acordo com as análises de participantes do processo de elaboração do protocolo, um desses campos deu voz às abordagens “abolicionistas” (DOEZEMA, 1998). Essas perspectivas afirmam que a prostituição reduz as mulheres a objetos comercializáveis, portanto é, sempre e necessariamente, degradante e danosa para as mulheres. Tais posições não reconhecem uma distinção entre prostituição forçada e por livre escolha e sustentam que, tolerando, regulando ou legalizando a prostituição, os Estados permitem a violação dos direitos humanos. Assim, as medidas para erradicar a indústria do sexo são consideradas ações contra o tráfico e vice-versa (BARRY, 1997).

Outras abordagens feministas se alinharam às entidades que apoiam os direitos das/os trabalhadoras/es sexuais. Essas perspectivas rejeitam a ideia de que a prostituição é inerentemente degradante e, considerando-a uma forma de serviços, de trabalho, traçam nítidas distinções entre a prostituição voluntária exercida por adultos, a prostituição forçada e a infantil. A ideia central é a de que o tráfico de pessoas não se vincula, de maneira automática, à indústria do sexo. No entanto, o tráfico de pessoas no âmbito da indústria do sexo é favorecido pela falta de proteção dos/as trabalhadoras/es nesse setor de atividade. Nessas perspectivas, considera-se que quem trafica se beneficie da ilegalidade da migração e do trabalho sexual. Essa dupla ilegalidade é a fonte do poder e do controle que exercem sobre os/as migrantes. Nesses casos, as leis que impossibilitam a migração e o trabalho sexual legais constituem os principais obstáculos para os/as migrantes que se inserem na indústria do sexo no exterior. Tais abordagens defenderam que força e engano eram centrais na definição de tráfico. Essas duas linhas de

debate possibilitam situar as posições de feminismo brasileiro no quadro da discussão feminista transnacional.

Quais são os ecos dessas discussões nos feminismos brasileiros? Para percebê-los, é importante estabelecer a disseminação dessas ideias no âmbito dos “momentos” desse movimento no país.

Prostituição no feminismo brasileiro

Quando, no mundo anglo-saxão, as feministas se defrontavam nas “guerras do sexo” assumindo posições antagônicas no debate sobre pornografia e à prostituição, a organização dos grupos feministas no Brasil girava em torno de outras questões (PISCITELLI, 2008). Levando em conta depoimentos de diversas ativistas, durante as décadas de 1970 e 1980, a prostituição não parece ter integrado o leque das principais inquietações no movimento. Esse momento, identificado por várias autoras como uma “segunda onda” do movimento no país,⁴ é vinculado à oposição ao regime militar, às lutas pela democratização e pela anistia e também às “lutas específicas”, que eram diversificadas. As feministas se organizavam na luta contra a dominação masculina, contra a violência contra as mulheres e também para afirmar o direito ao prazer (PEDRO, 2006; PINTO, 2003; MATOS, 2009; CORRÊA, 1984; SHUMAHAR, 1993).

Segundo autoras que estudam a história do feminismo no Brasil, a circulação de ideias por meio das fronteiras e a articulação internacional entre feministas têm estado presentes nas diferentes “ondas”. Na “segunda onda”, de acordo com a narrativa de Albertina Costa analisada por Joana Maria Pedro (2006), duas vertentes influenciaram a formação do feminismo no Brasil, uma

4 O primeiro desses momentos remete, no século XIX, à luta pela abolição da escravidão, conjuntamente com propostas de educação e emancipação da mulher (TELES, 1993), e, depois, nas primeiras décadas do século XX, à luta pelo voto feminino.

vinda da França e a outra, dos Estados Unidos, mais voltada para a transformação pessoal e cultural. A influência do movimento feminista que se desenvolvia nos Estados Unidos conduziu à tradução de livros que tratavam de temas como sexualidade, contracepção e aborto e à organização de grupos de reflexão sobre o corpo, a sexualidade e a reprodução, a saúde e os estereótipos na educação. Alguns grupos se organizaram em torno da luta contra a violência às mulheres (GOLDBERG, 1982; SORJ; MONTERO, 1984) e, paralelamente, por meio de articulações interclasses, com organizações femininas de bairro, formulavam-se reivindicações por acesso à infraestrutura urbana básica e às creches (RAGO, 2003; PEDRO, 2006; SARTI, 2001; MORAES, 1996; TELES, 1993).

Sônia Corrêa e José Miguel Nieto Olivar (2010) afirmam que, nessas décadas, a prostituição provocava curiosidade intelectual, e era frequente que algumas feministas considerassem de maneira equivalente a prostituição ao casamento, como uma estratégia de analisar, de maneira crítica, as relações de gênero tradicionais. Setores do movimento feminista e do movimento de mulheres que tinham conexões orgânicas com partidos de esquerda ou vinculações com igrejas progressistas consideravam, porém, a prostituição a culminação da exploração capitalista do corpo feminino.

As narrativas de feministas ativas nesse período, de prostitutas e de material documental aventam que, embora não constituísse um dos grandes temas do feminismo, a prostituição gerava algum grau de interesse. As discussões sobre o tema deram lugar a novas percepções sobre a sexualidade e também deram lugar a ambivalências. O depoimento de uma feminista – na época, ativista em São Paulo – destaca o aspecto inovador, em termos de sexualidade, presente nas reflexões sobre prostituição naquele momento:⁵

5 Entrevista realizada em Campinas, em 2010.

No fim dos anos 70, o elo fundamental no feminismo era a questão da ditadura, da anistia, do trabalho, aquelas questões de mais consenso, a sexualidade estava meio submersa. Mas você percebe o interesse, no primeiro concurso da Fundação Carlos Chagas [...] ⁶ Cida Adair, do *Nós Mulheres*, propôs a realização de um filme, uma pesquisa que redundou num documentário, *Mulheres da Boca*.⁷ Acho incrível a abordagem desse filme, não há uma dupla moral, a puta e a outra. Não tem essa coisa da sexualidade da prostituta necessariamente como desgraçada. Aquelas *Mulheres da Boca* tinham uma coisa de autonomia, de domínio do corpo, de gozar. É o que lembro como mais revolucionário. Outra figura inestimável era a Ruth Escobar, o espaço do teatro Ruth Escobar era um espaço de transgressão, e uma das mesas da Ruth foi sobre prostituição. Lembro também de uma passeata extraordinária, nós todas fomos e dizíamos “Somos todas prostitutas!”. Tudo isso é antes de 80, era um estado de espírito, definitivamente libertário, criativo, inventivo, depois já vem a institucionalização.

Esse espírito é registrado também por Gabriela Leite, fundadora da primeira organização de prostitutas no Brasil e da Rede Nacional de Prostitutas, no fim da década de 1980.⁸ Segundo ela, “a sociedade mudou, e isso se reflete nos movimentos, que estão muito mais conservadores do que na década de 90, sendo que, então, já eram mais conservadores que na década de 70”. De acordo com Gabriela, os primeiros contatos que teve com as

6 Primeiro Concurso de Dotações de Pesquisa sobre Mulheres, 1978.

7 Filme *Mulheres da Boca*, de Cida Aidar e Inês Castilho, de 1981. Outros filmes de feministas sobre o tema, nesse período, foram *Beijo na Boca*, dirigido por Jacira Melo, São Paulo, em 1987, e, na década de 1990, *Amores de Rua*, curta-metragem dirigido por Eunice Gutman, Rio de Janeiro, em 1994.

8 Entrevista realizada no Rio de Janeiro, em 2010.

feministas, durante a década de 1980, redundando em entrevistas para jornais feministas e na realização de filmes, foram positivos. Em seus relatos, o quadro foi se alterando ao longo do tempo, expressando-se, a partir da década de 1990, ora numa rejeição aberta, por parte de feministas que se negavam a ouvir a voz das prostitutas, ora numa relação ambivalente, em que feministas com importante atuação no cenário nacional afirmavam que a prostituição era uma exploração contra a mulher. Ao mesmo tempo, essas feministas percebiam posições como as de Gabriela Leite, que afirma o exercício da prostituição como escolha e como direito, como inquietante, pois era a expressão de um conceito caro ao feminismo: a autonomia.

A dificuldade diante da temática nesse período é descrita por uma feminista que foi ativista em Belo Horizonte no fim da década de 1970 e nos primeiros anos da década de 1980, participando de um grupo de autorreflexão a partir do qual se criou um SOS voltado para mulheres que sofriam violência doméstica.⁹ Seu contato com integrantes do movimento de prostitutas teve lugar mais tarde, já no Rio, de maneira impactante.

Lembro que a nossa visão da prostituição era a visão feminista, aquela ideia de que era a opressão das mulheres levada às últimas consequências, a mercantilização do corpo feminino, da sexualidade feminina, que está na vida de todas nós, mas, ali, chega ao ponto extremo [...]. Lembro que fiquei muito surpresa quando, já no Rio, fui a uma reunião no Iser, e estava a Gabriela [Leite]. Eu fiquei chocadíssima, porque Gabriela polemizou com a Igreja e [com] as feministas, quando ela disse não ver nenhuma diferença em você trabalhar da cintura para cima ou da cintura para baixo. E vejo que isso não está resolvido até hoje [...]. É interessante, porque, no

9 Entrevista realizada no Rio de Janeiro, em 2010.

Brasil, quem traz as prostitutas para o debate na verdade são menos as feministas que a Igreja, nas suas vertentes.

De acordo com as entrevistadas, as leituras ambivalentes e negativas sobre a prostituição se ampliam a partir do fim da década de 1990. Compreender essa expansão requer considerar as reconfigurações do movimento feminista no Brasil, que, a partir da redemocratização do país, em 1985, envolvem articulações com o Estado e sua inserção em organizações não governamentais que se disseminavam pelo Brasil. Essas ONGs, coordenadas em parte pelas militantes do movimento das décadas de 1970 e 1980, obtiveram significativo apoio financeiro das grandes agências multilaterais, particularmente na década de 1990 (SHUMAHER, 1993; PINTO, 2006).

Segundo diversas autoras, as décadas de 1980 e 1990 remetem a um terceiro momento do feminismo no Brasil, uma fase de intensas discussões sobre os processos de institucionalização no que se refere à inserção do feminismo no Estado e em ONGs.¹⁰ Considera-se tal momento como sendo caracterizado pela “profissionalização do movimento”, em um processo marcado pelas tentativas de reforma das instituições democráticas. Esse processo abrange a inserção do feminismo no âmbito governamental e suscitou questões em relação à

10 Nela, também se destacam as novas articulações dos movimentos de mulheres aglutinadas em torno das diferenças entre elas (PINTO, 2003; MATOS, 2009; IRACI, 2005). Autoras que tratam da história do feminismo no Brasil afirmam que, na reorganização que teve lugar nessas décadas, mulheres que não se identificaram com o movimento devido às suas realidades diferenciadas, principalmente mulheres pobres (SARTI, 2004), negras, cujas reivindicações, nos fins da década de 1970, eram ignoradas e até apagadas dos documentos dos Encontros da Mulher (GONÇALVES, 1982), e lésbicas (GOLDBERG, 1982), partiram para diferentes movimentos sociais, como o movimento negro (CARNEIRO, 1985) e o movimento homossexual (FACCHINI, 2005).

autonomia do movimento e aos perigos presentes na apropriação do discurso feminista pelas entidades oficiais (SHUMAHHER, 1993). A força adquirida pelas ONGs feministas suscitou outras questões.

Sonia Alvarez (2009) chama a atenção para as características, compartilhadas na América Latina, do fenômeno da *onguização*. De acordo com a autora, esse fenômeno teve como efeito um aumento nos números de organizações feministas, estruturadas formalmente, com funcionários remunerados, profissionais e com o apoio financeiro do governo, de agências multilaterais e bilaterais e de doadores estrangeiros. Na leitura dessa autora, além disso, esse processo envolveu a promoção e a aprovação oficial, por parte do neoliberalismo nacional e global, de formas organizacionais particulares e de certas práticas entre as organizações feministas e outros setores da sociedade civil. No entanto, de acordo com Alvarez, a *onguização* não é percebida como inteiramente negativa, pois essas organizações tiveram um importante papel ao articular campos feministas heterogêneos e em expansão nas décadas de 1990 e 2000, produzindo conhecimento e disseminando discursos feministas.

Nesse contexto, difundem-se leituras sobre a prostituição que envolvem uma apreciação consensualmente negativa quando é vinculada ao turismo sexual e ao tráfico internacional de pessoas com fins de exploração sexual. A relação entre mulatas brasileiras, prostituição e turismo está presente nos escritos da feminista negra Lélia Gonzalez (1982), já no início da década de 1980. A leitura dessa relação como turismo sexual e sua vinculação com o tráfico internacional de pessoas são, porém, realizadas mais tarde, nas formulações de organizações não governamentais articuladas com o feminismo transnacional, atentas às mulheres de cidades do Nordeste, tidas como alvo do turismo sexual (COLETIVO MULHER VIDA, 1996; CHAME, 1998). Contudo, tais leituras, assim como as percepções negativas quanto

à prostituição, intensificam-se a partir da virada do século, no âmbito da ampliação das articulações feministas transnacionais.

A década de 2000, que, segundo algumas autoras, corresponde a uma “quarta onda” feminista, é caracterizada pelo trabalho em arenas paralelas de atuação, na sociedade civil e nas fronteiras entre a sociedade civil e o Estado. De acordo com Matos (2009), esse momento está marcado pela institucionalização das demandas das mulheres e do feminismo, por intermédio da elaboração, implantação e monitoramento e controle de políticas para as mulheres com diversos recortes, assim como pela busca de poder político, inclusive o parlamentar. Essa busca de poder se expressaria na criação de mecanismos e órgãos de coordenação e gestão das políticas nos âmbitos federal, estadual e municipal e na criação de fóruns e redes feministas sob a influência da agenda internacional das mulheres. Finalmente, um dos pontos mais relevantes seria a criação de um outro marco para a atuação do feminismo numa perspectiva transnacional.

Algumas dessas particularidades são analisadas por Sonia Alvarez (2009). Segundo a autora, esse período teria sido palco do surgimento de forças sociais contra-hegemônicas, os movimentos de solidariedade e de justiça global, que se articularam na oposição radical ao regime neoliberal. Essa reação suscitou movimentos de resistência com práticas inovadoras e dinâmicas, que envolveram um amplo leque de atores fora do Estado, processos organizacionais nacionais, regionais e globais e redes como o *Fórum Social Mundial* e a *Marcha Mundial das Mulheres contra a Violência e a Pobreza*. Ainda de acordo com ela, novas formas de feminismo popular permitiram que mulheres ignoradas no movimento transformassem sua posição nele mediante a vinculação com lutas nacionais e globais contra todas as espécies de desigualdade e a favor de justiça social, sexual e racial. Esses

diversos feminismos, conjuntamente com o protagonizado por mulheres jovens, que, pela primeira vez, se apresentam como “feministas jovens”, isto é, com uma agenda diferenciada em relação às das gerações anteriores (PAPA; SOUZA, 2009), teriam produzido correntes efervescentes no movimento.

Precisamente, as jovens feministas têm impulsionado uma das ações mais recentes do movimento, a *Marcha das Vadias* (*slut walk*), que, fortemente mediada pela *web*, se organiza em torno da luta contra a violência sexista. Trata-se de ações que estão conquistando seu lugar em vários países,¹¹ organizadas por coletivos descentralizados e autônomos, à maneira de coalizões entre pessoas – e não agrupações –, embora nessas ações participem pessoas integradas a grupos e articulações feministas. No Brasil, foram realizadas duas marchas, em 2011 e em 2012, em diversas cidades brasileiras, adquirindo características específicas em cada um dos lugares. Em algumas cidades do Estado de São Paulo, de acordo com participantes/organizadoras, o perfil das/os participantes dessa marcha é o de pessoas na faixa, sobretudo, dos vinte e trinta anos, incluindo alguns homens, héteros e homossexuais, com significativa presença de pessoas que têm estudos superiores. E delas têm participado, individualmente, integrantes de uma diversidade de agrupações, inclusive coletivos virtuais, como o de *blogueiras feministas*.

11 De acordo com uma organizadora/participante dessa marcha, as marchas brasileiras têm relação com as que aconteceram no mundo, mas com suas peculiaridades: “Veja, por exemplo, o que aconteceu em Portugal. Quando a marcha aconteceu por lá, foi imediatamente noticiada na mídia como uma marcha de brasileiras (pois estas são as “vagabundas” por lá), sendo totalmente ressemantizada no contexto português e perdendo a ligação com a número 1, digamos, que aconteceu no Canadá e em outras partes do mundo. Em Portugal, a marcha, de instrumento contra a violência de gênero, virou a própria violência de gênero com marcas de nacionalidade”. Entrevista realizada virtualmente, em 2012.

Esse é o contexto no qual, no Brasil, se intensificam a visibilidade de leituras feministas negativas sobre a prostituição e as vinculações entre prostituição e tráfico de mulheres.

Articulações: tráfico de pessoas e feminismos

No que tange à sociedade civil organizada, na virada do milênio, no Brasil, a articulação contra o tráfico de pessoas esteve associada, sobretudo, à pressão dos movimentos de apoio aos direitos das crianças, e não aos das mulheres¹² (PISCITELLI, 2008). Na década de 2000, o movimento contra o tráfico de pessoas cresceu com o apoio financeiro e técnico das agências multilaterais supranacionais ao governo e às organizações não governamentais, em um processo que, inserindo-se na noção de regime transnacional de direitos humanos (SHARMA; GUPTA, 2006),¹³ desembocou na elaboração, em 2005 e 2006, da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas. Tal processo, com a participação da Secretaria Especial de Políticas Públicas para as Mulheres, incluiu uma ampla consulta à sociedade (Ministério da Justiça, 2007), que, de acordo com integrantes de organizações de prostitutas, parece lhes ter concedido pouco espaço.

No país, diversos grupos organizados de prostitutas, com posições divergentes em relação à discussão sobre regulamentação/

12 Em 2000, teve início a Pesquisa Nacional sobre o Tráfico de Mulheres, Crianças e Adolescentes, para fins de exploração sexual comercial (Pestraf), apoiada por fundos internacionais, que, apesar dos seus problemas metodológicos, se tornou um marco nas articulações contra o tráfico de pessoas no Brasil. A coordenação nacional e a articulação institucional governamental estiveram vinculadas a instâncias de defesa dos direitos de crianças e adolescentes. A pesquisa foi difundida nacionalmente em 2002, com o propósito político de chamar a atenção para o debate público sobre o tema.

13 Segundo esses autores, trata-se de uma maquinaria transnacional de vigilância e regulação que envolve ativistas, tribunais, organizações de direitos humanos, comissões da verdade, testemunhas e cortes.

legalização da atividade (OLIVAR, 2010),¹⁴ estão integrados em redes, a Rede Nacional de Prostitutas¹⁵ e a Federação Nacional das Trabalhadoras do Sexo. Paralelamente, algumas prostitutas estão vinculadas à *Pastoral da Mulher Marginalizada*.¹⁶ No seio desta, nasceu o *Grupo Mulher, Ética e Liberdade*, GMEL,¹⁷ como proposta de uma organização social contra a regulamentação da prostituição (Grupo Mulher, Ética e Liberdade, s/d). Atualmente, o grupo é formado por prostitutas ou ex-prostitutas espalhadas pelo país.

Segundo integrantes das duas redes, elas não foram chamadas para a consulta prévia à formulação da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas¹⁸ (PISCITELLI, 2008; 2010). Nesses anos, nas (poucas) ocasiões em que representantes dessas organizações participaram dos grandes debates públicos, as intervenções provocaram tensões.¹⁹ O motivo é que parte delas percebia a discussão sobre o tráfico de pessoas como mais uma maneira, referendada pela opinião pública, de combater a prostituição. Nesse sentido, o fato de algumas organizações de prostitutas se inserirem no movimento de combate ao

14 Para um panorama de algumas dessas divergências, ver Secretaria Especial de Políticas Públicas para as Mulheres (2008).

15 De acordo com a informação apresentada no site do Grupo Davida, criado em 1992, a Rede Brasileira de Prostitutas se organizou a partir do 1º. Encontro Nacional de Prostitutas, em 1987 (<http://www.davida.org.br/>).

16 A *Pastoral da Mulher Marginalizada*, cuja sede nacional se encontra na capital paulista, realiza trabalhos com mulheres consideradas pela organização como “em situação de prostituição”.

17 O grupo surgiu no 11º. Encontro da Pastoral da Mulher Marginalizada, em 2005.

18 Comunicação pessoal de representantes das duas redes em 2007.

19 Um exemplo é oferecido pelas reações suscitadas em torno das intervenções de integrantes de uma organização de prostitutas no Seminário Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, realizado em Brasília, em outubro de 2007, e organizado e apoiado pelo UN.GIFT, Ministério das Relações Exteriores, Unifem, OIT e IOM, do qual participei.

tráfico, estimuladas pelo apoio de agências transnacionais de financiamento, aparecia como um ponto de tensão entre as trabalhadoras do sexo (TAVARES, 2005).

No momento em que se elaborava a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, a harmonização entre as leis do Código Penal relativas ao tráfico de pessoas e o Protocolo de Palermo produzia ambiguidades. E, no âmbito da alteração das leis brasileiras concernentes ao tráfico de pessoas, em 2005, em virtude das quais o crime passou a abranger o tráfico interno, e não apenas o internacional, e “pessoas”, e não apenas mulheres, aqueles/as que exerciam a prostituição provocaram suspeitas que afetaram também as travestis, até então não incluídas na lei (TEIXEIRA, 2008). Assim, a presença de pessoas de outro estado em locais voltados para a prostituição passou a ser considerada indício potencial de tráfico (PISCITELLI, 2008).

Nas discussões recentes, a relevância da articulação entre o governo e as agências multilaterais supranacionais, particularmente o Escritório das Nações Unidas contra as Drogas e Crimes (UNODC), aparece mais diluída. A nítida força impulsionadora das entidades de apoio aos direitos da criança no debate também se diluiu, porque diferentes causas históricas na agenda dos direitos humanos no Brasil passaram a utilizar a linguagem do tráfico de pessoas (SPRANDEL; MANSUR, 2010). Finalmente, por meio da criação de comitês estaduais e municipais de enfrentamento a esse crime e da realização de inúmeros cursos de capacitação e de campanhas no país e no exterior, foi-se produzindo um processo de capilarização e de difusão que conduziu à incorporação da problemática por diversos setores da sociedade.

Ao longo desse processo, o tráfico de pessoas se tornou um tema de trabalho de importantes coalizões de mulheres

brasileiras.²⁰ Refiro-me às leituras realizadas nas linhas que, nas grandes articulações feministas nacionais e transnacionais, reagem aos efeitos da globalização sobre as mulheres, escolhendo como um dos alvos preferenciais a mercantilização do corpo. Vale, aqui, mencionar a *Marcha Mundial das Mulheres*, que nasceu em 2000, vinculando-se ao movimento antiglobalização e reagindo à ideia de que não há alternativa ao neoliberalismo (NOBRE; FARIA, 2003), como uma grande mobilização que reuniu mulheres do mundo todo em uma campanha contra a pobreza e a violência.²¹

Nesse contexto, são realizadas vinculações entre prostituição, exploração sexual e tráfico de mulheres. Reuniões das quais participei, *Feministas Jovens*, nos *Foritos*, em 2007 (PAPA; SOUZA, 2009), e *Marcha Mundial de Mulheres*, em 2010, oferecem exemplos da disseminação, entre feministas, dessas vinculações. Dessa ação da marcha, participaram em torno de 3.000 mulheres,

20 Ver na página da organização *Sempreviva* (<http://www.sof.org.br/>) Jornal da Marcha Mundial de Mulheres, Ação 2010, março, n. 2, Feministas de todo o Brasil presentes no I Encontro Nacional da AMB e Oficina 3 – Mercantilização do corpo das mulheres no contexto da globalização neoliberal: novas e velhas formas de exploração do corpo, exploração sexual e tráfico de mulheres. Disponível em: <www.institutobuzios.org.br/.../AMB_RELATORIO%20I%20ENCONTRO%20NACIONAL.pdf>. Acesso em 03 jan. 2011. AMB – *Articulação de Mulheres Brasileiras*, criada na metade da década de 2000, articulando organizações de mulheres de todos os estados brasileiros e, posteriormente dos fóruns estaduais de mulheres, vinculada a diferentes partidos políticos, e integrada em redes internacionais SUL-SUL.

21 Entre os princípios da marcha, que opera articulando ações locais, nacionais e internacionais, estão a organização das mulheres urbanas e rurais a partir da base e as alianças com movimentos sociais. No Brasil, a produção de material da *Marcha Mundial de Mulheres* está a cargo da ONG *Sempreviva Organização Feminista*, que integra sua Coordenação Executiva. Ver a página <<http://www.sof.org.br/marcha/?pagina=memo riaEncontroNacional>>.

com delegações de todos os estados do Brasil, excetuando-se a do Mato Grosso e algumas estrangeiras. O registro do painel Prostituição, realizado em 10 de março de 2010 ano, em Vinhedo, como parte da programação, dá uma ideia dessas associações e dos pressupostos presentes em posições contrárias à noção de prostituição como trabalho no Brasil.

O grupo chegou a reunir umas 35 mulheres. As mediadoras eram uma representante da Marcha de Mulheres do Ceará, uma mulher branca, aparentemente universitária, de uns vinte e poucos anos; uma ex-prostituta do GMEL, o grupo de prostitutas vinculadas à Pastoral da Mulher Marginalizada, uma mulher negra, de uns 50 anos, que parece ser de origem popular. Também estão presentes representantes da Sempreviva Organização Feminista (SOF), de São Paulo. Integrantes do Movimento de Mulheres Camponesas, de assentamentos de mulheres rurais, do movimento sindical, do movimento de metalúrgicos e do MST também participaram ativamente da atividade.

A ex-prostituta, em pé e no centro, inicia a atividade, falando do GMEL, difundindo material do grupo e explicando que o grupo surgiu de um encontro da Pastoral, no qual decidiram lutar pela não regulamentação. Hoje, o grupo está espalhado pelo Brasil, com exceção dos estados do Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Paraná. Ela explica que, na visão delas, a prostituição é a maior das violências contra as mulheres, que projetos como o de Gabeira facilitariam a vida dos exploradores, pois seriam descriminalizados, o que facilitaria o tráfico de mulheres, pois eles poderiam levar as mulheres para qualquer lugar. Afirma que o GMEL não é moralista. Aliás, elas estão cansadas de serem tidas como moralistas, porque acompanham a Igreja Católica, mas ela sabe do trauma psicológico que sofrem as prostitutas, que muitas precisam fazer isso para comprar leite, que a maioria é negra ou afrodescendente, o que, segundo ela, fala de pobreza.

A fala dessa mulher é impactante. Ela tem a autoridade da experiência de quem foi prostituta e está em contato com as prostitutas. As mulheres sentadas na roda concordam com ela. Em seguida, a representante da Pastoral da Mulher Marginalizada e a da SOF reforçam a fala da ex-prostituta. Elas afirmam que a prostituição é violência e não se regulamenta a violência, o que é necessário é fazer políticas públicas para melhorar a vida das mulheres. A prostituição, diz a representante da SOF, é uma das principais formas de opressão, inserida em um sistema mundial de prostituição. A regulamentação estimula a demanda e é mais uma engrenagem da violência contra mulheres. E dá exemplos de países que legalizaram a prostituição e não se livraram do tráfico de mulheres.

A representante do Ceará adiciona que a indústria do sexo é muito organizada. Falando a partir da realidade de Fortaleza, que não é possível olhar para ela de um ponto de vista liberal, que não leva em conta o racismo, que as meninas entram na prostituição ainda menores e, aos 25 anos, estão esgotadas. As pessoas na roda se incorporam à discussão, oferecendo exemplos cada vez mais terríveis. Uma participante observa que, em Parintins, na Amazônia, a prostituição é de meninas de 10/11 anos e que, aos 16/17, *já estão esgotadas. Isso acontece nos bares*, uma menina contou a ela que sua virgindade foi vendida aos 11 anos, por R\$ 200,00.

Outras vozes afirmam que é complicado que as mulheres feministas defendam a regulamentação, pois as feministas devem ser antcapitalistas e antimerkantistas e, na prostituição, o mais importante para cada uma, que é o corpo, se torna uma grande mercadoria. E se defendem das acusações de contradição, pois não seria contraditório defender a autonomia do corpo da mulher que aborta e afirmar que a prostituição é violência, pois quem se prostitui não tem opção, essas mulheres vivem abaixo do nível de pobreza.

Apenas uma voz se diferencia, uma mulher jovem diz que fará de advogada do diabo e pergunta se, por acaso, a

legalização não passa pela questão dos direitos trabalhistas. Pois os sindicatos se organizaram para ir ao encontro a seus direitos. Hoje em dia, uma prostituta não tem garantia de direitos, por exemplo, de aposentadoria. Mas as pessoas da roda não prestam maior atenção. Coloca-se *a moção de que a* marcha tenha uma posição contra a prostituição. Isso seria parcela de uma luta maior, que é a luta contra o capitalismo, e não há socialismo sem feminismo. As mulheres de base dos diferentes estados se entusiasmam com isso e afirmam, levantando a voz, que levarão essa moção para suas organizações e bairros (DIÁRIO DE CAMPO, 2010).

Vale destacar alguns dos pontos levantados nesse painel: a identificação da prostituição como violência sexista e a negação ao direito a prostituir-se, com base no argumento da pobreza. Esse último argumento também conduz a não conceber a possibilidade de uma prostituição não forçada. Outros pontos significativos são a ideia de trauma, sofrimento psicológico e dor vinculada à prostituição, evocando os aspectos mais eficazes das sensibilizações relativas às políticas humanitárias (FASSIN, 2007), a exigência de criminalizar o entorno da prostituição e a vinculação entre prostituição e tráfico de pessoas.

Essas noções mostram como, no cenário de debate sobre o tráfico de pessoas, algumas articulações e organizações feministas estão se defrontando com a discussão sobre prostituição. As tendências mais visíveis no debate público inclinam-se a fazê-lo em termos que, considerando a prostituição como sendo exploração sexual e evocando ideias abolicionistas, se opõem a compreendê-la como trabalho.

Abolicionismo no feminismo brasileiro?

Pensar na presença do abolicionismo no feminismo brasileiro requer, antes de mais nada, considerar em que consiste esse

modelo. A jurista Maria Luisa Maqueda (2009) oferece elementos para pensar nesse aspecto, traçando as diferenças entre o abolicionismo da segunda metade do século XIX e o atual.

De acordo com a autora, a ideologia abolicionista, intimamente ligada aos primeiros movimentos feministas europeus, tinha como proposta abolir a regulamentação da prostituição presente em diversos países a partir da segunda metade do século XIX. A regulamentação estava organizada por meio de um amplo dispositivo de controle: pessoal (cartões de identificação), local (confinamento em estabelecimentos ou bairros), sanitário (prevenção e combate de doenças de transmissão sexual) e policial. As abolicionistas lutaram contra a arbitrariedade médica, policial e religiosa à qual eram submetidas as prostitutas, considerando-se libertadoras de escravas. No entanto, a defesa das prostitutas, tidas como vítimas de um sistema imoral, estava associada à realização de cruzadas de purificação, que incluíam a luta contra a pornografia, vista como expressão do prazer masculino que conduzia à homossexualidade e à prostituição.

A partir de fins do século XIX, o abolicionismo foi alimentado e favorecido pelas narrativas sobre o tráfico sexual de mulheres. A *Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico de Pessoas e a Exploração da Prostituição Alheia*, de 1949, é considerada um dos documentos mais representativos desse movimento. Maqueda (2009) destaca os traços abolicionistas presentes nessa convenção: 1) a prostituição como incompatível com a dignidade e o valor da pessoa humana, pondo em perigo o bem-estar do indivíduo, da família e da comunidade; 2) a fusão entre prostituição e tráfico de pessoas; 3) a rejeição a qualquer indício que sugerisse tolerância legal em relação à prostituição; 4) o compromisso de criminalizar o entorno da prostituição; e 5) o ponto mais definitivamente abolicionista, segundo a autora: considerar quem exerce a prostituição como vítima e, portanto, fora do alcance de

qualquer intervenção penal. De acordo com Maqueda (2009), a criminalização do entorno da prostituição é compartilhada pelas linhas proibicionistas. Contudo, a consideração das prostitutas como vítimas, específica do abolicionismo, está vinculada ao fato de que o consentimento da prostituta é tido como irrelevante, desconhecendo o princípio de autonomia da vontade.

A partir da segunda metade da década de 1970, na confluência de uma ampliação, diversificação, transnacionalização e relativa normalização da prostituição com a modificação das ideias sobre sexualidade, os discursos abolicionistas se alteram, trocando os antigos argumentos, vinculados à moralidade, ao pecado e à lascívia, por outros, associados à violência contra as mulheres. A prostituição passa a se tornar símbolo dessa violência e as prostitutas, ainda escravas que devem ser libertadas, também devem adquirir consciência da opressão que sofrem.

O abolicionismo contemporâneo, de caráter mais radical, identifica a prostituição como violência sexista, fazendo parte de um *continuum* que inclui publicidade, espetáculos, mercado matrimonial e pornografia e que culmina na prostituição. Nessa visão, a articulação entre patriarcado, estratificação social e fragilidade, resultado de carências afetivas e de violências físicas e sexuais vividas na infância, explica a prostituição das mulheres. Essa versão de abolicionismo nega qualquer forma de prostituição livre. Nesse contexto, nasce outro dos grandes princípios do abolicionismo radical, a negação do direito a prostituir-se, que seria contrário aos direitos humanos universais. Nessa linha de pensamento, a prostituição é exploração sexual, porque dela se obtém prazer sexual mediante a utilização abusiva da sexualidade de uma pessoa, anulando os seus direitos à dignidade, à igualdade, à autonomia e ao bem-estar. Por esse motivo, o abolicionismo radical pretende penalizar o cliente, culpável de violentar os direitos humanos das mulheres na prostituição.

No que se refere ao feminismo no Brasil, Corrêa e Olivar (2010) afirmam que, nele, há uma diversidade de posições, misturando ambivalência e algumas abordagens abolicionistas. Essa diversidade também está presente nos resultados dessa pesquisa, considerando os depoimentos de feministas colhidos em São Paulo e no Rio de Janeiro e as posições assumidas por feministas em diversos encontros públicos presenciados durante o trabalho de campo.

As narrativas de integrantes de organizações feministas sediadas em São Paulo entrevistadas por Andreia Skackauskas (2011) mostram essa heterogeneidade. De acordo com a autora, algumas feministas reiteram ideias com ecos abolicionistas, principalmente. Outras manifestam um posicionamento intermediário, afirmando a impossibilidade de se opor às prostitutas organizadas com o propósito de regulamentar sua profissão e, no entanto, expressando a dificuldade, como feministas, com uma atividade que “torna as mulheres objetos”. Outras afirmam terem separado a discussão sobre prostituição do trabalho que elas realizam com as prostitutas, considerando que o coletivo que integram as atendeu em termos de saúde e tentando “empoderá-las”, sem importar a profissão escolhida. Na linha da redução de danos, tentaram ensinar às mulheres diminuir o sofrimento. Não deixaram, porém, de disseminar, em cenas de teatro e grupos de discussão, a ideia de que os clientes usam as prostitutas, os quais as fazem acreditar em coisas para que elas façam o que eles desejam, exercendo os seus poderes de machos.

Outras ainda, finalmente, mostram uma posição mais “aberta”. Essas últimas leituras sobre a prostituição afirmam a fortaleza e o “empoderamento” de mulheres que a exercem no Brasil, a consciência que elas têm da discriminação da qual são objeto e a percepção das vantagens de tal atividade em relação a outros serviços mal pagos, nos quais elas podem estar ainda mais subjugadas. Nessas últimas leituras, que consideram que há

uma imensa dificuldade no feminismo em avançar nesse debate, também se incluem perspectivas que têm a prostituição como situada no âmbito do direito de escolha das mulheres e rejeitam a ideia de que a prostituta esteja mercantilizando o corpo e de que as demais mulheres não o façam: a diferença estaria no moralismo com que é percebida qualquer atividade sexual. E, ainda, consideram que as prostitutas no Brasil são imensamente controladas, pela Igreja e pelas organizações não governamentais.

Isso não significa que essas perspectivas sejam, necessariamente, coincidentes com as dos grupos ou redes nos quais essas entrevistadas estão inseridas. De acordo com uma integrante de um antigo grupo feminista de São Paulo, nessa organização, as ideias sobre o tema são heterogêneas. O trabalho de campo permitiu perceber que, no âmbito dessas posições diferenciadas em relação à prostituição, às vezes há distinções entre as posições da liderança de ONGs e articulações e as posições que integrantes ou representantes “de base”, manifestam em encontros públicos com feministas ou com integrantes do governo.

Entre as feministas entrevistadas, as vinculadas à *Marcha Mundial de Mulheres* são as que rejeitam mais claramente a ideia de considerar a prostituição como trabalho. As ativistas da marcha consideram discrepar da visão corrente que atribuem à maioria das organizações feministas brasileiras. Segundo essas ativistas, as demais organizações têm a prostituição como uma profissão a ser regulamentada, percebendo-a como uma escolha situada no campo dos direitos individuais. No entanto, como a pesquisa de Skackauskas (2011) permite notar, contrariamente ao que essas ativistas pensam, não há consenso nas organizações com cujas integrantes essa autora realizou entrevistas em São Paulo. Essas feministas, com frequência, evitam discutir o tema da prostituição. Contudo, entre elas, várias fazem distinções entre a prostituição forçada, vinculada à coação moral, financeira ou física, e as “profissionais do sexo”, não forçadas.

Essa heterogeneidade parece estar presente também nas novas expressões do feminismo, como a *Marcha das Vadias*, e em publicações feministas alternativas na *web*. Se, como disse uma entrevistada, em passeatas anteriores à década de 1980 em São Paulo, feministas marchavam afirmando “Somos todas prostitutas!”, um slogan frequente em *Marchas das Vadias*, realizadas em diferentes partes do país, tem sido *Nem santas nem putas*, além de *Mulher não é mercadoria*. Todavia, entrevistas feitas com organizadoras/participantes dessas marchas, em diferentes cidades do Estado de São Paulo, mostram, no marco de uma ampla diversidade e de uma não existência de consenso, um cuidado com o tema. De acordo com uma participante da marcha da cidade de São Paulo,

o cartaz ‘Nem santa nem puta’ foi removido após uma reflexão sobre os inconvenientes dessa polarização, [incorporando-se à discussão] que o trajeto da marcha deve passar pela Rua Augusta (reconhecida como tradicional ponto de prostituição). [Também houve negociações prévias e no momento da marcha, para que palavras de ordem como ‘Somos mulheres, e não mercadorias!’ não fossem usadas em respeito às mulheres que ali trabalham, e reconhecendo que não havia um acúmulo de discussão e posições coletivas acerca da questão da prostituição.²²

Nos termos de uma participante/organizadora em São Paulo,

o debate forte que vi sobre prostituição, movimento de prostitutas, regulamentação do trabalho sexual aconteceu depois da marcha (2012), principalmente no Facebook. Na marcha de São Paulo, esses temas, ou melhor, as vozes dissidentes e as disputas em torno desse campo estavam sub-representadas, ou simplesmente não existiam [...]. Esse

22 Entrevista on-line realizada em setembro de 2012.

debate ‘pegou fogo’ no Facebook [...]. No entanto, no Rio de Janeiro, lugar onde há um movimento de prostitutas forte, o tema estava em pauta na rua, digo na marcha. Então, o que pode haver são diferenças regionais.²³

Segundo uma organizadora da marcha de Campinas, “o tema da prostituição aparece como um tema a ser discutido, mas caminha para a ideia da importância do protagonismo das prostitutas dentro desse debate”.²⁴ A essas manifestações, é necessário somar as ideias difundidas pela imprensa alternativa na *web*, na qual jovens feministas reconhecem a prostituição como trabalho.²⁵

Levando em conta o conjunto do material, dois pontos a serem destacados são: as feministas entrevistadas, inclusive as que manifestaram posicionamentos contrários à prostituição, respeitam as associações de prostitutas como grupos de mulheres organizadas e, embora parte das entrevistadas que integram organizações e articulações considere urgente resolver o problema do tráfico de pessoas, várias afirmaram que nem o tráfico nem a prostituição são relevantes na agenda feminista brasileira atual. Essas opiniões coincidem com a percepção da pessoa que, em 2010, era coordenadora-geral de acesso à justiça e combate à violência, da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM). Segundo ela, no que se refere ao tráfico de pessoas, a secretaria encontrava poucas parcerias com as feministas: “Temos mais relação com grupos voltados especificamente para

23 Entrevista on-line realizada em setembro de 2010.

24 Entrevista on-line realizada em setembro de 2010. Em Campinas, o *Coletivo das Vadias* realizou uma atividade conjunta com a *Associação Mulheres Guerreiras*.

25 Ver: MOSCHKOVICH, M. *O feminismo em disputa*. Disponível em: <<http://www.outraspalavras.net/2012/03/28/o-feminismo-em-disputa/>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

o tráfico de pessoas. É pouca a nossa entrada no movimento feminista para discutir o tema”.²⁶

A questão que se põe, então, é: como, no âmbito dessa heterogeneidade de posições entre as feministas, algumas vozes abolicionistas adquirem destaque no debate público? A experiência de participação numa reunião na esfera governamental contribui para refletir sobre essa visibilidade.

Abolicionismo no Estado?

Em abril de 2008, a Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres realizou um *workshop* sobre prostituição feminina, com o objetivo de planejar, posteriormente, uma conferência nacional (SECRETARIA DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES, 2008a). Entre as pessoas convidadas, havia técnicos de diversas áreas do governo, representantes de diferentes ministérios e da Secretaria Especial de Direitos Humanos, de organizações feministas, de organizações de trabalhadoras sexuais e do Coletivo Nacional de Transexuais e acadêmicos/as. Apesar de ter sido convidada, a Rede Nacional de Prostitutas não participou, mas estavam presentes representantes da Federação Nacional das Trabalhadoras do Sexo, organização que se opõe à regulamentação da prostituição.

No que se refere às organizações feministas, o *Coletivo Feminista de São Paulo* estava representado por uma integrante que se mostrou cautelosa nas suas posições e também estava representado por uma ex-prostituta do GMEL vinculada à *Pastoral da Mulher Marginalizada* e à *Marcha Mundial de Mulheres*. A marcha também estava representada por uma integrante do Ceará. Além disso, havia uma representante da *Articulação de Mulheres Brasileiras* (AMB) e integrantes da *Rede Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos*.

26 Entrevista realizada em julho de 2010.

Nesse espaço governamental, no qual integrantes de ministérios e técnicos do governo tinham, aparentemente, posições abertas e moderadas no que tange ao debate sobre prostituição, algumas vozes feministas adquiriram destaque. As representantes do *Coletivo Nacional de Transexuais* consideraram que era necessário alterar o status da prostituição para que fosse reconhecida como uma profissão como qualquer outra. A *Federação Nacional de Trabalhadoras do Sexo*, apoiada, mais ou menos diretamente, pela maior parte das representações feministas, se opôs a essa posição.

As integrantes da *Marcha Mundial de Mulheres* explicitaram as leituras dessa organização sobre a prostituição como exploração do corpo e da vida das mulheres, posicionando-se como antirregulamentaristas e antimercantilização de todas as esferas da vida. Além disso, elas insistiram na preocupação com a relação entre prostituição e tráfico de mulheres para a exploração sexual e levantaram a questão da necessidade de punição para os usuários da prostituição. A representante da *Articulação de Mulheres Brasileiras* afirmou que essa organização não assumia, diretamente, a defesa de uma linha ou outra, porém considerava que a prostituição estava inserida num marco de opressão e exploração transnacional na indústria do sexo. Observou, também, que as mulheres que optavam por essa atividade não tinham condições reais para a opção nesse contexto de opressão.

No âmbito desse debate, a diversidade presente no feminismo brasileiro era apagada. Apesar da heterogeneidade nele existente, as posições abolicionistas, coesas – e utilizando a vinculação entre prostituição e tráfico de pessoas – tornavam-se mais visíveis. Do meu ponto de vista, essa visibilidade se torna possível, porque tal posicionamento tem eco em posicionamentos que, presentes no âmbito do Estado, extrapolam o debate feminista. E vale esclarecer que penso no Estado segundo as formulações

de Sharma e Gupta (2006): como um conjunto translocal de instituições, práticas e pessoas que, permeado com contradições, opera em diferentes dimensões.

Considerando algumas posições do governo brasileiro em diferentes esferas das Nações Unidas e a formulação do (primeiro) Plano Nacional de Combate ao Tráfico de Pessoas, Corrêa e Olivar (2010) afirmam que não é possível concluir que as políticas brasileiras estejam adotando uma posição abertamente abolicionista e criminalizante. Esses autores também afirmam que as posições abolicionistas, suaves e extremas, circulam no plano social, no Brasil, inclusive entre as feministas, contrastando com a neutralidade de um amplo leque de atores situados na alta arena política. Os resultados dessa pesquisa, somados aos trabalhos realizados nos últimos anos acompanhando o desenvolvimento da discussão sobre prostituição/turismo sexual e tráfico de pessoas, conduzem-me a refletir sobre essas afirmações.

Um dos problemas presentes nas discussões e políticas do Estado sobre o tráfico de pessoas é a legislação brasileira. O governo brasileiro ratificou o Protocolo de Palermo em março de 2004. Contudo, o Código Penal brasileiro, no que se refere ao tráfico com fins de exploração sexual, não é exatamente coincidente com o protocolo. No Código Penal (capítulo V, artigo 231, incisos I, II e III), afinado com a *Convenção Abolicionista das Nações Unidas* de 1949, era considerado tráfico (de mulheres) promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de mulher que, nele, venha exercer a prostituição ou a saída de mulher que vá exercê-la no estrangeiro, prevendo multas e penas adicionais nos casos nos quais há emprego de violência, grave ameaça ou fraude e fins de lucro.

A Lei nº 11.106, de 28 de março de 2005, modificou o capítulo V do Código Penal, tratando de tráfico internacional de pessoas (e não mulheres) e adicionando disposições relativas ao tráfico interno de pessoas (isto é, no âmbito do território nacional). E

as alterações legais mais recentes, Lei nº 12.015, de 7 de agosto de 2009, modificaram essas disposições ao estender as penas àqueles que agenciem, aliciem ou comprem a pessoa traficada, assim como, tendo conhecimento dessa condição, a transportem, transfiram ou alojem. Tais modificações não alteraram o espírito abolicionista do Código Penal no sentido de não criminalizar a pessoa que se prostitui, mas todo o seu entorno.

Segundo a promotora Ela Wiecko V. de Castilho (2006), o termo *facilitar*, presente no Código Penal, abrange meios tais como o fornecimento de dinheiro, papéis e passaporte e a compra de roupas ou utensílios de viagem. Seguindo outro dos princípios abolicionistas, no Código Penal, o consentimento livre não exclui o crime. Dessa maneira, considerando que, na prática, as/os migrantes e/ou as pessoas que se deslocam para exercer uma atividade sempre requerem e recebem ajuda – quase qualquer estilo de migração ou deslocamento para trabalhar na indústria do sexo pode ser lido como tráfico. Ainda nesse sentido, diferentes pesquisas apontam para a utilização das alterações legais relativas ao tráfico de pessoas como instrumentos para reprimir a prostituição (OLIVEIRA, 2008; PISCITELLI, 2008; TEIXEIRA, 2008).

A Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, ela segue a definição do Protocolo de Palermo (capítulo I, artigo 2º). No entanto, nos artigos 2–4, remete-se à mera intermediação, promoção ou facilitação no deslocamento, alojamento ou acolhimento de pessoas para fins de *exploração* – termo não definido. Isso quer dizer que, embora siga o Protocolo de Palermo, essa política incorpora aspectos abolicionistas evocados pelo Código Penal.

No plano de distribuição da justiça, em certas instâncias, é operacionalizada a definição de tráfico de pessoas do Protocolo de Palermo, mas, em outras, impera a definição de tráfico de pessoas do Código Penal. Isso sucede em processos que não reconhecem a capacidade das mulheres de exercer o direito sobre o seu próprio

corpo. Esses processos negam a possibilidade de considerar a prostituição como trabalho, pensando-a como elemento que provoca a degradação moral e familiar, e que estigmatizam as prostitutas como forma de estabelecer o lugar das mulheres na sociedade, remetendo, assim, às noções abolicionistas clássicas (CASTILHO, 2008).

É importante observar que, até o momento, não há sérios movimentos, no campo do Estado, em relação a medidas abolicionistas extremas, como a criminalização dos clientes, embora essa ideia não esteja ausente das discussões. A proposta de criminalizar os clientes foi levantada no workshop realizado no âmbito da discussão da Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas.²⁷

Em encontros como o *Workshop sobre Prostituição Feminina*, organizado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, em 2008, os representantes do Estado aparecem em posições neutras, mais neutras que as de várias feministas. Contudo, os procedimentos seguidos para a escolha das feministas a serem interlocutoras nesse debate sobre políticas públicas voltadas para a prostituição, acompanhando a ideia de critérios de representatividade, privilegiaram apenas algumas vozes. De acordo com uma integrante dessa secretaria, sobre tais escolhas,

tentamos fazer um trabalho descentralizado, incentivamos que os organismos de políticas para as mulheres, estaduais e municipais, entrem em contato com esses grupos, debatam o tema. E aí, acabamos tendo contato mais direto com esses [organismos], que têm repercussão nacional.²⁸

Paralelamente, no âmbito dessa aparente neutralidade, as

27 Secretaria Nacional de Justiça, 29 de junho de 2006.

28 Entrevista realizada em julho de 2010.

iniciativas de alguns grupos feministas e de algumas prostitutas parecem ser contempladas com o apoio de determinadas instâncias do Estado. Nesse ponto, chamo a atenção para o material gráfico produzido pelo GMEL com relação ao marco legal em defesa das mulheres em situação de prostituição, distribuído durante as atividades da *Marcha Mundial de Mulheres* (GMEL, s/d). Esse material foi produzido em parceria com a *Pastoral da Mulher Marginalizada*, com o suporte de uma organização holandesa e da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres.

À maneira de uma história em quadrinhos, através do diálogo entre duas prostitutas, o material apresenta três diferentes modelos legais relativos à prostituição, ao abolicionismo, ao regulamentarismo e ao proibicionismo. E, numa leitura particular do termo abolicionista, posiciona-se abertamente como tal, afirmando que isso significa que “o governo tem que garantir alternativas para quem quer deixar a prostituição e prevenir a entrada de outras com políticas públicas adequadas. Mas isso não aconteceu no Brasil, após 60 anos da Convenção Abolicionista Internacional” (GMEL, s/d).

Considerações finais

Estudos realizados em diferentes países²⁹ mostram que o feminismo está longe de ser uma força política preponderante nas recentes discussões e ações voltadas para a prostituição e para o tráfico de pessoas (VALIENTE, 2004; GIMENO, 2012). Essas pesquisas chegam à conclusão de que ideias formuladas por certas perspectivas do feminismo têm sido utilizadas e recriadas por agentes que respondem a outros interesses, vinculados às políticas migratórias e às tentativas de gentrificação das cidades.

29 Austrália, Áustria, Grã-Bretanha, Finlândia, França, Israel, Itália, Holanda, Canadá, Estados Unidos, Suécia e Espanha.

Nesse âmbito, o feminismo não tem sido a força decisiva na hora de tomar decisões políticas no que se refere ao estatuto legal assumido pela prostituição.

No que tange à história recente do debate e às ações voltadas para a prostituição e o tráfico de pessoas no Brasil, o movimento feminista não parece ter tido centralidade no processo de impulsionar o debate. Contudo, a leitura aqui apresentada, sobre as configurações atuais do movimento, particularmente da articulação das redes vinculadas ao feminismo transnacional com o Estado, sugere que algumas linhas do movimento feminista estejam adquirindo um novo peso no campo das discussões e ações voltadas para essas problemáticas.

Mostrei como as leituras (neo)abolicionistas não têm sido, necessariamente, as visões feministas predominantes no Brasil nem as únicas existentes no momento atual. Parte dessa heterogeneidade tem marcas históricas, pois várias das feministas que participaram do movimento autônomo na segunda metade da década de 1970, período considerado mais libertário, participam, no momento atual, de ONGs, muitas delas criadas nas décadas de 1980 e 1990, integradas a redes e articulações transnacionais formadas na década de 2000. Essas redes e articulações, porém, são amplas: integram diversas tendências de movimentos de mulheres que se consideram feministas, de diferentes vinculações partidárias e inclusive religiosas, em alguns casos.

Essa diversidade, também integrada por jovens vozes feministas, é, às vezes, apagada das articulações entre feminismos e Estado, em intercâmbios nos quais são privilegiadas algumas leituras feministas. A partir do Estado ou com o apoio de instâncias do Estado, difundem-se certas perspectivas sobre prostituição/tráfico de pessoas, influenciadas por outras articulações transnacionais não necessariamente feministas, vinculadas a instâncias supranacionais.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, S. E. Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America. *Development*, v. 52, n. 2, p. 175–184, 2009.
- BARRY, K. Prostitution of sexuality: a cause for new international human rights. *Journal of Loss and Trauma*, v. 2, n. 1, p. 27–48, 1997.
- BEAUVOIR, S. *The second sex*. Vintage Books, 1974 [1952].
- CARNEIRO, S. *Mulher negra, política governamental e a mulher*. São Paulo: Nobel; Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.
- CASILHO, E. W. V. A legislação penal brasileira sobre tráfico de pessoas e imigração ilegal/irregular frente aos protocolos adicionais à convenção de Palermo. In: SEMINÁRIO LUSO-BRASILEIRO SOBRE TRÁFICO DE PESSOAS E IMIGRAÇÃO ILEGAL, 1., 2006, Cascais.,
- _____. A criminalização do tráfico de mulheres: proteção das mulheres ou reforço da violência de gênero? *Cadernos Pagu*, v. 31, p. 101–123, 2008.
- CHAME (Centro Humanitário de Apoio à Mulher). *O que é que a Bahia tem. O outro lado do turismo em Salvador*. Salvador, 1998.
- CHAPKIS, W. *Live sex acts: women performing erotic labour*. Londres: Cassell, 1997.
- CHEW, L. Reflections by an anti-trafficking activist. In: KEMPADOO, K.; SANGHERA, J.; PATTANAIK, B. *Trafficking and prostitution reconsidered, new perspectives on migration, sex work, and human rights*. Boulder: Paradigm, 2005. p. 65–83.
- COLETIVO MULHER VIDA. *Sexo turismo, o que a gente não faz para realizar um sonho?*. Olinda, 1996.
- CORRÊA, M. Mulher e família: um debate sobre a literatura recente. *Boletim Informativo Bibliográfico de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, 1984.
- CORRÊA, S.; OLIVAR, J. M. N. *The politics of prostitution in Brazil between “state neutrality” and “feminist troubles”*, 2010. Mimeografado.
- DOEZEMA, J. Forced to choose. Beyond the voluntary v. forced prostitution dichotomy. In: KEMPADOO, K. *Global sex workers, rights, resistance and redefinition*. New York; London: Routledge, 1998. p. 34–50.
- ENLOE, C. *Bananas, beaches and bases. Making feminist sense of international politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. *Mulheres, entre umas e outras: (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, IFCH/Unicamp, Campinas, 2008.

FASSIN, D. Humanitarianism as a politics of life. *Public Culture*, v. 19, n. 3, p. 499–520, 2007.

FRIEDMAN, E.; THORNE, B. Introduction to the feminist sexuality debates. *Signs*, v. 10, n. 11, p. 102–135, 1984.

GIMENO, B. *La prostitución*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2012.

GOLDBERG, A. Os movimentos de liberação da mulher na França e na Itália (1970–1980): primeiros elementos para um estudo comparativo do novo feminismo na Europa e no Brasil. In: LUA, M. T. (Org.). *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982. p. 33–59.

GOLDMAN, E. *Trafico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo*. Barcelona: Anagrama, 1977.

GONÇALVES, E. *Solteiras? Estilos de vida, sexualidades e relações amorosas em mulheres de camadas médias, que moram sozinhas, em Goiânia*. 2007. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, IFCH/Unicamp, Campinas, 2007.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira (uma abordagem político-econômica). In: LUZ, M. T. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982. p. 87–107.

GMEL (GRUPO MULHER, ÉTICA E LIBERTAÇÃO). *O que é o GMEL?*. São Paulo, s/d.

IRACI, N. Negros tempos para o feminismo. *Sexualidade, gênero e sociedade*, n. especial 23/24/25, p. 3–4, 2005.

KEMPADOO, K. *Global sex workers. Rights, resistance, and redefinition*. New York: Routledge, 1998.

_____. From moral panic to global justice: changing perspectives on trafficking. In: KEMPADOO, K.; SANGHERA, J.; PATTANAIK, B. *Trafficking and prostitution reconsidered, new perspectives on migration, sex work, and human rights*. Boulder: Paradigm, 2005.

MAQUEDA ABREU, M. L. *Prostitución, feminismos y derecho penal*. Granada: Editora Comares, 2009.

MATOS, M. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? *Revista Sociologia Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67–92, 2010.

- MCKLINTOCK, A. Sex workers and sex work. *Social Text*, n. 37, 1993.
- MILLET, K. *La prostitution. Quatuor pour voix féminines*. Paris: Denoel-Gonthier, 1972.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas*. Brasília, 2007.
- MORAES, M. L. Q. *Marxismo e feminismo no Brasil*. Primeira versão, n. 66, 1996.
- NOBRE, M.; FARIA, N. Feminismo em movimento: temas e processos organizativos da Marcha Mundial das Mulheres no Fórum Social Mundial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 623–632, 2003.
- OLIVAR, J. M. N. *Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre*. 2010. Tese (Doutorado em antropologia) – UFRGS, Porto Alegre, 2010.
- OLIVEIRA, M. P. P. Sobre armadilhas e cascas de banana: uma análise crítica da administração de Justiça em temas associados aos Direitos Humanos. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 125–149, 2008. PAPA, F. C.; SOUZA, R. *Forito, jovens feministas presentes*. São Paulo: Unifem; Friedrich Ebert Stiftung; Ação Educativa, 2009.
- PATEMAN, C. *The social contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- PEDRO, J. M. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970–1978). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 249–272, 2006.
- PHETERSON, G. *The whore stigma: female dishonor and male unworthiness*. The Hague. Ministry of Social Affairs and Employment, 1986.
- PINTO, C. R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- _____. As ONGs e a política no Brasil: presença de novos atores, dados. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, p. 651–613, 2006.
- PISCITELLI, A. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a produção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 31, 2008.
- RAGO, M. Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global. *Labrys*, n. 3, 2003. Disponível em: http://www.4shared.com/office/8BGDwCLe/margareth_rago__os_feminismos_.html < . Acesso em: 6/12/2012
- REDE BRASILEIRA DE PROSTITUTAS/DAVIDA. *Direitos Humanos e Prostituição Feminina*, Rio de Janeiro, s/d.
- RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, H.; BARALE, M.; HALPERIN, D. *The lesbian and gay studies reader*. Londres: Routledge, 1992.

SARTI, C. Feminismo e contexto: lições do caso brasileiro. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 16, 2001.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES. *Workshop prostituição feminina: relatório técnico-descritivo*. Brasília, 2008a. Mimeografado.

_____. *Workshop prostituição feminina: consolidação dos principais pontos debatidos*. Brasília, 2008b. Mimeografado.

SHARMA, A.; GUPTA, Akhil. *Introduction: rethinking theories of the state in an age of globalization*. In: _____. *The anthropology of the state, a reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2006. p. 1-42.

SHUMAHAR, M. A.; VARGAS, E. Lugar no governo: álbi ou conquista. *Estudos Feministas*, p. 349-364, 1993.

SKACKAUSKAS VAZ DE MELLO, A. Relatório individual. In: PISCITELLI, A. *Relatório final do projeto Tensões no feminismo brasileiro contemporâneo*. Campinas: Unicamp, 2011. Mimeografado.

SORJ, B.; MONTERO, P. SOS-Mulher e a luta contra a violência. In: CHAÍ, M.; PAOLI, M. C. *SOS-Mulher: perspectivas antropológicas da mulher 4. Sobre mulher e violência*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985. p. 101-109.

SPRANDEL, M. A.; MANSUR, G. A temática do tráfico de pessoas no contexto brasileiro. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, n. 35, p. 155-169, 2010.

TAVARES, A. G. C. *Relatório sobre o colóquio nacional: os profissionais do sexo contribuindo para o enfrentamento da exploração infanto-juvenil*. Goiânia, 2005.

TEIXEIRA, F. L'Italia dei divieti: entre o sonho de ser europeia e o babado da prostituição. *Cadernos Pagu*, v. 31, p. 275-308, 2008.

TELES, M. A. A. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

VALIENTE FERNÁNDEZ, C. La política de la prostitución: el papel del movimiento de mujeres y los organismos de igualdad en España. *Revista de Investigaciones en Sociología*, v. 105, p. 103-132, 2004.

Parte II

Desafios da Etnografia

Parentesco e diferencialidades: alternativas à identidade e às fronteiras étnicas no estudo das migrações

Igor José de Renó Machado

Introdução

Este artigo tenta entrelaçar as relações entre migração e parentesco, no sentido de constituir a noção de *diferencialidade*, inspirada nas reflexões de Ingold (2007) sobre limites, margens e linhas, no seu *Lines*. A diferencialidade é uma alternativa à *identidade*, vista aqui como um conceito que tem levado a limitações na compreensão dos processos de produção de diferenças. Para atingir esse objetivo, sigo dois caminhos etnográficos distintos: a emigração internacional da região de Governador Valadares (MG) e a imigração japonesa no Brasil. Mais que uma comparação sistemática entre os dois casos, tratamos de expor um processo de reflexão que nos levou à diferencialidade, passando pelos casos etnográficos. O artigo segue, então, uma linha temporal relativa às etnografias: primeiro, as voltadas à região de Governador Valadares e as implicações teóricas desses trabalhos, depois as etnografias sobre a presença japonesa no Brasil e seus desenvolvimentos teóricos, que levam em conta os anteriores. Assim, narramos aqui um processo de reflexão estimulado pelas experiências etnográficas.

Os trabalhos sobre Valadares foram feitos por meio de uma orientação detalhada: tínhamos objetivos específicos, que cada novo campo tentava circunscrever. Nesse sentido, o conjunto de trabalhos sobre Valadares, por causa desse planejamento prévio e da obviedade de tratar de apenas um lugar, apresenta uma organicidade que nos permitiu entender em detalhes como o parentesco articula a experiência migrante.¹ Os trabalhos sobre a presença japonesa têm dada sua organicidade pelo objeto, mas apenas genericamente – a imigração japonesa no Brasil. O processo aqui foi inverso ao de Valadares: se lá nós construímos a articulação de forma premeditada, focando o olhar nas situações em que o parentesco era evidentemente importante (o modelo de família, o trato dos filhos, a posição da mulher, o casamento a distância, o envio de bens e remessas), no caso dos trabalhos sobre japoneses essa articulação emergiu de maneira espontânea, meramente da condução dos trabalhos de campo com essas questões em mente.² Num caso, o planejamento, noutro a decantação (a evidência que resta, sem planejamento). No entanto, os dois conjuntos de trabalhos demonstram que, de algum modo, o parentesco é essência da migração.

Contudo, o fato de serem dois caminhos distintos – os trabalhos sobre Valadares formam uma só grande etnografia, enquanto os trabalhos “japoneses” são etnografias distintas – exigiu estratégias diferentes no que se refere à fundamentação teórica da produção da reflexão. No primeiro caso, a partir de um campo muito mapeado e detalhado, é a própria etnografia que estrutura a reflexão:

1 Os trabalhos são resultado de orientações de mestrado e de iniciação científica: Reis (2006, 2007); Almeida (2006, 2007, 2010); Stabelini (2008, 2009); Serra (2009); Mazer (2010); Moreira (2010).

2 Os trabalhos são resultado de orientações de mestrado e doutorado no PPGAS da UFSCar: Kebbe (2008, 2010); Ribeira (2010); Lourenção (2009, 2010); Hatugai (2010); Kubotá (2010).

mostramos como, em Valadares, o motor da movimentação das pessoas é em si um processo de parentesco. No caso dos trabalhos “japoneses”, mapeamos formas distintas de marcar as relações de parentesco, entendidas por meio da noção de relacionalidade (CARSTEN, 2004). Essas formas distintas nos permitiram gerar a ideia de *diferencialidade*, que surgiu como alternativa à teoria da identidade e sua fixação em limites e margens.

Parentesco valadarense

Em Valadares, a partir da etnografia nos bairros mais humildes, de onde sai a maioria dos emigrantes, identificamos uma dinâmica que chamamos de *nanocasas* (MACHADO, 2010). Verificamos que ela é um dos principais estímulos para o impulso à mobilidade internacional, construída como um atalho para realizar um desejo inscrito nas ordens do parentesco. As *nanocasas* são o desejo de centralizar um conjunto de relações, de socialidades. Essa centralização exige uma expressão material de suporte: uma casa própria capaz de congrega a família (nuclear) e de reunir a família (estendida) e amigos. É esse suporte material que indica, incontornavelmente, a independência em relação a outras socialidades. Com a casa, pode-se centralizar, sem ela pode-se apenas ser centralizado.

Esse desejo de centralidade é o que chamo de *nanocasas*.³ Há, evidentemente, durações distintas para as nanocasas, e isso tem relação direta com a estabilidade do casal e com o sucesso

3 Estabelecemos uma relação detalhada desse processo com a ideia lévi-straussiana de casa, mostrando como esse processo é uma espécie de radicalização do princípio da casa de Lévi-Strauss (1999, 1986). Radicalização que conduz a uma fragmentação e aceleração radical das casas no tempo e espaço. Produz nanocasas que duram apenas o tempo de vida do casal, até os filhos constroem suas próprias nanocasas e o casal voltar a ser “descentralizado”, pelas relações dos filhos.

financeiro. Quanto mais exitoso, mais fácil será centralizar as relações (embora o dinheiro em si não garanta nada). Essa percepção da necessidade de recursos materiais para centralizar relações “imateriais” articula a vontade da imigração como uma opção para encurtar o processo: ganhar mais dinheiro rapidamente, voltar, ter algum negócio e prosperar econômica e relacionalmente. Demonstramos, assim, como a movimentação é produzida por uma “lógica nativa” (que poderíamos, agora, chamar de uma *ontologia fluida* – falarei disso adiante). Em exemplos sucessivos, fomos demonstrando como essa lógica opera em diversos níveis. Refletimos sobre a relação entre o casal que se organiza a distância, sobre a maneira como estruturam a relação por meio de remessas e bens. Em outras palavras, vimos como o parentesco se atualiza num momento tido como passageiro e perigoso, aquele em que as pessoas estão separadas. Os trabalhos indicam que é por meio da circulação do dinheiro que o parentesco se atualiza nos períodos de ausência.

Enquanto o dinheiro das remessas flui, a relação existe. O primeiro sintoma do fracasso, do fim das relações é o fim do envio das remessas. Esse dinheiro organiza a vida daqueles que ficam no Brasil: o dinheiro para as contas cotidianas paga o sustento e deve, também, ser gerido de modo que seja possível construir a casa própria ao fim da aventura. Além do “dinheiro em si”, a circulação de bens (presentes, eletrodomésticos, etc.) também estrutura as relações, aparecendo como aquilo que materializa a presença dos ausentes: o conjunto de presentes, como computadores, jogos eletrônicos, roupas, eletrodomésticos, “está para” os ausentes. O marido está na casa mobiliada; o pai está ao computador, ao telefone celular.

O envio de presentes, que muitos encaram como mecanismos que “estragam” os filhos dos emigrados (como ouvimos de educadores ligados à estrutura de ensino da cidade),

é, na verdade, uma forma de o parentesco se atualizar de alguma maneira. Uma forma que todos entendem como limitada, como um reflexo pálido do ausente, mas que é ainda a prova materializada da relação. Tentamos demonstrar como a migração totemiza os bens enquanto signos de uma relação ou de relações: o consumo passa a ser *consumo de parentesco*, muito mais profundo e intenso que *consumo por consumo*. A linguagem dos bens é aquilo que mantém a presença dos ausentes, não aquilo que “estraga” ou “mima” as crianças, esposas e maridos.

Vimos também como crianças e mulheres experimentam, em Valadares, a migração. Em outros termos, apresentamos uma etnografia do parentesco “entre parênteses”, aquela atualização que organiza a vida das pessoas durante a ausência. Observamos que esse processo é suposto para ser temporário, mas, muito frequentemente, a volta não acontece como um abandono da forma “entre parênteses” para a forma “definitiva” (um modelo ideal de família nuclear vivendo na mesma casa). A forma entre parênteses pode impor modificações nas relações de gênero, na relação entre as gerações. Pais podem não ser mais reconhecidos, netos podem virar “filhos de fato”, casais podem sobreviver enquanto tais apenas a distância.

Nossa etnografia mostra uma “tensão intensa” dada na ordem do parentesco, implicada na movimentação, que pode ser resumida assim: a vontade das nanocasas, que pressupõe um modelo de parentesco “tradicional”, leva à imigração; a ausência causada pela imigração exige uma atualização do parentesco, que é vivido de outras maneiras, gerando “produtos” inesperados e potencialmente ameaçadores ao modelo tradicional (independência das mulheres, afeto dos filhos direcionados a outros “não ausentes”); a volta e a reunião da família exigem uma reatualização do parentesco, um diálogo entre a “forma modelo” e a “forma entre parênteses”, que pode resultar em múltiplas

possibilidades, desde a repressão ao modelo tradicional até a estruturação definitiva na forma entre parênteses (quando o casal decide viver apenas em ausência, perturbada por visitas anuais). Tal processo implica uma outra concepção de parentesco, a partir da noção de *relatedness* (CARSTEN, 2004), tentando entender o resultado prático nas análises da emigração valadarense.

No entanto, essa imbricação entre parentesco e migração em Valadares evidenciou uma opção por tratar efetivamente de um “ponto de vista” nativo como inclusivo e estruturante da realidade, mas, mais adiante, indico também que essa perspectiva foi se transformando numa outra variação, influenciada pela antropologia de Ingold (2007). Olhando do ponto de vista dos que ficaram em Valadares para a realidade da migração, pudemos entender um pouco mais dos processos que se desenvolvem entre imigrantes valadarenses no exterior, no caso em Portugal (MACHADO; REIS; ALMEIDA, 2009). Tomar essa opção deu (ou produziu) sentido à experiência dos valadarenses em Portugal, que articulam uma vida imigrante muito distinta da de outros brasileiros em Portugal.

Queremos dizer que a variedade interna da “experiência brasileira” em Portugal fez mais sentido como uma opção inspirada no pressuposto de um ponto de vista inclusivo. Pudemos identificar uma espécie de genealogia da experiência valadarense em Portugal quando olhamos para os familiares que ficaram no Brasil. E essa genealogia é organizada, essencialmente, pelo “parentesco valadarense” (o das classes mais pobres ao menos). Foi possível estabelecer uma conexão entre a ética da economia e do isolamento que caracteriza os valadarenses em Portugal, o “parentesco entre parênteses” e também a produção das nanocasas: para remeter dinheiro, para enviar presentes, para construir a casa de forma rápida, é preciso trabalhar intensamente, é preciso não gastar futilmente, é preciso não correr o risco de ser preso.

Assim, podemos entender o fato de valadarenses em Portugal (na costa da Caparica) trabalharem dois turnos de oito horas, dividirem casas de quatro cômodos com mais de dez pessoas, não circularem nas poucas horas de lazer. Tudo se refere à construção da nanocasa, à manutenção da relação “entre parênteses”. É por isso que vemos como a dinâmica da vida dos imigrantes muda radicalmente quando uma relação amorosa se inicia no país de imigração (enfraquecendo a relação entre parênteses, diminuindo o envio de recursos e criando um padrão de gastos considerado perdulário). Em outras palavras, podemos entender a ética da economia (ou pão-durismo, como eles a chamam) como uma das dimensões do parentesco valadarense, produzindo uma *valadarensidade* migrante em Portugal. Gastar pouco é manter a família. Gastar muito é abandonar a família.

Parentescos japoneses

A opção pelo parentesco como via de análise, a partir do partir do ponto de vista nativo, nos levou a uma radicalização, guiando-nos a uma reflexão sobre a diversidade da experiência imigrante. Contudo, o desenvolvimento dessa perspectiva sobre a diversidade só avançou como reflexão teórica a partir do segundo caminho do parentesco, aquele que trilhamos ao estudarmos a presença japonesa no Brasil, remetendo, fortemente, às metáforas tecelares de Ingold (2007). Antes, voltemos à forma distinta desses trabalhos: são aleatórios e não respondem a um planejamento. Nesse conjunto, a relação entre parentesco e imigração aparece decantada: aparece como resultado inesperado de outros objetivos.

Por outro lado, a relação entre parentesco e imigração entre os descendentes de japoneses se dá sobre uma migração diferente daquela dos brasileiros em Valadares. Ela trata de uma migração que ocorreu no passado e que, em 2008, já completou 100 anos. Portanto, aborda os sedimentos de um processo de movimentação

daqueles que não voltaram para o Japão, como é óbvio (ao menos não até virarem decasségus, mas essa é outra história, da qual pretendemos tratar no futuro). São, assim, temporalidades distintas. O que percebemos é que o tempo não produziu homogeneização, e, ao contrário, impulsionou a diferenciação. Essa diversidade da experiência japonesa no Brasil virou o objeto de reflexão inspirada já naquela diversidade da imigração brasileira em Portugal,⁴ ideia, por sua vez, enriquecida pela análise do parentesco valadarense em suas imbricações com a emigração.

Ao tratar dos nipodescendentes,⁵ procuramos superar uma certa “imobilização teórica”: o fato de o modelo teórico dominante e o tipo de situações analisadas operarem como produtores de um resultado que já conhecemos: identidades contrastivas, modelos de família, discriminações (negativas e positivas) e etnicidades hifenizadas como síntese. A ideia das “japonesidades” foi se constituindo como alternativa, especialmente naquilo que implicava como outras possibilidades para pensar os parentescos nipodescendentes. Certamente, o modelo de *eticidades hifenizadas* de Lesser (2001) – largamente utilizado – tem suas vantagens e oferece um quadro explicativo importante. Entretanto, tentamos outros ângulos e olhares para a questão “nipodescendente”, tentamos trazer outras reflexões

4 Conferir Machado (2006).

5 Tratamos de cinco trabalhos distintos. Fábio Ribeira (2011) faz uma etnografia de nipodescendentes gays em São Paulo, a partir de uma comunidade virtual em um site de relacionamentos; Gil Vicente Lourenção (2011) analisou a produção de uma japonesidade atrelada à prática do kendo, a esgrima japonesa; Victor Hugo Kebbe (2011) analisou a mídia nipodescendente e as comemorações do centenário da imigração japonesa no Brasil e, agora, trabalha com imigrantes brasileiros no Japão; Érica Hatugai (2011) desenvolve a etnografia de uma associação japonesa em Araraquara; e, por fim, Nádia Kubota (2011) investiga a produção de um parentesco okinawano em Campo Grande, MS.

e ideias para pensar o que temos chamado de “japonesidades”, e não tanto de “identidade nipodescendente”.

A opção pelas japonesidades deriva de uma preocupação com processos complexos dentro de algo genérico, como uma “identidade nipodescendente”. Essa opção abre espaço para a dissonância. De certa forma, essa preocupação com a dissonância é um tema central para os trabalhos gerados nesse contexto. Olhar para as dissonâncias como “japonesidades” facilitou uma desierarquização da análise: a japonesidade homossexual (RIBEIRA, 2010) é tão inteira, tão importante quanto a japonesidade dos “descendentes”, que criam as vidas associativas dos clubes nipo-brasileiros.

Ou seja, falamos a partir de uma pressuposição do compartilhamento de experiências, moralidades e sentidos dessas japonesidades (mesmo que esse compartilhamento seja temporário, instável). Não lidamos com fragmentos ou “subidentidades”, “subculturas”. A forma de ser “nipodescendente” de um lutador não descendente (sem olhos puxados) de kendo (LOURENÇÃO, 2009) é tão japonesa quanto a das velhinhas do odorí na associação Nipo em Araraquara (HATUGAI, 2010). A japonesidade vista como múltipla permite que não analisemos as condições desses sujeitos como “menos ou mais” japonesas, mas como japonesas a sua maneira. Isso não quer dizer que não haja processos hegemônicos (os há) e que os próprios japoneses não se refiram a seus “coétnicos” como mais ou menos japoneses. Eles o fazem muito frequentemente e o fazem a partir de perspectivas referentes aos seus modos de ser japonês.

O que chamo de *japonesidades*, na verdade, seria mais bem descrito como um “emaranhado” de linhas (INGOLD, 2007), de trajetórias, que são vividas e caminhadas em conjunto, produzindo um emaranhado, um novelo de trajetórias autorreferidas. Esses caminhos emaranhados produzem

algo como as ontologias, que são fruto do compartilhamento de perspectivas ao longo do caminho. Esses emaranhados são condensações de perspectivas dentro de emaranhados maiores, dentro ainda de outros emaranhados, numa espécie de fractalismo tecelar. Emaranhados dentro de emaranhados dentro de emaranhados. Cada concentração corresponde a precipitações que poderíamos chamar de *diferencialidades* (as japonesidades são diferencialidades distintas, relativas aos emaranhados criados pela presença japonesa no Brasil): modos compartilhados de experimentar, ver, pensar e sentir o mundo. Nesse sentido, os emaranhados são totalidades, mas um tipo de totalidade que se tem com um novelo: basta puxar o fio para desmontá-la e reembalará-la em novos emaranhados.

As diferencialidades, das quais as japonesidades são nosso exemplo, por outro lado, indicam uma ruptura com a noção de margens, limites e distinções estanques entre japoneses e brasileiros. Há situações e processos que geram um certo englobamento, que eliminam, subvertem ou desestabilizam alguns pressupostos. Há processos de produção de japoneses que ultrapassam a consanguinidade – tão importante entre japoneses e descendentes, como vários trabalhos indicam – e a marcação racial. Há não descendentes que se tornam “mais” japoneses que os descendentes, segundo critérios dessas japonesidades, ou seja, existem parentescos não consanguíneos operando constantemente, embaralhando uma definição cômoda de japonês a partir de marcadores raciais (olhos puxados).

As japonesidades se desdobram de modos complexos em relação à “raça” e ao fenótipo: desde a japonização do não descendente até a desjaponização completa do descendente. O olhar às japonesidades permite um deslocamento entre raça e etnicidade, ou mesmo “cultura”: a japonesidade tem contornos que podem ultrapassar o universo dos descendentes. A ideia

das japonesidades incide, portanto, exatamente naquilo que nos interessa: na produção do parentesco. Quando pudemos considerar um campo diferente de relações (não delimitado pela consanguinidade), encontramos parentescos japoneses que englobam diversas possibilidades, podendo englobar não descendentes e excluir descendentes. Em outras palavras, trouxemos, para o primeiro plano, a forma como os sujeitos operam suas relações, constituindo redes de parentesco que escapariam a um olhar mais tradicional.

O sobá de Mato Grosso do Sul é um exemplo, como Kubota (2010) nos mostra. O sobá é, agora, uma comida tradicional campo-grandense, tombada, oficialmente, pelo município. É patrimônio cultural de Campo Grande. Trata-se de um processo de incorporação de práticas japonesas (okinawanas) ou do englobamento de uma japonesidade sobre a cidade? A eleição de uma comida essencialmente okinawana como típica de Campo Grande insere os “nipodescendentes” numa lógica local, da qual fazem parte como produtores de campo-grandesidade. O conjunto de relações derivadas desse fato organiza relacionais (ou parentescos) que entrelaçam a cidade aos descendentes de forma muito especial.

Há, nesse contexto de produção e transformação de japonesidades, fluxos culturais que atravessam a experiência das gerações de japoneses e descendentes no Brasil. O exemplo da cultura pop japonesa a partir da década de 1990 é um desses fluxos. Como discute Winterstein (2011), os mangás e animes são novos processos de japonização que atingem a sociedade brasileira e afetam a vida das jovens gerações de descendentes. Embora os otakus não sejam exclusivamente descendentes – mas uma parte considerável o é, segundo Winterstein (2011) –, é inegável que a repentina revalorização do Japão por meio dessa produção cultural afeta a vida e as japonesidades desses jovens no Brasil.

As japonesidades aparecem como feixes que condensam práticas e discursos, que se constituem e que constituem os sujeitos. São formas singulares de expressar a experiência japonesa no Brasil. Escolhem para si mecanismos singulares de agenciamento da subjetividade. Todos são “japoneses”, “nipodescendentes”, “nikkeis”, mas cada um o é à sua maneira. As macrocategorias são apenas uma referência a uma constelação de japonesidades, em movimento e em transformação. Deriva dessa “presença japonesa” até mesmo uma brasilidade precipitada pelos processos japoneses que lhe atravessam, como a comida japonesa “brasileira”, como demonstram Hatugai e Kubota.

Tomemos como exemplo o trabalho de Lourenção (2011). Vemos que as japonesidades persistem em potência nas artes marciais, como o kendo, o judô, etc. *Japonesizando* os bárbaros, se diria. É comparável à japonesidade dos velhinhos na colônia, afeitos à substância do sangue e da comida, como no trabalho de Hatugai (2011), mas diferente, por japonizar, agora, o espírito, ou seja, o espírito como substância. Essa passagem da substância (sangue e comida) para o espírito é um “morrer para fora”, cujo preço é desenraizar o espírito do sangue, é construir um parentesco “japonês” entre não descendentes. É um preço alto que se tenta vender barato, controlando as artes morais e dando um privilégio aos que vieram da colônia. Todavia, é inescapável que os japoneses (não descendentes) produzidos pela máquina reivindiquem seu quinhão desse conjunto de relações.

No contexto dos descendentes, o *iê*, a casa, se evapora, e novas formas de parentesco têm que ser organizadas. Não que isso não imponha dilemas ou que as colônias deixem de tentar sobreviver como tais. Essa japonesidade da colônia, no sentido de uma japonesidade “pura”, a princípio quer se reproduzir como sistema moral – e de vida –, apesar de a vida urbana e o próprio “sucesso” da ascensão social levarem a um dilema: a

perda do controle, a abertura para o não japonês e os processos de desdomesticação que surgem daí. Os filhos, netos acabam lidando com outras morais – formas de viver – e constroem outros caminhos, possivelmente “menos” japoneses, sobre o ponto de vista da colônia. Já a japonesidade “espírito”, como a arte moral do kendo reverte, rejaпонiza, reierarquiza, pagando o preço de japonizar o não japonês. Processo que desloca as japonesidades, que também modifica aquela japonesidade da colônia. Os trabalhos desenvolvidos no grupo de pesquisa conseguem desestruturar a noção de consanguinidade sempre atribuída aos nipodescendentes (CARDOSO, 1995; VIEIRA, 1973; WILLEMS, 1951, 1956; BALDUS e WILLENS, 1941),⁶ e mostram como as japonesidades operam para além do fenótipo, criando não descendentes japonizados e também descendentes não japoneses.

Vieira (1973), por exemplo, no seu incontornável livro sobre a comunidade japonesa em Marília, interior de São Paulo, exclui da “comunidade nikkei” famílias cujo pai é brasileiro e cuja mãe é japonesa, pois essa é a regra nativa. No entanto, o que pensam esses excluídos? Eles sentem-se menos japoneses? Há um lugar para os mestiços de mãe japoneses? Pensamos que sim, e é possível levar mais adiante o raciocínio e pensar em japonesidades e seus parentescos que escapam à substância física (sangue e comida – a linguagem da substância, da consanguinização) e se modelar ao “espírito”, por exemplo. Podemos até pensar em formas de parentesco alternativas, como aquelas analisadas por Ribeira (2011), entre nipodescendentes gays. Ribeira (2011) demonstra como as relações são moldadas na esfera do segredo, justamente por confrontarem-se com os modelos que operam “em casa”.

6 Woortmann (1995) indica, porém, várias modificações nesses padrões, como a criação de sistemas de compadrio.

Também o trabalho de Kebbe (2011) evidencia a infinitesimal diferença que agencia a experiência dos japoneses no Brasil. Em suas reflexões sobre o centenário da imigração no Brasil, demonstra recortes de posicionamento, relativos a diferentes produções de japonesidade. Identifica, especialmente, uma diferença geracional, entre movimentos políticos de “velhos” versus movimentos de “jovens”. Identifica, portanto, características eminentemente relativas ao parentesco (gerações) como sendo cruciais no agenciamento das japonesidades.

Os exemplos de Hatugai (2011) e Kubota (2011) demonstram como a produção de uma cossustancialidade pode, potencialmente, gerar processos que interligam migração e parentesco. Hatugai (2011) faz a etnografia de como a japonesidade de uma associação é construída em torno da comida – elemento básico de compartilhamento e de continuidade. Embora focados numa necessidade da substância consanguínea (ou seja, uma japonesidade menos aberta aos fluxos), a produção do alimento pode levar um não descendente a “quase chegar lá”. É uma forma de construir aproximações relevantes: “saber a dose certa das coisas”. O alimento também opera como um “resgatador” de “japoneses perdidos”, pois institui a possibilidade de um reencontro substantivo com algo que é previamente compartilhado. Um japonês ali pode deixar de sê-lo, mas também pode voltar a sê-lo pela comida e pelo que circula juntamente com a comida: palavras e memória.

Obviamente, Hatugai (2011) explora uma conexão entre japonesidade e parentesco, articulada pela comida e pelas mãos femininas, dentro de um espaço associativo dominado pelos homens. A cossustancialidade agenciada pela produção e consumo do alimento (não basta consumir o alimento, é preciso consumir as palavras e a memória) instaura uma lógica ontológica baseada em consanguinidade mais alguma coisa. Esse *mais alguma coisa* pode ser perdido e desfazer a japonesidade, mas

também pode ser recuperado e refazê-la. Por outro lado, apenas a cossubstancialidade pode produzir, de um não descendente, um quase japonês, mas sempre lhe faltará algo: a substância consanguínea. Nesse sentido, o exemplo pessoal de Hatugai (2011), mestiça, expõe as tensões desse processo: ela porta, em parte, a consanguinidade e pode virar mais japonesa do que era (no contexto e sentido da japonesidade da associação), mas ainda resta a dúvida de se ela poderá ser completamente japonizada.

Kubota (2011) reflete sobre o mesmo problema, numa dimensão maior: que tipo de reflexão podemos retirar do fato de o sobá (comida típica dos okinawanos em Campo Grande) ter sido tombado como patrimônio cultural da cidade? O sobá está okinawando Campo Grande? A cidade está se okinawando, construindo uma campo-grandesidade entrelaçada à presença japonesa/okinawana? Certamente, temos aqui uma discussão interessante no que se refere à relação entre parentesco e diferencialidade: é justamente por um dispositivo de okinawanidade baseado na cossubstância (a comida) que os descendentes são incorporados à cidade, ou incorporam em seus termos os gaijins. A comida, o sobá, funciona como um elo entre okinawanidade e campo-grandesidade: é o parentesco produzindo as diferenças infinitesimais, o que faz desses japoneses (como são vistos na cidade) únicos no Brasil – têm para si um entrelaçamento intenso com o mundo “não descendente”, marcado justamente pelo que aparece como mais japonês: a comida.

A japonesidade otaku, analisada por Winterstein (2011), por exemplo, articula uma moral estética que tende ao parentesco, na evidência de um tipo físico japonês desejado, entrelaçado às imagens da cultura pop japonesa. Um mergulho numa japonesidade que traz como universo semântico o Japão atual, muito distinto daquele derivado da presença japonesa no Brasil: mas esses universos se encontram na figura dos otakus nipodescendentes.

E o encontro é mediado por outras significações (como o conhecimento dos mangás), sendo “amarrado” por uma estética e por um desejo que afetam os descendentes.

A noção provisória de *diferencialidade* nos serviu para pensar os processos que atravessam a presença japonesa no Brasil: pensamos em japonesidades como pontos de vista inclusivos, oferecendo diferenciais infinitesimais em relação a um conjunto comum de símbolos, signos, experiências, crenças, morais, etc. Tais diferenças são pontos de vista que expressam ontologias distintas, mas, evidentemente, encaradas como momentos em processos constantes de diferenciação. São totalidades incompletas, por assim dizer: expressam a forma de estar no mundo de conjuntos de pessoas durante algum tempo (temporariamente estabilizadas), mas que continuam a se diferenciar incessantemente.

Considerações finais: relacionando parentescos

O recurso à diferencialidade nos pareceu produtivo para pensar a enorme variação de experiências japonesas no Brasil, principalmente por levar, a priori, a uma negação do grupo. Essa negação nos permitiu trazer alguma novidade, sobretudo no que se refere à extensão e definição de quem são os japoneses. De um ponto de vista tradicional, a definição dos nipodescendentes é mediada sempre por uma apreciação fenotípica: sangue japonês, cara de japonês, isto é, remete-se, mesmo que não declaradamente, a um parentesco japonês. O grupo é definido sempre pelos contornos do biológico, para, então, atentar para outras diferenciações possíveis. Escapar à biologia nos permitiu pensar as japonesidades como processos ontológicos fluidos, que se esquivam daquela população circunscrita pelo sangue. Não descendentes (vamos chamá-los assim por economia de texto) podem se tornar japoneses. Ou seja, essa perspectiva abriu a possibilidade de também se pensar o parentesco japonês *sem*

a consanguinidade, dando destaque à noção de relacionalidade num contexto que dispense a marcação biológica.

Essa possibilidade analítica produziu reflexões interessantes e indicativas de um horizonte ainda a ser explorado. As japonesidades constroem seus japoneses, mesmo que sejam não descendentes. Obviamente, não há uma única forma de japonizar, é justamente o contrário que temos demonstrado: há tantas formas quantas são as japonesidades, ou mesmo há japonesidades que não admitem o não descendente ou o admitem como “quase japonês”.

Estamos aqui, portanto, construindo uma relação entre o parentesco e a migração, amparados na ideia de diferencialidade. Como dois produtos da reflexão que temos desenvolvido e dos quais vimos uma pequena gênese, sentimos, ainda, a necessidade de estruturar uma articulação sistemática, a fim de avançar na reflexão sobre o parentesco migrante. As perguntas que nos fazemos agora são: a diferencialidade refere-se ao parentesco? Que relações podemos construir entre essas dimensões? É o parentesco o motor da diferenciação migrante, ao contrário do que se poderia supor ao pensá-lo como uma espécie de esqueleto que estrutura a vida social, a partir de concepções “ocidentais” de consanguinidade? Imaginamos que sim, que há, de fato, cruzamentos, conexões e entrelaçamentos possíveis e analiticamente interessantes. É nesse caminho que segue, agora, nossa reflexão, tentando tirar daí as consequências, na medida em que nos ajudem a pensar a imigração, o parentesco e a produção de diferencialidades.

Nessas articulações entre diferencialidades e parentesco, vemos potencialidades ainda a serem exploradas a contento. O que podemos dizer até aqui é que, quando recorremos aos emaranhados, resta sempre algo de parentesco, agenciando a experiência dos sujeitos. Comida, palavras, imagens, corpos.

Todos eles remetem à produção de japoneses a partir de alguma japonesidade. E a produção – até aqui – tem aparecido sempre como parentesco, como essência da experiência vivida, como articuladora da diferencialidade na prática, poderíamos arriscar.

Entre o parentesco valadarense e os parentescos japoneses que analisamos, há, em comum, a produção de diferencialidades, quase como expressões estruturais destes. Seja no caminho da descontínua etnografia valadarense, cujos dados destacam um parentesco englobante, seja no caminho das múltiplas etnografias das japonesidades, cujas narrativas decantam o parentesco, temos uma imbricação complexa entre parentesco (relacionalidades), diferencialidades e i/emigração. Vemos que a “etnografia de grupo” em Valadares conseguiu demonstrar em detalhes como se operam a produção do parentesco e as consequências desse processo: a casa, a migração, as inflexões numa concepção moral de família, os embates sobre o papel da mulher, etc. Percebemos um parentesco em movimento, articulando a circulação de pessoas, de bens, de sentimentos, de ideias e de poderes. Podemos dizer que esse exemplo nos mostra o que o parentesco *faz* em Valadares.

Os “exemplos japoneses”, por assim dizer, pelo contraste que oferecem entre si e perante a pesquisa em Valadares, indicam vários processos que articulam a experiência, o que, provisoriamente, temos chamado de diferencialidades. Esses mesmos trabalhos indicam que tais diferencialidades são intensamente relacionadas aos parentescos japoneses no Brasil: ainda não sabemos se as diferencialidades são apenas outro nome para *parentesco* ou se são uma dimensão importante da sua constituição. Até então, só percebemos a “imbricação complexa” citada acima, restando, agora, desenrolar esse novelo ao longo dos anos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alexandra C. G. Depois da tragédia de Jean Charles: Uma etnografia de Gonzaga. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Carlos: UFSCar. 2010.

_____. A formação da identidade do imigrante brasileiro em Portugal e suas famílias em Governador Valadares. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2007.

_____. Brasileiros em Portugal: novas identidades e mercado de trabalho. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2006.

BALDUS, H. e Willems, E. Casas e Túmulos Japoneses no Vale da Ribeira da Iguape. Revista do Arquivo Municipal, 7, 77, p. 121-135. 1941.

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. Estrutura familiar e mobilidade social: Estudo dos japoneses no Estado de São Paulo. Tradução para japonês de Masato Ninomiya. São Paulo: Primus – Comunicação, 1995. 196 p.

CARSTEN, Janet. After kinship. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. 216 p.

HATUGAI, E. R. Alimentando japonesidades: tradição e substância em um contexto associativo nipodescendente. In: MACHADO, I, J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1ª Ed. São Carlos: EDUFSCar, 2011. 190 p.

_____. “NIPO”: uma etnografia das categorias de classificação no interior da A.C.N.B. de Araraquara. Texto de Qualificação. São Carlos: UFSCar. PPGAS, 2010.

INGOLD, Tim. Lines, a brief history. Londres: Routledge, 2007. 196 p.

KEBBE, V. H. O centenário da imigração japonesa na mídia. In: MACHADO, I. J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2011. v. 1, p. 160-190.

_____. Parentesco e Relacionalidades entre os Dekasseguis no Japão. (Relatório do Doutorado em andamento. São Carlos: UFSCar. PPGAS). 2010.

_____. Um Jornal Entre Brasil e Japão: A Construção de uma Identidade para Japoneses no Brasil e brasileiros no Japão. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar. PPGCSO, 2008.

KUBOTA, Nádia. Japonizando Campo Grande: O Odori e o Sobá em Perspectiva. In: MACHADO, I. J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2011. v. 1, p. 115-142.

_____. Okinawanos e não-okinawanos em Campo Grande/MS – Relações e Famílias. (Relatório de Doutorado em andamento. São Carlos: UFSCar. PPGAS) 2010.

LESSER, Jeffrey. A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2001. 344 p..

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e etnologia. Textos didáticos nº 24, IFCH/ UNICAMP, 1999. 38 p.

———. Minhas Palavras. São Paulo: Brasiliense. 1986. 268 p.

LOURENCAO, G. V. O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade. In: MACHADO, I. J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2011. v. 1, p. 27-58.

———. O espírito japonês: atualizações, proximidades e distâncias para uma analfética da relacionalidade. (Relatório de Doutorado em andamento. São Carlos: UFSCar.PPGAS), 2010.

———. Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar. PPGAS, 2009.

MACHADO, I. J. R. Reordenações da Casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil. Etnográfica (Lisboa), v. 14, p. 5-26, 2010.

———. (Org.). Um mar de identidades: a imigração brasileira em Portugal. 1. ed. São Carlos: Edufscar, 2006. 324p.

MACHADO, I. J. R.; REIS, Ellen Saraiva; ALMEIDA, Alexandra Gomes de. Algumas características do fluxo migratório de brasileiros de Governador Valadares para Portugal. Antropológicas (Porto), v. 11, p. 111-126, 2009.

MAZER, Roberta Moraes. O retorno do migrante: o fim da remessa e a reordenação das relações. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2010.

MOREIRA, Tassiana Barreto de Barros. O Fenômeno da Emigração em Governador Valadares: Saúde feminina em perspectiva. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2010.

REIS, Ellem Saraiva. Casamento e família em contexto migratório. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq). 2007.

———. Questões sobre a indústria da emigração: conexões Portugal / governador valadares. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq). 2006.

RIBEIRA, F. R. O estranho enjaulado e o exótico domesticado: reflexões sobre exotismo e abjeção entre nipodescendentes. In: MACHADO, I. J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2011. v. 1.

———. Sexy & Cool: O Exótico Domesticado e a homossexualidade nipo-

descendente. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar. PPGAS, 2010.

SERRA, Flora Guimarães. O fenômeno da emigração em Governador Valadares: aspectos da saúde das mulheres-esposas – vítimas da emigração. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2009.

STABELINI, Fábio. Totem e Casa em Governador Valadares. São Carlos: UFSCar. (relatório IC FAPESP) 2009.

_____. Parentesco, totemismo e sistemas de classificação no contexto migratório de Governador Valadares. São Carlos: UFSCar. (relatório de IC/CNPq) 2008.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. Japonês na frente de expansão paulista: O processo de absorção do japonês em Marília, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973. 270 p.

WILLEMS, Emílio. Aculturação de alemães e japoneses no Brasil. São Paulo: Revista de Antropologia, vol.4, n.1, jun., p. 41-46, 1956.

_____. Immigrants and their assimilation in Brazil. In Smith, T. L. & Marchant, A. (eds.) Brazil: Portrait of Half a Continent. New York: Bryden, 1951. p. 209-225.

WINTERSTEIN, C. Mangás e animes: sociabilidade entre otakus e cosplayers. In: MACHADO, I. J. R. (Org.). Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil. 1. ed. São Carlos: EdUFSCar, 2011. v. 1, p. 160-190.

Igualdades jurídicas, transgressões e moralidades: princípios de controle burocrático em uma perspectiva comparada¹

Roberto Kant de Lima²

O problema

Recentemente, a mídia brasileira tem divulgado inúmeros casos de denúncias de corrupção, envolvendo políticos, agentes do governo e empresários. É claro que a corrupção está e estará sempre presente nas sociedades complexas, tanto mais visíveis, quanto mais democráticos e transparentes os sistemas de governo. No entanto, no Brasil, aparentemente, os mecanismos do Estado incumbidos de puni-la também estão se mostrando mais visíveis, embora nem sempre mais transparentes.³

1 Diferentes versões preliminares deste texto foram apresentadas nas reuniões da *Law and Society Association*, em São Francisco, Califórnia (2011), e da *American Anthropological Association*, em Montreal (2011). Também foram submetidas para publicação à Revista Vibrant.

2 Pesquisador 1-A do CNPq, Cientista do Nosso Estado-Faperj, coordenador do INCT-Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (InEAC/Proppi/UFF – www.uff.br/ineac). Currículo lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5653459744288495>>.

3 Como se pode verificar pela realização de julgamento, no Supremo Tribunal Federal, dos réus do “mensalão” (Ação Penal 470), em que políticos, executivos do governo e diretores de bancos e de empresas respondem a acusações de corrupção e correlatas, o qual vem sendo transmitido pela mídia.

Contudo, um primeiro olhar sobre o problema mostra que há uma ênfase extrema em mecanismos repressivos de punição a atos de corrupção já praticados, em detrimento de outros mecanismos e estratégias que se voltassem mais para conhecer a natureza dos conflitos institucionais envolvidos, caminhando, assim, na direção de sua administração, procurando identificar moralidades específicas associadas ao comportamento dos atores em face das oportunidades que, constantemente, se oferecem para o exercício de práticas associadas às distorções das rotinas burocráticas em que estão inseridos e que os levam a se apropriar, particularizadamente, de recursos públicos ou coletivos.

Com esse propósito, este artigo discute alguns aspectos dos processos de controle das atividades burocráticas estatais, no que apresentam de identidade jurídica e consistência com as formas da produção de verdades judiciais, especialmente no processo penal, em nossa sociedade. A exposição faz uso de resultados de pesquisas etnográficas realizadas pelo autor e por outros pesquisadores, sobretudo, mas não exclusivamente, com o sistema judiciário do Brasil, dos Estados Unidos e da Argentina, sob a orientação do método comparativo por contraste, próprio da perspectiva antropológica contemporânea.

Os contextos

Etnografias sobre as práticas burocráticas de sistemas de punição e controle, em especial aquelas vigentes nas instituições policiais e judiciais, têm estado sob o foco de nossas pesquisas desde a década de 1980. Boa parte das etnografias publicadas demonstra como tais práticas se reproduzem de maneira informal e quase que invisível, independentemente dos vários regimes jurídico-políticos que estiveram em vigência na Argentina e no Brasil (por exemplo, LIMA, 1995; TISCORNIA; PITA, 2005; PINTO, 2005; EILBAUM, 2008, 2012; TISCORNIA, 2008; LIMA; EILBAUM;

PIRES, 2008, 2010, 2011). Quanto aos EUA, os dados foram construídos etnograficamente por mim em duas ocasiões, em 1990 e em 2012, em contextos políticos e sociais diferentes, nas cidades de Birmingham, Alabama, e São Francisco, Califórnia.

No que diz respeito especificamente ao Brasil, sua tradição burocrático-cartorária encontra antecedentes históricos que poderiam constituir justificativas para que a burocracia brasileira – em especial, a do poder judiciário – se apegasse oficialmente a formas repressivas de controle social. Ao que tudo indica, a organização judiciária colonial portuguesa representou a matriz da organização burocrática estatal, e a burocracia brasileira reproduziu a seu modo essa matriz inspiradora, que implementava um método de controle dos comportamentos de seus agentes baseado num sistema rígido de obrigatoriedade de procedimentos abstratamente definidos e de punições severas pelo *erro* na execução das tarefas que lhes eram atribuídas. Essa forma de controle gerava nos agentes da Coroa, de um lado, a propensão para a inércia e, do outro, uma possibilidade permanente de *culpabilização* por parte das autoridades fiscalizadoras, diante das inevitáveis omissões e erros dos agentes burocráticos em seu agir cotidiano, tornando-os vulneráveis em face de quaisquer acusações que fossem, aleatoriamente, consideradas consistentes contra eles. Evidentemente, essa estratégia assegurava um estado de fragilização permanente entre os quadros da burocracia e a consequente formação de lealdades pessoais verticais que neutralizassem tais ameaças potenciais, mas sistêmicas, de punição, assim como formas oficiosas invisíveis de reagir a esse controle draconiano e abstrato, as quais Schwartz (1979) denominou de *abrasileiramento da burocracia*.

A possibilidade de ação, nesse sistema, fica precipuamente incentivada nas circunstâncias em que ou se tem a proteção de uma autoridade, a qual se responsabilizará pelas consequências

da ação requerida, e/ou se tem a sua cumplicidade para a realização da pretensão de obter vantagens particulares, compensando, de uma forma ou de outra, os riscos representados pelo agir. Ora, esse foi, comprovadamente, o modelo de controle burocrático eficaz e adequado à administração de um império colonial, cuja dimensão, na época, era extraordinária em face das restritas possibilidades dos meios de comunicação, que geravam dificuldades imensas para a avaliação e o controle de resultados das políticas implementadas pelo Reino.

Sabemos que a tradição jurídica ocidental gestou – para substituir gradualmente as formas judiciárias medievais da *prova legal*, estas fundadas no desafio das partes a ser decidido por intervenções sobrenaturais – mecanismos de punição que se consubstanciaram em instituições de inquérito, controladas pelo soberano, ou pelo Estado, através de seus agentes, que se apropriam dos processos de produção e *descoberta* da verdade jurídica e, conseqüentemente, do controle de seus resultados. Também sabemos que tais mecanismos passaram a sofrer a concorrência de outras formas de exercício do controle social, vinculadas não mais à punição das ações que transgrediram a lei, mas ao controle preventivo dos desvios do comportamento padronizado, expresso em normas, ora consideradas indispensáveis ao funcionamento da sociedade contemporânea, ora consideradas uma forma de dominação moral implícita (BERMAN, 1983; FOUCAULT, 1996; LIMA, 2009).

Entretanto, esse mesmo sistema desenvolve-se de maneira bastante díspar, quando se consideram as suas principais versões ocidentais. De um lado, apropria-se o Estado judiciariamente do inquérito e torna-o, em abstrato, obrigatório para os agentes do Estado envolvidos nas instituições judiciais e policiais incumbidas de *descobrir* judiciariamente uma *verdade real*, no caso de serem identificadas infrações previstas em certas leis. De outro, torna as

ações de inquérito um sistema disciplinar, de cunho preventivo, que se articula ao sistema judiciário por meio de formas opcionais de ação em busca de versões verossímeis (GARAPON; PAPADOPOULOS, 2008; LIMA, 2009).

Esses últimos, diante de mecanismos semelhantes de potencial punição repressiva, desde o início constituíram instituições jurídicas que se tornavam *opção* para os acusados, os quais, através delas, pretendiam se livrar dos draconianos procedimentos judiciais acusatórios vigentes, fazendo frente aos abusos de seus pares ou mesmo do Rei (BERMAN, 1983).

Ora, no Brasil, implantaram-se versões desses procedimentos vinculadas ao primeiro caso, pois vige o sistema da *obrigatoriedade* da ação judiciária, policial ou judicial, que pode levar, por exemplo, a uma dificuldade burocrática, reconhecida institucionalmente, no registro e acompanhamento dos procedimentos judiciais criminais, por operar distorções estruturais de difícil avaliação. Assim é, que, no Rio de Janeiro, a impossibilidade de a polícia cumprir o princípio da *obrigatoriedade* de agir de determinada forma, definida em abstrato, diante dos acontecimentos que se apresentam em seu cotidiano funcional, provoca reação correspondente na figura das seleções, muitas vezes arbitrárias de seus registros (LIMA; EILBAUM; PIRES, 2008). Por outro lado, quando chega a gerá-los, frequentemente isso se dá através de um procedimento preliminar, oficioso, denominado de VPI (Verificação da Procedência das Informações), que, inventado burocraticamente, produz processos e registros cartoriais (*autos*) que precedem a criação dos *inquéritos policiais*, em nome de a polícia assegurar-se previamente da conveniência ou não de sua *instauração*, caso em que passa a prestar contas de seu andamento aos membros do judiciário, a quem compete não só controlá-los, mas também arquivá-los. O mesmo princípio da *obrigatoriedade* também leva, no âmbito do judiciário, a

um desnecessário acúmulo de processos iniciados, mas não concluídos.⁴

No entanto, mais do que isso, o princípio da obrigatoriedade como fundamento da persecução penal e do acompanhamento e controle dos procedimentos burocráticos não parece atingir, de forma plena, seus objetivos explícitos, pois todos estão sempre *obrigados a agir em abstrato* de uma determinada maneira, previamente definida, e sujeitos ou a acertarem – e, aí, não fizeram mais que sua obrigação –, ou a errarem quando agem, ou ainda a serem acusados de omissão quando não agem, sem que a opção de agir ou não agir de determinada forma seja sua. Quando o agente público é punido por ação ou omissão, tende a predominar, entre os demais agentes, seus colegas, a ideia de que houve uma possível injustiça, pois o agente punido poderia estar só fazendo aquilo que todos têm de fazer sempre que se põe o sistema burocrático para funcionar ativamente. Assim, sua punição eventual teria sido o efeito de ter sido apenas *pego* em um erro, circunstância que pode a qualquer um advir. Como reação ao sistema de culpabilização, forma-se um *ethos corporativo* avesso à responsabilização dos agentes públicos.⁵

Tal *ethos* só é desativado quando os agentes, de certa maneira, diante dos dilemas propostos pelo princípio da obrigatoriedade, exageram no descumprimento das normas não oficiais. Esse foi o

4 Por exemplo, no Estado do Rio de Janeiro, mais de 90% dos inquéritos policiais de homicídios não se transformam em processos judiciais, porque as investigações não conseguem, oficialmente, apurar quem são os autores e, algumas vezes, nem mesmo quem são as vítimas.

5 Para a Argentina, Sofia Tiscornia demonstra, de maneira cabal, com confirmação judiciária internacional, como essas rotinas burocráticas podem causar, por um lado, prejuízos insanáveis para os cidadãos e, por outro, deflagrar malhas extensas de proteção dos agentes envolvidos (TISCORNIA, 2008).

caso, por exemplo, do assassinato, no Rio de Janeiro, da juíza criminal Patrícia Acioli, quando, em contraste com a rotina de inquéritos não solucionados, os supostos agentes policiais responsáveis pelo crime foram rapidamente denunciados e processados. Ainda assim, o caso cercou-se de certa celeuma, pois a juíza, aparentemente, também fugia do padrão de comportamento funcional proposto oficiosamente pelo Tribunal para os juízes criminais comuns, em geral passivos em face da inusitada grande quantidade de inquéritos policiais sem solução. Ao proceder ativamente com relação a inquéritos em que os suspeitos eram policiais, teria ensejado uma reação também desmedida da parte deles.⁶

Para agravar os efeitos não desejados desse sistema abstrato de fiscalização e controle vigente na burocracia brasileira, seu reflexo nas instituições policiais – responsáveis pelos primeiros procedimentos de investigação e controle de atos supostamente ilícitos, cometidos pelos cidadãos, aí incluídos os agentes do Estado – consiste em que essas mesmas instituições têm sua organização e estrutura funcional, na prática, hierarquizadas de maneira excludente de tal forma que a mera diferença de funções vai se rebatendo em uma *desigualdade* de posições: na polícia militar, por um lado, temos duas entradas na profissão, que correspondem a formações e funções diferenciadas: uma para *oficiais*, outra para *praças*, sendo que estes, dificilmente, chegam aos postos mais altos do oficialato; na polícia judiciária, temos várias carreiras, mas a principal distinção – a salarial – se verifica entre os *delegados*, que clamam ver sua carreira incluída entre as chamadas *carreiras jurídicas*, pertencentes ao Judiciário, seja na magistratura, seja nas diversas posições institucionais assumidas pelas partes nos processos – e a *tiragem* – quer dizer, entre as denominadas *autoridades* policiais e os demais agentes policiais.

6 Ver <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/02/juiz-mantem-decisao-de-levar-pms-do-caso-patricia-acioli-juri-popular.html>>.

Essas segmentações são acompanhadas de atribuições de autoridade e de regimes disciplinares diferenciados, o que provoca hiatos de comunicação profissional entre os segmentos das corporações, com prejuízo para todos. O sistema de culpabilização revela-se, assim, extremamente perverso, pois usa dois pesos e duas medidas com operadores que estão encarregados de funções no mínimo complementares e, em muitos casos concretos, suplementares e/ou equivalentes. Desse modo, a desigualdade decorre da posição do sujeito na hierarquia da carreira, e não em razão da responsabilidade pessoal consequente da função. Tal situação funcional vivida internamente na instituição não estimula a aprendizagem e a prática de formas de tratamento universal e uniforme do público a ser atendido pela instituição. É claro que a inscrição em leis fundamentais substantivas e processuais do tratamento universal e uniforme não constitui uma garantia do resultado, mas pode ser considerada essencial para a formação dos agentes do Estado democrático e como elemento crucial para uma explicitação de referências jurídicas a serem seguidas.

Há outras evidências que apontam para consequências dessa ênfase nos modelos repressivos de controle social por exclusão, por parte da polícia. O tipo de formação institucional que os policiais militares e civis recebem é de caráter repressivo, dogmático e instrucional, seja porque ligado ao direito punitivo, seja porque inspirado na formação militar.⁷ Essa formação, centrada na obediência aos rígidos cânones da lei e da hierarquia

7 Por contraste, a *militarização* da polícia – que é por definição uma instituição civil – tem sido discutida em um âmbito mais geral, ainda que com variantes e diferentes graus segundo os países, porque ainda hoje, mesmo se mudamos em aparência ou nome, o debate permanece sobre o caráter repressivo, dogmático e instrucional, e mesmo militar de diferentes forças policiais; cf. KRASKA; KAPPELER, 1997; KRASKA; CUBELLIS 1997; SANTOS, 2012, entre outros).

entre os postos, se revela completamente distanciada daquela necessária ao bom desempenho das funções policiais, que consistem em tomar decisões em tempo real, autônomas e independentes, sujeitas à responsabilização posterior, sobre a imprevisível variedade de assuntos que lhes chegam às mãos (LIMA, 2008).

Finalmente, no âmbito dos direitos individuais, a legislação ordinária prima por promover a desigualdade jurídica suportada por cidadãos ditos iguais por definição constitucional, caracterizando uma interpretação do princípio da igualdade jurídica própria e específica da sociedade brasileira, que acaba por se tornar também responsável pela permanência de formas inquisitoriais de produção da verdade jurídica.

As diversas concepções de igualdade jurídica no Brasil

Sabe-se que a desigualdade é um dos princípios organizadores da sociedade brasileira, oriundo da sociedade escravocrata tradicional dos tempos coloniais e imperiais, que, entranhados na estrutura social, organizam, com frequência, as relações pessoais nas instituições (DAMATTA, 1979). Não é por acaso que o argumento sobre a igualdade, proferido em discurso do jurista Ruy Barbosa, no início do século XX, é frequentemente citado para justificar a existência de institutos jurídicos legitimadores da desigualdade jurídica em um sistema que se diz republicano e democrático (MENDES, 2005):

A parte da natureza varia ao infinito. Não há, no universo, duas coisas iguais. Muitas se parecem umas às outras. Mas todas entre si diversificam. Os ramos de uma só árvore, as folhas da mesma planta, os traços da polpa de um dedo humano, as gotas do mesmo fluido, os argueiros do mesmo pó, as raias do espectro de um só raio solar ou estelar. Tudo assim,

desde os astros, no céu, até aos aljôfares do rocio na relva dos prados. *A regra da igualdade não consiste senão em quinhoar desigualmente aos desiguais, na medida em que se desigalam.* Nessa desigualdade social, proporcionada à desigualdade natural, é que se acha a verdadeira lei da igualdade. O mais são desvarios da inveja, do orgulho, ou da loucura. Tratar com desigualdade a iguais, ou a desiguais, com igualdade, seria desigualdade flagrante, e não igualdade real. Os apetites humanos conceberam inverter a norma universal da criação, pretendendo não dar a cada um, na razão do que vale, mas atribuir o mesmo a todos, como se todos se equivalessem. Essa blasfêmia contra a razão e a fé, contra a civilização e a humanidade, é a filosofia da miséria, proclamada em nome dos direitos do trabalho; e, executada, não faria senão inaugurar, em vez da supremacia do trabalho, a organização da miséria (BARBOSA, 1999, grifos meus).

Esse discurso, repetido à exaustão pela maioria dos políticos e juristas brasileiros, desde sua enunciação pública, claramente opera uma transformação da *diversidade* da natureza em *desigualdade* da sociedade, para, em seguida, rotular essa desigualdade social de *natural*. Os ideais do princípio de igualdade formal, caros aos sistemas jurídicos republicanos pós-revoluções burguesas e que constituem o fundamento moral da desigualdade social (o mercado desiguala materialmente, o direito iguala formalmente), ficam, assim, neutralizados em nossa cultura jurídica, expressa na prática de profissionais do direito.

A situação paradoxal de vivermos em uma sociedade onde o mercado produz constantes desigualdades econômicas, que estão em tensão contínua com o princípio basilar da igualdade de todos perante a lei, não lhes desperta inquietações, porque tal situação de desigualdade é percebida como *natural*, devendo o mundo do direito reproduzir essa desigualdade. Daí decorre que

distribuirá, também desigualmente, o acesso aos bens jurídicos para, assim, *fazer justiça* em um pretense Estado Social de Direito. Dessa forma, pretende-se resolver esse paradoxo liberal burguês, da igualdade na desigualdade, como se isso fosse possível. Temos bons exemplos no processo penal desse fenômeno, em que privilégios estão a desigualar o tratamento processual concedido a autores e coautores dos mesmos delitos tipificados no Código Penal (LIMA, 2008).

Consequentemente, nesse modelo, na ausência de demarcação definida e estruturada em torno de eixos explícitos de legitimação da desigualdade, como em uma sociedade aristocrática, cabe a todos, mas, principalmente, às instituições encarregadas de administrar conflitos no espaço público, em cada caso aplicar, de maneira particular, as regras disponíveis – sempre gerais, nunca locais – de acordo com o status de cada um, sob pena de estar cometendo injustiça irreparável ao não se adequar à desigualdade social imposta e explicitamente definida na legislação. A existência da desigualdade jurídica, inconcebível em qualquer República constitucional, nesse contexto de ambiguidade em que nossa sociedade se move, goza de confortável invisibilidade. Eis porque a legislação processual penal admite tratamento desigual a pessoas que são acusadas de cometer as mesmas infrações enquanto estão sendo processadas, não em função das infrações, mas em função da *qualidade* dessas pessoas, consagrando inclusive o acesso à instrução superior completa como um desses elementos de distinção por exclusão.

Essa distinção de tratamento, que inclui desde privilégios processuais a certas categorias sociais até foros especiais por privilégio de função para certos funcionários públicos, na prática significa atribuir a presunção da inocência àqueles que detêm tais privilégios e a presunção da culpa àqueles que não os detêm, pois esses últimos são, ainda enquanto estão sendo processados,

alojados em péssimas condições e na companhia, em geral, daqueles que já estão condenados.⁸

Essa prática, como argumentei, contém uma lógica própria da sociedade vigente no chamado Antigo Regime, não republicano, no qual a ideia de direito não implicava a ideia de universalidade de acesso, mas a ideia de privilégios particulares, próprios de cada estamento, que as transformações jurídicas e sociais introduzidas pelas revoluções liberais, lideradas pela Revolução Francesa, encarregaram-se de desfazer.⁹

Culpabilidade ou *accountability*?

Meu objetivo aqui é explicitar o contraste entre os diferentes princípios presentes em diversos modelos de construção das verdades jurídicas e seus efeitos nas estratégias de controle das ações das autoridades públicas e de seus agentes. Para isso,

8 Como mostraram os trágicos e recentes acontecimentos das Casas de Custódia de presos comuns que aguardam julgamento em Benfica, bairro do Rio de Janeiro que foi palco de uma chacina entre os presos, verificada ao lado de uma instalação de *presos especiais*, onde nada de extraordinário aconteceu. Para compreender quão séria é essa questão da desigualdade jurídica, aprovou-se, em julho de 2001, uma nova regulamentação da *prisão especial*, denominação jurídica desse instituto. O Executivo, inicialmente motivado a extingui-la, para impedir a aplicação de privilégios a um juiz que se encontrava respondendo a processo criminal, abandonou sua intenção inicial, e o assunto – que é, claramente, inconstitucional – foi apenas regulamentado pelo Congresso, em **votação simbólica** das lideranças, que não só não o extinguiu, como também **incluiu** uma nova categoria profissional – os militares em geral, estaduais e federais, o que inclui todos os praças da Polícia Militar e das Forças Armadas – no privilégio.

9 Um exemplo contemporâneo é o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal, funcionando como tribunal de 1ª instância, por alguns de seus acusados serem portadores de *foro privilegiado por privilégio de função*, no já mencionado julgamento em curso, denominado pela mídia de *mensalão*.

contrastarei, de um lado, um modelo que está fundado nos princípios da igualdade jurídica formal (todos são iguais perante a lei), dos processos acusatoriais (transparência da acusação e presunção da inocência) e adversários (transparência do processo de tomada de decisões, com a necessária presença efetiva da acusação e da defesa) que admite a possibilidade permanente de realizar negociações oficiais sobre os fatos ocorridos e sobre seu desfecho judicial, associados ao controle pela responsabilização dos agentes públicos. Essa responsabilização implica a liberdade de a autoridade *optar* pela conveniência de atuar ou não conforme a letra da lei, no caso concreto – princípio da oportunidade ou *discretion*, em inglês –, que gera a possibilidade de controle dos agentes públicos através do acompanhamento, avaliação e *responsabilização* – *accountability*, em inglês – do resultado de suas *opções*.

Já o outro modelo está fundado na desigualdade jurídica formal ou igualdade material (“A regra da igualdade não consiste senão em quinhoeirar desigualmente aos desiguais, na medida em que se desigualem” (BARBOSA, 1999)), em processos inquisitoriais (presunção da culpa como resultado de investigações preliminares, sigilosas, mas escritas e dotadas de fé pública, sem que haja acusação explícita) e contraditórios (presença da acusação e defesa nos processos com a obrigação de *dissentir* e opacidade dos processos decisórios para as partes), constrangidos pelo princípio da *obligatoriedade* de a autoridade atuar de determinada forma, imposta aos órgãos do Estado pela lei em abstrato, com a consequente possibilidade de *culpabilização* dos agentes públicos em função de seus erros ou omissões que possam ter contrariado essa obrigação.¹⁰

10 Embora eu esteja tratando especificamente de institutos vinculados ao processo penal, seria possível estender minhas conclusões aos processos administrativos e àqueles vinculados às prestações de contas devidas

Decorrem daí duas estratégias distintas de controle social: uma com ênfase disciplinar, outra com ênfase repressiva; uma própria de sociedades dotadas de sistemas jurídico-políticos de promoção da igualdade, voltados para a normalização dos seus membros e agentes públicos, e outra própria de sociedades fundadas em princípios que visam a compensar desigualdades e promover formas de controle social que se propõe a exercer um *controle externo* da sociedade pelo Estado, encarnado em seu corpo de agentes.¹¹

Note-se que as estratégias repressivas de controle social próprias das sociedades de juridicamente desiguais, em que as regras, por definição, não representam a proteção para todos – porque não são aplicadas de maneira uniforme e universal, mas de maneira particularizada e diferenciada aos seus membros, que são, por definição, desiguais – têm como consequência a naturalização do processo de externalização dessas mesmas regras, isto é, são representadas como exteriores aos sujeitos. Essa circunstância, que justifica, oficialmente, a repressão de uns segmentos da sociedade sobre outros, enseja, de modo concomitante, justificativas que aparentam ser socialmente

aos Tribunais de Contas, em seus vários níveis. Entretanto, como ainda não tenho dados etnográficos sobre essas instâncias, não me permito generalizar. Quanto aos procedimentos da Receita Federal, ver Pinto (2005).

- 11 Frise-se que, embora sejam dois modelos distintos, frequentemente, no Brasil, um é tomado pelo outro, seguindo uma tradição do método comparativo por semelhança (AMORIM; LIMA; MENDES, 2005). Foi assim que me surpreendeu, em um evento para o qual fui convidado oficialmente e que deveria discutir formas de controle externo da polícia, como as ouvidorias, promovido por uma repartição ministerial brasileira e por um organismo internacional, ter visto, em inglês, um PowerPoint sobre procedimentos institucionais de **accountability** da polícia como exemplo de forma de *controle externo* da instituição.

legítimas para sua violação sistemática pelos indivíduos.¹²

Já no caso de estratégias próprias das sociedades de juridicamente iguais, em que o controle se faz pela internalização da obediência às regras como uma opção dos indivíduos – a normalização –, estas ensejam justificativas consistentes para sua obediência, imputando à desobediência um caráter de imoralidade, muito além de sua possível ilicitude.

Em consequência, nos sistemas de ênfase repressiva, embora amplamente desejada, a punição deve ocorrer, de preferência, em relação aos *outros*, desiguais, enquanto que, nos sistemas disciplinares, anuncia-se como fundamental a imposição do cumprimento de regras de maneira uniforme para toda a coletividade de iguais, havendo a expectativa de que seja exemplarmente punido todo aquele que, sendo juridicamente igual, a ela não quiserse submeter, como o fazem seus pares.

À guisa de exemplo, um aspecto específico e peculiar do processo penal brasileiro poderia ser apresentado, a partir da ambiguidade do status jurídico referente à atuação da polícia judiciária no inquérito policial, orientada pelos princípios da *discrecionarietà* do direito administrativo e da *obrigatoriedade* do processo penal. Nessa matéria, são frequentes as confusões entre os operadores do sistema sobre o fundamento legal de sua autonomia para descartar a formalização de registros obrigatórios, às vezes contornada pela criação de VPIs (Verificação Preliminar de Informação), já mencionada acima. Atribuem essa prerrogativa

12 Como ficou publicamente evidente, mais uma vez, no já mencionado julgamento do *mensalão*, em que alguns advogados de defesa admitiram práticas imorais, resultantes do uso indiscriminado pelos seus clientes de “caixa 2”, isto é, de recursos financeiros não contabilizados oficialmente, para tentar absolvê-los da imputação de ilícitos penais mais graves, sob o argumento, rechaçado pelos ministros, de que teriam agido imoralmente, mas não criminosamente.

a sua *discrecionariedade*, própria do seu *poder de polícia* e *sujeita ao controle da lei*, que nada mais é do que o poder, em princípio atribuído a todos os agentes administrativos do Estado incumbidos da vigilância da sociedade e do cumprimento das leis e normas; e o que se constitui no *poder da polícia*, associado ao monopólio do uso legítimo e comedido da força física, substantivado no uso de armas compatíveis com essa tarefa e, no Brasil, também no uso dos cartórios que lhes são próprios para o registro dos inquéritos. Em ambos os casos, no entanto, seus atos estão submetidos aos constrangimentos da lei penal e processual penal, que se sobrepõem, nesse caso, à esfera administrativa (LIMA, 1995).

Assim, confundem-se, com frequência, a *discretion* – atribuída aos policiais e *District Attorneys*, que são os órgãos encarregados do *law enforcement* nos Estados Unidos da América – onde é entendida como a faculdade de decidir sobre a *oportunidade* da propositura da acusação penal, com a *discrecionariedade* brasileira, que, nesse âmbito, não existe, uma vez que a Polícia e o Ministério Público, no que tange aos crimes de ação pública, estão obrigados a agir, instaurando o inquérito policial ou propondo a ação penal, pelo princípio da obrigatoriedade, como já mencionei.¹³

Isso é crítico quando, por exemplo, um policial decide liberar ou não um pequeno traficante em função das circunstâncias em que se deu o flagrante ou mesmo em função de ganhos com o fornecimento de informações futuras, o que acontece frequentemente.¹⁴ No caso do exercício da *discretion* pela polícia, isso é perfeitamente aceitável, e ele pode e deve avisar a seus

13 Como se vê da recente discussão pública sobre a decisão de não proceder uma apuração do Procurador Geral da República, em caso envolvendo parlamentares, empreiteiras e o suposto contraventor Carlos “Cachoeira”.

14 Juntamente com as *campanas* (vigilância escondida de locais e pessoas) e as escutas telefônicas, constituem-se entre os meios mais utilizados pela polícia de Birmingham, Alabama, onde fiz minhas observações.

superiores que está cooptando mais um informante (*snitch*), podendo inclusive remunerá-lo, no futuro, por suas informações úteis na captura de outros supostos criminosos. O valor do informante está, entretanto, associado em sua invisibilidade como tal para o mundo do crime.

No caso brasileiro, no sistema de obrigatoriedades, isso não é permitido e, quando acontece – e também acontece com frequência –, o informante (aqui, caracteristicamente denominado X-9) torna-se um devedor explícito de uma “mercadoria política” transacionada ilegalmente entre a autoridade e ele. Assim, torna-se um “despachante”, um intermediário explícito entre a polícia e o *mundo do crime*, propiciador de outros negócios ilícitos, oficializados ou não, como as milícias, no Rio de Janeiro (MISSE, 2008).

Por outro lado, a associação do princípio da *obrigatoriedade* ao princípio da *verdade real* não admite negociações em torno da verdade, que não deverá ser construída transparente,¹⁵ oficial e explicitamente. No outro sistema, que está baseado na associação entre o o princípio da *oportunidade* o da *responsabilização* dos agentes públicos, há ênfase na construção transparente da verdade e no compromisso pessoal do agente público com o exercício da sua função. É assim que tanto o processo – o *due process of law* – quanto a acusação, no sistema judicial dos Estados Unidos, são opções, respectivamente, do acusado e dos agentes públicos encarregados da persecução penal; ao contrário do Brasil, onde tanto o processo quanto a acusação são obrigatórios, para os agentes públicos e para

15 Em outros textos, acentuei o caráter de literalidade que se dá ao significado de regras que devem ser aplicadas, de maneira uniforme, a todos (*universal*, em inglês). Essa característica está associada à transparência dos processos de sua criação e aplicação, para o universo dos interessados ou envolvidos (LIMA, 2008, 2009).

as partes, quando se verificam determinadas circunstâncias (FERREIRA, 2004).¹⁶

Assim, por exemplo, as categorias *accusatorial* e *adversarial*, ambas opostas à *inquisitorial*, tomam significados bastante específicos no sistema judicial criminal dos EUA. A categoria *accusatorial* significa que o ônus da prova é de quem acusa, o que implica as garantias constitucionais ao *due process of law*, ao *non-incriminatory right* (direito ao silêncio), como correspondente a uma declaração de não culpabilidade, à presunção da inocência no processo e ao direito a um advogado. Já a categoria *adversarial* implica que

a verdade é mais bem descoberta quando há duas partes competindo, cada uma conduzindo sua própria investigação dos fatos, apresentando diferentes teorias sobre os fatos e a lei e arguindo seu próprio caso diante do tribunal. O juiz deve manter-se neutro, imparcial e distante para aumentar a *fairness* dos procedimentos (HALL, 2009, p. 284, grifo meu).

Em outras palavras, há um esforço explícito para a definição dos *facts* durante o decorrer do processo. No entanto, esse sistema é complementado, em todas as suas fases, por um sistema de negociações sobre os fatos e sobre a pena a ser atribuída ao acusado, entre as partes, um sistema de *plea bargain*. Nele, confrontam-se as ameaças de perseguição penal

16 As ações criminais no Brasil se classificam em privadas, públicas condicionadas à representação da vítima e públicas. Os dois primeiros tipos são opcionais e o último, obrigatório para os agentes envolvidos, o que parece associar a categoria *público* à *obrigatoriedade* e a categoria *privado* à *oportunidade*. Lembre-se de que a categoria *público*, no Brasil, está associada a *estatal*, diferentemente da categoria *public*, em inglês, que quer dizer *coletivo*, ou *publique*, em francês, que quer dizer *comum a todos*, como em *République*.

do promotor com as ameaças de exigência de um processo do acusado, que introduz uma incerteza no resultado final do *trial*. A barganha, assim, é um encontro de interesses, que traz certeza e *previsibilidade* a esse embate, tanto para o promotor quanto para o acusado e, certamente, também para o juiz. A consequência disso é que o sistema busca a verossimilhança, a razoabilidade das versões possíveis, que devem ser alcançadas com um consenso mínimo sobre fatos e procedimentos, supervisionado pelo juiz (GARAPON; PAPADOPOULOS, 2008). E também que os *trials* ocorrem em um número mínimo de casos nos quais os acusados insistem em se dizer inocentes, o que implica que seu êxito seria proclamá-los *not guilty*.¹⁷

Além disso, a adversarialidade e a acusatorialidade estão reguladas por protocolos estritos, anteriores e concomitantes aos atos judiciais e pré-judiciais, sendo o mais visível deles o fato de que os procedimentos judiciais estão todos fundados na transcrição de falas nos tribunais, na frente do juiz ou na frente do juiz e dos jurados, em diferentes momentos do processo,

17 Por contraste com nosso processo, cujo desfecho bem-sucedido é a condenação do acusado (FERREIRA, 2013). Em recente notícia da mídia nacional, registrou-se uma proposta de barganha aprovada na Comissão de Constituição e Justiça do Senado para, também, ser acrescentada às reformas do direito penal brasileiro, para certos crimes. Como outras propostas, essa ignora, completamente, o sentido da barganha do outro sistema, em que o processo é o que está sendo barganhado com a acusação, pois ele é um direito subjetivo público do acusado: o acusado ameaça o promotor com o processo e sua incerteza, para obrigá-lo a diminuir sua acusação e, consequentemente, a pena a ser aplicada pelo juiz. Ver: <<http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2012/05/28/juristas-propoe-menos-crimes-eleitorais-mas-com-penas-maiores>>. (AMORIM; LIMA; MENDES, 2005; LIMA, 2008). Para mais detalhes sobre a **plea bargain**, ver pesquisa de tese de doutorado-sanduíche de Ricardo Gueiros Bernardes Dias, do programa de pós-graduação em direito da Universidade Gama Filho e Bisharat, no prelo.

realizados todos os atos na presença conjunta e obrigatória dos advogados das partes envolvidas, seja na sala em que ocorre o *trial*, seja no gabinete do juiz, condição de *transparência* para as partes, indispensável para a validade das decisões proferidas, o que até mesmo se aplica à marcação das audiências, feitas em público e em comum acordo. Qualquer desvio desse protocolo constitui grave falta ética e pode causar anulação do processo. Além disso, há vários atos, anteriores e concomitantes ao *trial by jury*, em que se decidem, através de argumentação oral e transparente para as partes, questões relativas ao consenso (*stipulations*) ou dissenso quanto ao que pode ou não pode ser dito diante do júri.

Ora, entre nós, o processo se constitui em “autos”, que registram versões cartoriais das falas de suas partes, seja nos procedimentos administrativos do inquérito policial, seja nos procedimentos do processo judicial. Diz-se que o processo judicial é acusatório – e, às vezes, segundo alguns autores, misto –, mas se constitui, de qualquer forma, em um procedimento obrigatório, em geral precedido de um *inquérito policial*, procedimento inquisitorial, sigiloso – isto é, sem o conhecimento da acusação pelos envolvidos – e escrito, que pode fundamentar a denúncia do promotor. Esse processo judicial é regido pelo princípio da *verdade real*, que atribui poderes investigatórios ao juiz, e se baseia em elementos do inquérito policial dotados de *fé pública* (em que as afirmações registradas em cartório da polícia judiciária têm valor contra terceiros), o qual é entranhado nos autos do processo judicial.

A justificativa desse sigilo que se registra em autos dotados de fé pública, surpreendentemente, é explicitada como uma forma de “proteção do Estado” aos direitos dos cidadãos eventualmente envolvidos na apuração de infrações. Nas palavras de um eminente processualista penal brasileiro, que escreve nos limites do século XIX e XX, na passagem da Monarquia para a República,

mas que continua sendo tratado pelo campo jurídico como sendo uma autor contemporâneo: ¹⁸

O *sistema inquisitório* contém elementos que não podem ser repelidos, tanto assim que foi, nos séculos XIII a XVIII, uma *garantia de justiça e liberdade*. Quando o homem *de condição humilde estava exposto às arbitrariedades dos fortes, ricos e poderosos*, não lhe era fácil comparecer ante as justiças senhoriais para acusar sem reboço, sem constrangimento e sem o temor e a quase certeza da vingança; o Direito Canônico, opondo ao procedimento acusatorial o procedimento inquisitório, foi o protetor da fraqueza perseguida e o adversário da força tirânica; se os abusos desnaturaram a instituição, causando mais tarde males superiores aos benefícios, isso não exige a abolição do sistema e, sim, a criação de cautelas para o seu aproveitamento (ALMEIDA JÚNIOR, 1920, p. 250, 251, grifos meus).

Entretanto, paradoxalmente, não é isso que o Código Canônico diz. Muito pelo contrário, afirma que o sigilo é importante para proteger o *bom nome* – atributo dos poderosos – de possíveis injúrias, pois, segundo Garcia Barberena e Alonso Moran (1964), “la inquisición siempre debe ser secreta y há de praticarse con muchísima cautela, para que no se difunda el rumor del delito ni se ponga en peligro el bueno nombre de nadie” (BARBERENA; MORAN, 1964, p. 668).

Portanto, embora o direito canônico associe o sigilo do inquérito à proteção da honra de certos indivíduos, o direito

18 O ministro Celso de Mello, em seu voto no julgamento do chamado *mensalão*, citou o referido autor por diversas vezes para justificar a validade dos indícios apurados nos inquéritos, sejam policiais, sejam parlamentares, para fundar o convencimento do juiz, desde que acompanhados de outros elementos processuais que lhes deem credibilidade.

processual penal brasileiro o associe à proteção dos fracos contra os poderosos¹⁹ e o direito processual brasileiro contemporâneo o associe à proteção da intimidade dos cidadãos acusados,²⁰ resta sempre a ideia de que procedimentos sigilosos de conhecimento apenas do Estado ou da Igreja, registrados por escrito, são *garantias dos direitos dos cidadãos*, apesar de, em momento posterior, poderem ser usados contra eles, fundamentando acusações públicas e mesmo condenações públicas.

Por causa desse sigilo, durante o *inquérito policial*, é legalmente vedada a comunicação, entre a autoridade policial e o advogado das partes, que pode apenas acompanhar a regularidade dos procedimentos e solicitar atos periciais urgentes. Essa proibição enseja um procedimento oficioso, denominado pela categoria nativa de *armação do processo*, em que a versão registrada dos depoimentos das testemunhas e das partes favorece quem melhor se relaciona com os agentes policiais (LIMA, 1995).

Quando feita a denúncia e iniciado o processo judicial, o sistema adversário se faz presente através de um método de oposição entre as partes que se desenvolve por meio da lógica do contraditório, pela qual as partes *devem* dissentir sempre, publicamente, sobre tudo, inclusive sobre os *fatos*, e que só se interrompe com a decisão de autoridade de um terceiro, o juiz, que vai decidir em última instância, isoladamente, sobre a transformação dos indícios em *fatos* e *provas*.

19 Circunstância que remete à contemporânea categoria da *hipossuficiência*.

20 Não é demais comentar que essa ideia é atualizada pelos autores do mundo contemporâneo, que escrevem para preparar operadores para as carreiras jurídicas – por exemplo, Fernando Capez (2008), que proclama o sigilo do inquérito “como forma de garantia da intimidade do acusado, resguardando-se, assim, seu estado de inocência” (CAPEZ, 2008, p. 77).

Já a comunicação entre o juiz e os advogados das partes, embora regulada em lei,²¹ não admite inclusive nenhum protocolo e consiste, na imensa maioria das vezes e preferencialmente, em um encontro particular entre o juiz e *uma* das partes. Nesses encontros, em que ocorrem os chamados *embargos auriculares*, também são apresentados, no caso de Tribunais de Recursos, arrazoados, denominados de *memoriais*, bem como outros documentos que passam a integrar, informalmente, porque não anexados aos *autos*, as argumentações do processo sem o conhecimento da outra parte, apesar de poderem contribuir para o *livre convencimento do juiz*, incorporando-se, portanto, ao sistema contraditório, tudo isso sob a justificativa da obediência aos princípios constitucionais do contraditório e da ampla defesa,²² nos processos administrativos e judiciais (MENDES, 2008; SETA, 2012; LUPETTI, 2012).

Vige, assim, no Brasil, um modelo de controle social, reproduzido nas práticas burocráticas dos sistemas policial e judicial, voltado não para a construção transparente de uma versão verossímil, preferencialmente consensualizada dos fatos, mas para uma suposta verdade real a ser obrigatoriamente descoberta, embora, é claro, impossível ser reconstituída em sua integralidade. Esse modelo parece adequado à administração de uma sociedade onde o mercado de opções e o exercício de escolhas responsáveis não são estimulados nessa área. Quando não há opções, elas se resumem a decidir entre cumprir o

21 Lei nº 4.215/63, artigo 89 – “São direitos do advogado; inciso VIII, dirigir-se aos juízes nas salas e gabinetes de trabalho, independentemente de audiência previamente marcada, observando-se a ordem de chegada”.

22 Constituição brasileira de 1988, artigo 5º, inciso LV: “aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o *contraditório* e *ampla defesa*, com os meios e recursos a ela inerentes”.

que é obrigatório em abstrato ou não cumprir, e o sistema de controle se atualizará através de um conhecimento, obtido de maneira sigilosa, na apuração de *erros* – fruto de ações e/ou de omissões –, isto é, de *culpabilizações*. Por outro lado, onde há opções, elas representam escolhas que devem ser realizadas com transparência entre os interessados e responsabilidade pessoal do agente. Tais escolhas, tendo ou não alcançado os fins desejados, podem ser objeto de avaliação e responsabilização dos agentes que as fizeram, seja para puni-los, seja para premiá-los.

Na perspectiva do processo de legitimação da verdade jurídica produzida no âmbito judicial, a tradição processual penal brasileira, assumindo, explicitamente, a tutela do Estado sobre o exercício de direitos pelos cidadãos, institui procedimentos sigilosos e escritos, com fé pública, que precedem as acusações formais judiciais – estas públicas, mas nem sempre transparentes²³ para os interessados. Contrasta fortemente, assim, com tendências contemporâneas que associam, ao inverso, a proteção aos direitos dos cidadãos à transparência dos processos e métodos de construção da verdade jurídica.

Considerações finais

Neste texto, articulo a argumentação no sentido de que, através da etnografia de práticas judiciais e policiais, podem-se identificar diferentes princípios que orientam modelos jurídico-burocráticos estatais de controle e repressão policial e judicial. Esses modelos, ora formulados explícita, ora implicitamente, constituem-se em referência para o comportamento dos agentes

23 Refiro-me aqui à forma como o Estado, em suas várias instâncias, divulga seus atos, no Brasil, publicando-os em um jornal, denominado de Diário Oficial, ao qual poucos tem acesso habitual, o que significa que tais atos não serão necessariamente transparentes para os interessados.

públicos no desempenho do dia a dia de suas funções e revelam elementos importantes para a compreensão de suas diferentes atitudes em relação ao cumprimento de normas burocráticas e disposições legais.

Nota-se uma diferença acentuada em modelos de ênfase repressiva, que pretendem controlar o comportamento, seja dos agentes públicos, seja dos cidadãos, pela punição a faltas cometidas, definidas por meio de regras formuladas a priori, abstratamente utilizadas no presente para julgar fatos ocorridos no passado, quando identificadas falhas na compatibilidade entre os procedimentos que deveriam ser adotados e aqueles que, efetivamente, foram, no caso concreto, mesmo quando o resultado se verificou adequado às expectativas das partes envolvidas.²⁴

No caso brasileiro, como chama atenção Schwartz (1979), esse processo resultou na criação de estratégias informais, legalmente proibidas, mas socialmente legitimadas, de desobediência sistêmica a essa forma de controle. Tal tendência parece ter se entranhado em nossa tradição jurídica administrativo-burocrático-penal, por meio do princípio da obrigatoriedade da ação em determinados casos, resultando na culpabilização dos erros ou omissões decorrentes da não conformidade de condutas com os preceitos estipulados. Também como resultado desse formato de controle, os agentes criaram éticas corporativas, destinadas a, mesmo contra as regras ou leis explícitas, definir o que pode ou não ser feito de maneira informal. Aparentemente, são essas as regras que se impõem e que resultam na eventual punição dos agentes.²⁵

24 À semelhança da tradição da *civil law tradition*, de controlar as decisões judiciais através da formulação, pelo Parlamento, de códigos que pretendem tudo prever (MERRYMAN, 1969).

25 Como parece ter sido o caso da juíza Acioli, já mencionado, por exemplo Cf. SILVA, 2013.

Em outro sistema de controle, deixa-se o agente optar pelos procedimentos a serem tomados, diante do caso concreto, definidos por protocolos extraídos das práticas passadas e socializados entre os agentes envolvidos: o conhecimento dos protocolos, portanto, normaliza os comportamentos futuros. As ações que não correspondem a esses protocolos devem ser justificadas, pois tendem a ser consideradas desvios de conduta, passíveis de punição. No caso, as justificativas se baseiam em mostrar que as regras não se aplicariam àquele caso, que deverá merecer tratamento exemplar para integrar-se ao protocolo no futuro.²⁶

Por outro lado, essas etnografias demonstram que muitos dos princípios que regem essas burocracias não se articulam consistentemente com os modelos jurídico-políticos explícitos nas disposições constitucionais dos chamados Estados Democráticos de Direito. Em um caso, os rígidos princípios de obrigatoriedade em abstrato que regem os atos processuais e a falta de transparência dos atos burocráticos que os informam retiram muito da legitimidade pública de seus resultados, atribuindo decisões distintas a casos similares, em razão da maior ou menor eficácia de procedimentos acionados de forma particularizada. No outro, o princípio da *discretion*, articulado com o da *accountability*, atribui responsabilidade pessoal a agentes públicos que, no entanto, devem atuar de acordo com as moralidades particulares de seu grupo profissional local, sujeitas a injunções políticas e/ou eleitorais, que de certa forma pode levar a exageros moralizantes em relação a comportamentos em outras circunstâncias considerados meramente transgressores e indisciplinados, mas que podem ser rotulados como *desvios* morais dignos de receber, por sua gravidade, tratamento judicial.

26 Como é o caso dos *Criminal Codes* da Califórnia, na tradição jurídica dos EUA.

Por um lado, o controle policial e judicial do sistema burocrático perde legitimidade, porque se afasta da transparência necessária para a compreensão de seus resultados específicos, ficando a punição ou a ausência dela opaca para o entendimento público. Por outro, esse mesmo controle fica ao sabor da normalização dos agentes repressivos, atribuindo à norma a legitimidade e o poder repressivo da lei e, assim, retirando-lhe o caráter voluntário de aceitação.

Nota-se que não é de admirar, portanto, que a obediência da lei tenha representação tão negativa no Brasil, sobretudo quando tal desobediência está associada a um sinal socialmente legítimo de status superior e de afirmação de poder. Se, no modelo da igualdade jurídica formal, a liberdade está submetida à igualdade, no modelo da desigualdade jurídica formal o contrário ocorre: a desigualdade é a medida da liberdade de cada um. Se não é aceita consensualmente como instrumento de proteção de todos, a lei pode ser vista como arma de opressão de alguns. Contudo, entre nós, são bastante comuns argumentos justificativos da desobediência da lei e, paradoxalmente, de clamor para que sua aplicação seja feita de forma severa e implacável sobre as faltas – geralmente, alheias – como imperativo da construção de uma ordem social mais justa. Por outro lado, não parece paradoxal a ninguém o fato de se exigir a sua obediência por todos, de igual maneira, assim como a sua consequente internalização pelos cidadãos, embora deveres e direitos nela prescritos sejam desigualmente distribuídos entre eles. Por outro lado, a opacidade das formas de elaboração e interpretação das regras torna impossível o processo de normalização dos sujeitos, sempre confrontados com diferentes resultados de julgamentos em situações semelhantes²⁷.

27 Conforme pesquisa de doutorado-sanduíche de Frederico Policarpo Mendonça Filho, no programa de pós-graduação em antropologia da UFF.

Como eu e outros cientistas sociais temos reiteradamente argumentado em nossos trabalhos é provável que as dificuldades do Brasil com a efetividade dos instrumentos institucionais de administração de conflitos no espaço público, que se refletem nos problemas que a sociedade brasileira tem enfrentado nas áreas da segurança pública, do acesso à justiça e do controle da chamada corrupção, estejam estreitamente relacionadas à inversão estrutural concedida ao significado atribuído à lei, que, em vez de representar um mecanismo de proteção da coletividade como um todo, acaba por representar um mecanismo de exclusão e punição, por ser aplicada de forma desigual. Suponho, ainda, que a utilização do sistema de obrigatoriedade/culpabilidade seja responsável pelo sentimento geral de impunidade que, tradicionalmente, infiltra-se nas representações de nossa sociedade.

É certo que, para essas representações, contribui em larga medida o papel que o sigilo cumpre, alegadamente, no Brasil, como uma proteção tutelar que o Estado provê para os direitos dos cidadãos, mas a cujos registros públicos seus funcionários podem ter acesso. Opõe-se, assim, às formas de aplicação da lei e construção da verdade judiciária fundadas na sua transparência total para os interessados, o que deveria redundar em uma compreensão de seus significados pelas partes envolvidas em decisões policiais e judiciais, aproximando-se o sistema judicial repressivo das formas de legitimidade normalizadoras que fundam o controle social contemporâneo.

A consideração de alternativas que levem em conta os contrastes discutidos aqui e os efeitos desejados e não desejados de cada uma dessas combinações me parece ser o caminho mais acertado para a formulação de políticas públicas mais eficazes para atender aos anseios contemporâneos de democracia e paz social da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA JÚNIOR, J. M. *O processo criminal brasileiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Typographia Baptista de Souza, 1920. v. 1.
- AMORIM, M. S.; LIMA, R. K.; FONSECA, R. L. T. M. Introdução. In: _____. *Ensaios sobre a igualdade jurídica*: acesso à justiça criminal e direitos da cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005. p. 11–28. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).
- BAPTISTA, B. G. L. *Entre “quereres” e “poderes”*: paradoxos e ambiguidades da imparcialidade judicial. Rio de Janeiro: Sérgio Antonio Fabris, 2012.
- BARBOSA, R. *Oração aos moços*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Ruy Barbosa, 1999. p. 22.
- BARBERENA, T. G.; MORAN, S. A. *Comentarios al código de derecho canónico*: canones. Madrid: BAC, 1964. p. 1.999–2.114.
- BERMAN, H. J. H. J. *Law and revolution*: the formation of the western legal tradition. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- BISHARAT, George. The Plea Bargain Machine. In *Dilemas*. Rio de Janeiro, no prelo
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis*: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 139–193.
- EILBAUM, L. *Los “casos de policía” en la Justicia Federal en Buenos Aires*: el pez por la boca muere. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.
- _____. *“O Bairro Fala”*: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2012. (Prêmio de melhor tese de doutorado em Ciências Sociais Concurso ANPOCS 2011).
- FERREIRA, M. A. G. *O devido processo legal*: um estudo comparado. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- _____. *Contrastes e confrontos*: a presunção e as garantias do processo penal em perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).
- FONSECA, R. L. T. M. Igualdade à brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil. In: AMORIM, M. S.; LIMA, R. K.; FONSECA, R. L. T. M. (Org.). *Ensaios sobre a igualdade jurídica*: acesso à justiça criminal e direitos da cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005. p. 1–33. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).
- _____. *Do princípio do livre convencimento motivado*: legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1999.

GARAPON, A.; PAPADOPOULOS, I. *Julgar nos Estados Unidos e na França*. Cultura jurídica francesa e common law em uma perspectiva comparada. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).

HALL, D. *Criminal law and procedure*. 5. ed. New York: Delmar Cengage Learning, 2009.

KRASKA, P. B.; KAPPELER, V. E. Militarizing american police: the rise and normalization of paramilitary units. *Social Problems*, San Diego, v. 44, n. 1, p. 1-18, 1997.

KRASKA, P. B.; CUBELLIS, L. J. Militarizing mayberry and beyond: making sense of american paramilitary policing. *Justice Quarterly*, v. 14, n. 4, p. 607-629, 1997.

LIMA, R. K. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

———. *Ensaio de antropologia e de direito: acesso a justiça e a processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. (Série Conflitos, Direitos e Culturas).

———. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2, p. 25-51, 2009.

LIMA, R. K.; PIRES, L.; EILBAUM, L. Constituição e segurança pública: exercício de direitos, construção de verdade e a administração de conflitos. In: OLIVEN, R. G.; RIDENTI, M.; BRANDÃO, G. M. (Orgs.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. 1. ed. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2008. p. 152-190.

LIMA, R. K.; PIRES, L.; EILBAUM, L. (Orgs.). *Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. v. 2.

LIMA, R. K.; PIRES, L.; EILBAUM, L. (Orgs.). *Burocracias, direitos e conflitos*. Pesquisas comparadas em antropologia do direito. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj, 2011.

LUTTERBECK, D. Between police and military: the new security agenda and the rise of gendarmeries. *Cooperation and Conflict*, Copenhagen, v. 39, n. 1, p. 45-68, 2004.

MERRYMAN, J. H. *The civil law tradition: an introduction to legal systems of western Europe and Latin America*. Stanford: Stanford University Press, 1969.

MISSE, M. Sobre a construção social do crime no Brasil: espaços de uma interpretação. In:_____. *Acusados e acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

PINTO, G. M. H. R. *Os caminhos do Leão: uma etnografia do processo de cobrança do imposto de renda*. Niterói: Editora da UFF, 2005.

SANTOS, D. A militarização da justiça e a defesa da democracia. *Dilemas*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 123–140, 2011.

SCHWARTZ, S. B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial: a suprema corte da Bahia e seus juízes*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

SETA, C. G. C. *Vistos, relatados e discutidos estes autos, acordam os Ministros do Supremo Tribunal Federal...: mas há consenso na construção das decisões do Supremo Tribunal Federal?*. 2012. 178 f. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, SABRINA SOUZA DA. *Todos são culpados? Uma Etnografia na Auditoria de Justiça Militar do Estado do Rio*. Tese de doutorado. Apresentado ao programa de pós-graduação em Antropologia. Niterói 2013.

TISCORNIA, S. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales: el caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: Cels, 2008.

TISCORNIA, S.; PITA, M. V. *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil: estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

TISCORNIA, S.; LIMA, R. K.; EILBAUM, Lucia (Org.). *Burocracias penales, administración institucional de conflictos y ciudadanía: experiencia comparada entre Brasil y Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009.

Lidando com as “tradições”: análise da formação do Estado–Nação timorense a partir de uma antropologia feita no Brasil¹

Kelly Silva

Daniel Simião

Departamento de Antropologia

Universidade de Brasília

Este texto tem um duplo propósito. Primeiro, exploramos em que medida algumas práticas percebidas como tradicionais em áreas urbanas de Timor–Leste se associam a diferentes modos de negociar identidades individuais e coletivas, revelando dilemas relativos à formação do *estado* e da *nação* (ANDERSON, 1983). Para tanto, analisamos variações em práticas de negociação matrimonial correntes em Díli, levando em conta seu papel estrutural de moldar a socialidade local. Em segundo lugar, consideramos em que medida o foco de nossa análise se relaciona ao pano de fundo de nossa formação enquanto antropólogos, a qual, entre outras influências, deu-se do diálogo com certas

1 Originalmente publicado como: SILVA, K.; SIMIÃO, D. Coping with 'traditions': the analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 9, n. 1, 2012.

linhas de análise da antropologia no Brasil.² Uma dessas tradições de análise se refere à fricção interétnica e ao lugar dos povos indígenas na imaginação da nação. Outra inclui estudos sobre diversidade cultural, cidadania e políticas públicas no Brasil urbano.³ Este artigo lida, assim, com diferentes *tradições*. Uma faz menção a estilos ou agendas do pensamento antropológico brasileiro, enquanto a outra consiste em discursos produzidos por certas elites timorenses em Díli quanto à noção de “tradição” como um mobilizador político importante.⁴

Partimos da hipótese de que discursos sobre a “tradição” em Díli são indicadores da genealogia de certos fenômenos envolvendo a dialética da modernização em Timor-Leste. Tal genealogia remete a práticas e conhecimentos coloniais que, ao tentar administrar os saberes locais e dar sentido a eles, produziram diversos discursos acerca do que deveriam ser os “costumes” indígenas (MAMDANI, 1998). No caso timorense, partimos da ideia, já apresentada por Silva (2004) e Roque (2011a), de que a “tradição” – traduzida, inventada e negociada por meio da expressão portuguesa “usos e costumes” – foi uma parte importante do conhecimento colonial utilizado pela administração portuguesa para lidar com as múltiplas realidades indígenas. Embora nunca sistematizada em um código (ao contrário do

2 Este ensaio é resultado de pesquisa de campo financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio dos projetos 401609/2010-3, 201269/2011-2 e 308500/2009-1. A pesquisa foi, ainda, apoiada pelo Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT/InEAC). Agradecemos os comentários dos pareceristas deste artigo, que permitiram aprofundar nossos argumentos.

3 Para uma análise dos vários contextos do saber antropológico feito no Brasil, ver Peirano (1998, 2008).

4 Usamos, neste texto, a palavra “tradição” entre aspas para nos referirmos ao sentido êmico do termo, tal como usado por nossos interlocutores em campo.

ocorrido em Moçambique, Goa e Macau), a ideia de “usos e costumes” tornou-se um modo de lidar com os saberes locais a partir de uma perspectiva assimilacionista, pressupondo-se que eles seriam, no momento certo, suplantados pelos valores morais da “civilização”.⁵ As trocas matrimoniais eram consideradas parte central das “tradições”, e, por causa disso, produziram-se tantos discursos coloniais sobre tais trocas.⁶ Hoje, os desafios para tratar de práticas e saberes indígenas se expressam em discursos acerca de categorias tais como *adat*, *lisan* e *kultura*,⁷ que ainda trazem consigo traços dos tempos coloniais e que parecem desafiar o processo de construção da nação. Parece haver uma continuidade marcante entre as narrativas coloniais sobre as práticas indígenas e os discursos atuais, acionados por elites de Díli, com relação aos chamados *ema foho* (gente das montanhas). Associamos esse processo àquilo que outros autores têm chamado, em outros contextos, de *kastom* (KEESING; TONKINSON, 1982) e *adat* (DAVID; HENLEY, 2007), buscando entender, pela comparação, alguns dos sentidos que o uso de “tradição” pode ter em Díli. Por outro lado, a tradição intelectual brasileira na qual nos formamos – com sua forte ênfase no estudo das relações interétnicas – levou-nos a

-
- 5 De acordo com Silva (2004), a assimilação dos nativos ao “mundo civilizado” foi presença constante nos projetos coloniais portugueses. O projeto de sistematizar os “usos e costumes” locais para propósitos de governo era, nesse contexto, principalmente usado como recurso tático para promover mudanças controladas na vida das aldeias em direção à “civilização”, mais do que para rotular os nativos como incomensuravelmente diferentes dos europeus.
 - 6 Para uma interessante análise de alguns dos discursos coloniais sobre práticas matrimoniais em Timor, ver Roque (2010).
 - 7 A palavra indonésia *adat* (que pode ser traduzida como “tradição”), a palavra tétum *lisan* (“costume”) e *kultura*, a versão em tétum da palavra portuguesa “cultura”, são vistas aqui como formas diferentes de fazer referência a categorias assemelhadas.

atentar para as implicações políticas dos discursos sobre práticas indígenas no contexto da formação do Estado-Nação.

Este ensaio está estruturado em quatro seções principais. Primeiramente, apresentamos um panorama das controvérsias acerca das prestações matrimoniais em Díli e identificamos alguns de seus efeitos. Em seguida, descrevemos algumas das atuais estratégias de modernização das “tradições”. Na terceira seção, vinculamos tais estratégias à administração de práticas costumeiras por parte de certos estados em suas tentativas de conduzir processos de construção da nação. Concluímos o texto com algumas reflexões sobre o modo pelo qual nossa formação no Brasil orientou a construção analítica do presente ensaio.

Discursos e práticas de prestações matrimoniais em Díli

Desde o trabalho pioneiro de Van Wouden (1968 [1935]), as trocas matrimoniais e os efeitos de organização social delas advindas foram alçados à condição de importante sinal diacrítico no reconhecimento da Indonésia oriental como uma região cultural particular no mundo austronésio.⁸ Diversas etnografias sobre a socialidade na região já demonstraram o papel central das trocas matrimoniais para a negociação de vários aspectos da reprodução social, em termos tanto pragmáticos quanto cosmológicos (LEACH, 1951; FOX, 1980; BARNES, 1980). Em sua forma ideal, as trocas matrimoniais na região são tomadas como casos exemplares do papel da dádiva na formação de relações de aliança. Analisar, portanto, suas configurações contemporâneas é tarefa estratégica aos interessados em compreender o modo pelo qual a dialética da modernização vem operando em Timor-Leste. De fato, as prestações matrimoniais são uma prática corrente na Díli contemporânea entre

8 Os argumentos desenvolvidos nesta seção foram, originalmente, apresentados em Silva (2012a) e Simião (2011).

diferentes segmentos sociais, embora não haja consenso no que tange a sua natureza, sentido ou configuração ideal. A palavra *barlake* é usualmente utilizada para fazer referência a tais prestações, mas nos parece, antes, um significante flutuante, inexistindo consenso quanto ao que, de fato, o constitua ou mesmo quanto aos seus efeitos na socialidade local. É justamente por meio das disputas que rondam os significados do *barlake* que certos atores, individuais e coletivos, negociam suas posições no mundo.

Tal como nas aldeias indígenas, no ambiente urbano de Díli as trocas matrimoniais são um importante mobilizador político sobre o qual se produzem múltiplos discursos e expectativas. Por exemplo, se alguém diz que o *barlake* é, simplesmente, a “compra” de uma esposa e, portanto, um costume bárbaro, está, com isso, apresentando-se como uma pessoa de Díli (*ema Dili*), ou seja, um sujeito moderno, educado e civilizado. Por outro lado, pode-se dizer que o *barlake* é uma forma de reconhecer o “valor” e as “origens” da noiva e de sua família, assim como uma ferramenta para a construção de alianças entre famílias. Ao dizer isso, uma pessoa está se apresentando como um autêntico timorense, alguém que conhece e honra suas tradições e compreende o “real” significado do *barlake*, alguém fortemente ligado às montanhas.

Como não poderia deixar de ser, em uma cidade com aproximadamente 200 mil habitantes e uma complexa história de formação, as negociações matrimoniais são, em Díli, estruturadas de diversas formas, relacionadas a dinâmicas de classe, origem étnica, adesão religiosa, trajetórias familiares, históricos educacionais, etc. Não obstante, negociações entre as casas/famílias envolvidas nos matrimônios sempre se fazem presentes, e o *como*, o *quando* e o *em que* consistirão as prestações matrimoniais são uma questão pela qual as partes implicadas negociam suas identidades e as obrigações que terão entre si, no contexto urbano, e com seus parentes e ancestrais, nas montanhas.

O decoro matrimonial pressupõe a escuta das expectativas das casas/famílias envolvidas a fim de respeitar os respectivos *usos e costumes/lisan/adat* relacionados ao casamento. Considera-se adequado atender a eles ao máximo, de modo a construir relações familiares satisfatórias, alicerçadas em mútuo respeito. Concretamente, isso implica negociar as obrigações das partes entre si no momento do casamento e no devir de suas relações. Entre outras coisas, deve-se decidir se haverá ou não *barlake* ou outras modalidades de prestações matrimoniais (como o *aitukan-be'e manas*),⁹ bem como o volume e os tipos de bem que serão trocados nos rituais de casamento, seja para organizar as festividades (como almoços e jantares entre doadores e tomados de mulheres), seja para selar as relações de obrigação que as partes passarão a ter entre si. A configuração dos tipos de bem, recurso e obrigação negociados nas prestações matrimoniais entre as famílias/casas é bastante diversa, e não há um vínculo direto entre o tipo e a quantidade de bens negociados e os direitos e obrigações aferidos sobre pessoas e coisas. Tudo depende dos termos definidos durante a negociação matrimonial. O conjunto de bens e valores é definido em função do que sejam considerados os *usos e costumes* dos ancestrais das partes envolvidas, das prestações realizadas pela mãe da noiva, da posição das famílias envolvidas na estrutura social contemporânea e, eventualmente, da condição da própria noiva: se ela é ou não virgem, se está ou não grávida, se tem ou não curso superior, se tem ou não bom emprego, etc.

As diversas visões sobre as prestações matrimoniais expressam diferentes formas pelas quais as elites leste-timorenses localizadas em Díli abordam os *usos e costumes* indígenas e, por meio deles,

9 *Aitukan Be'e Manas*, lenha e água quente, em tradução literal, é o nome em tétum de uma das modalidades de dádiva que constituem as prestações matrimoniais em Timor-Leste.

cultivam sua posição no mundo, bem como os momentos e posições em que tais elites foram incorporadas no processo de imaginação da nação. Em pesquisa realizada entre 2008 e 2009 a respeito das configurações das prestações matrimoniais em Díli, observamos que indivíduos oriundos de famílias/casas migradas para Díli há menos de 20 anos e/ou homens com mais de 50 anos tendiam a solicitar o *barlake* e a positivá-lo, enquanto indivíduos oriundos de casas/famílias que habitam Díli há mais de 20 anos e/ou jovens, e/ou ligados ao movimento de mulheres e/ou descendentes de gente considerada assimilada ou mestiça durante a colonização portuguesa tendiam a não solicitar o *barlake* e a caracterizar essa prática negativamente.

Grosso modo, sugerimos que essa variação de práticas e discursos a respeito do *barlake* em Díli esteja associada a duas ordens de fenômenos ao menos. Por um lado, essa variação espelha a diversidade de forma e conteúdo das práticas de prestações totais usuais entre os vários grupos linguísticos do interior de Timor (das montanhas), com os quais grande parte da população urbana de Díli mantém algum vínculo. Por outro, a variação dos discursos observada em Díli revela aspectos importantes do estatuto de “assimilado” e, contemporaneamente, de “gente moderna”, como acionados na autoidentificação de certos contingentes leste-timorenses. No período colonial, eram considerados assimilados aqueles que aderiam ao cristianismo, falavam português e, em consequência (presumida pelos colonizadores), estavam “libertos de seus *usos e costumes*”. Desse modo, a adesão ao *barlake* e a outras modalidades de “usos e costumes” era e continua a ser uma forma de diferenciação social, experimentada com ambiguidade e certa dramaticidade.

A adesão às práticas de prestação matrimonial é, muitas vezes, justificada pela percepção de tais práticas como uma ferramenta de “ajuda mútua”, de dignificação da mulher, de

manutenção da unidade familiar e de respeito e deferência aos ancestrais. As críticas ao *barlake*, por sua vez, são alicerçadas na interpretação de tais práticas como uma operação de venda da mulher. Assim tomado, tal fato é considerado ilegítimo em razão da ideologia (ocidental) da incomensurabilidade entre pessoas e coisas. A essa percepção do *barlake*, soma-se a crítica ao que é visto como uso irracional de bens e recursos, atribuído à gente da montanha ou às pessoas *sem educação* em Díli. Sugere-se que estas se sacrificariam durante longos períodos a fim de acumular bens e dinheiro para a realização de rituais e festas de casamento, expondo-se, para tanto, a carestias consideradas inaceitáveis: não mandam os filhos à escola, não os alimentam adequadamente, vivem em casas precárias e sem higiene alguma, vestem-se mal, etc. O *barlake* e outras práticas indígenas são, dessa forma, abordados como irracionais e atrasadas.

Veem-se emergir em Timor-Leste, ao contrário do que ocorreu na Indonésia pós-independência,¹⁰ certos discursos, entre quadros das elites locais, que atribuem o que qualificam de pobreza da população do país aos grandes investimentos realizados em práticas rituais, os quais impediriam o acúmulo mínimo de riqueza necessária ao “desenvolvimento”. Não por acaso, projetos em prol da domesticação dos rituais são propostos por diferentes atores sociais, financiados, em muitos casos, com recursos da cooperação internacional para o desenvolvimento, que, nos últimos dez anos, resgatou a ideia de cultura como uma categoria de governo.

Modernizando a tradição

Se o significado do *barlake* é objeto de controvérsia entre

10 Ver, por exemplo, Bowen (1986), que aponta para a importância do reconhecimento das diferenças culturais para as políticas de integração nacional nos primeiros anos da independência indonésia.

os moradores de Díli, seu reconhecimento por parte do Estado é ainda mais problemático. Um dos lugares institucionais em que essa dificuldade de interpretar os sentidos possíveis das prestações matrimoniais aflora são os tribunais, onde processos criminais de violação sexual geralmente trazem à tona uma discussão sobre o sentido de negociações de compensação, que acompanham tentativas anteriores de arranjar o casamento das vítimas. Em nossa pesquisa, acompanhamos casos em que tais negociações são rapidamente condenadas pelos juízes locais e internacionais, que as interpretam como tentativa de interferência indevida no processo judicial (SIMIÃO, 2010, 2011). A postura dos atores judiciais nesses casos reflete, em parte, uma visão mais geral entre as elites leste-timorenses em posições de poder, visão esta que reluta em reconhecer como legítimas as representações de obrigação e justiça que escapem aos modelos formalizados em lei. A palavra “tradição” é associada, no discurso de alguns desses atores, a um modo de vida atrasado, a ser transformado pela ação disciplinadora do Estado. Essa perspectiva deve ser contemporizada constantemente com o reconhecimento constitucional da valorização dos *costumes* e da *cultura* timorenses – como expresso no artigo 4º da Constituição. Um exemplo disso é a interpretação dada por um juiz de Díli ao lugar da “lei costumeira” na administração de conflitos. Como outros juízes timorenses, tal juiz formara-se em direito na década de 1990, em uma universidade indonésia, e, em 2000, fora nomeado juiz pela administração transitória das Nações Unidas. Transcrevemos abaixo um longo, porém elucidativo, trecho da entrevista com o juiz, realizada em 2009 (trata-se de uma tradução livre do original, em tétum).

A lei costumeira em Timor é reconhecida pela Constituição, mas ainda é preciso legislação específica para regular sua aplicação. Isso ainda não existe. A Constituição regula vários

princípios – igualdade entre homens e mulheres, por exemplo –, princípios universais dos tempos modernos. No entanto, a lei costumeira, a *adat*, ainda não tem essa evolução moderna. Isso acontece mais nas montanhas. A população de lá cumpre a lei costumeira como antigamente. Mas, na cidade, essa obediência é bem menor, pois as pessoas já têm uma outra visão. Têm que se adaptar a uma situação nova. Por exemplo, sobre a relação entre *liurai* [a autoridade tradicional] e povo. Antigamente, quando eu estava no ensino primário, o povo não podia se vestir da mesma forma como um *liurai*. Tinha que vestir uma lipa [um tipo de saia]. Se alguém usava uma calça, como o *liurai*, ele mandava tirar. Depois, com o tempo, isso se perdeu. Em 1975, [...] os *liurais* não queriam que o povo das montanhas se desenvolvesse como eles. Quando as pessoas vieram para Díli, isso mudou. Nas montanhas, as pessoas não tinham acesso à educação, ao conhecimento, viviam muito atrasadas. Então, a pressão dos *liurais* era forte. Mas, com o tempo, isso acabou. Contudo, algumas pessoas ainda continuam com o atraso dos costumes. Por exemplo, a relação *fetosan-umane*. *Fetosan*, gente que entra para a família de uma mulher [por meio do casamento], tem obrigação de dar dinheiro, gado, cavalos, cabritos; *umane* [os irmãos da esposa] tem que dar, em troca, *tais* [tecido tradicional], porcos, arroz. Isso se aplica a alguns lugares das montanhas. As pessoas dizem que estão cumprindo algo superior, mas, como consequência, isso afeta sua condição econômica. Alguns não têm capacidade econômica para isso. Eles são obrigados, pelo que se consideram os costumes do lugar. No entanto, a capacidade econômica das pessoas não é igual. Elas não têm liberdade de agir. E, em outros lugares, por exemplo, tem o *barlake*. As mulheres são como objetos de transação. Isso não condiz com os tempos modernos. Agora, os direitos humanos falam dos direitos das pessoas, livre-arbítrio, mas, entre os familiares, dizem que se tem que cumprir isso e aquilo. Isso não acompanha a evolução de agora. Então, tradições, como

quando morre alguém, em alguns lugares, as pessoas têm que comprar coisas. Pedem dinheiro, pedem animais, para seguir a tradição. Querem dez mil dólares, por exemplo. E se a pessoa não tiver? [...]. Em Díli, isso não é obrigatório. Quem quer faz, mas não precisa. Nas montanhas, as pessoas têm que fazer, contra sua vontade, contra sua possibilidade econômica, mas têm que fazer. Esse atraso ocorre porque as pessoas das montanhas ainda não tiveram oportunidade. Oportunidade de ter educação. Às vezes, alguns da montanha têm muito dinheiro, da agricultura, mas eles não mudam o modo de vida. Eles trabalham muito, fazem muito dinheiro, mas não usam esse dinheiro para a preparação do futuro, por exemplo, mandar o filho para a escola, comprar roupas para eles. Pegam o dinheiro e fazem festas, pagam obrigações ao clã. Fazem festas com muitos búfalos, bebem tudo. Para atender aos espíritos do animismo. Isso é algo antigo que impede o avanço. Os filhos tinham que ir para a escola pelo menos (informação verbal).¹¹

Esse juiz vê um cenário claramente cindido entre dois universos de valores opostos: um “atrasado”, marcado por obrigações que não respeitam direitos individuais e que servem a interesses de controle e poder de autoridades locais, e outro “moderno”, “evoluído”, marcado pela liberdade individual e preocupado com o desenvolvimento futuro da nação. O primeiro deve ser superado, por meio do acesso à educação ou pelo convívio com o ambiente urbano de Díli.¹² Falas desse tipo

11 Entrevista concedida a Daniel Simião pelo juiz Guilhermino dos Santos, em 2009.

12 A retórica do juiz contrasta com algumas práticas híbridas de justiça, tais como o uso das proibições costumeiras de coleta de recursos florestais (o assim chamado *tara bandu*) por parte de políticas públicas bem-sucedidas para o manejo florestal, como indicado por Yoder (2007), em

podem ser encontradas em uma geração de juízes timorenses que, treinados no período da administração da ONU, procuram reforçar seu caráter de “assimilados”, bem como entre os moradores de Díli que se apresentam como *ema Díli* (gente de Díli), em oposição aos *ema foho* (gente das montanhas). Assim, reforçam a oposição entre Díli e montanhas como espaços morais distintos, disparidade cuja dinâmica estruturou várias dimensões da imaginação colonial e nacional em Timor-Leste (SILVA, 2012a).

A enquadrar esses discursos, temos o legado do Estado colonial bifurcado, como o chama Mamdani (1998). Erigido pelas administrações coloniais europeias em diferentes latitudes da África e da Ásia – e com grande continuidade nos tempos pós-coloniais –, o Estado bifurcado criou os espaços urbanos como o *locus* da administração direta (*direct rule*), do direito positivo, da religião, da língua, dos brancos e dos indivíduos, em oposição às áreas rurais, às florestas ou, no caso timorense, às montanhas. Estas permaneceram territórios da administração indireta (*indirect rule*), da tradição, do direito costumeiro, do paganismo, dos dialetos, etc. Assim, sob controle português, Díli era tida, idealmente, como uma cidade colonial de mestiços e gente *civilizada*, onde práticas costumeiras, como o *barlake*, eram consideradas inexistentes.

Várias heterotopias a respeito da diferença humana, como a manifesta nas ciências da classificação racial – como sugere Roque (2011b) –, alimentavam a clivagem ideal entre os espaços rurais e os urbanos, justapondo-se à práxis colonial e alimentando-se dela. Roque (2011b) discute algumas narrativas coloniais e antropológicas do século XIX destinadas a dar sentido à alteridade

sua análise sobre o distrito de Oecusse. Contudo, há, aqui, diferenças entre o valor da “tradição” em políticas voltadas para áreas rurais (como Oecusse) e outras que se propõem como sendo de aplicação nacional.

em Timor e outras ilhas da região. O autor aponta que as montanhas “vieram a constituir um local poderoso para a alteridade humana em pesquisas raciais, [...] articulando concepções antropológicas de raças negras primordiais, imagéticas coloniais de animosidade e selvageria e entendimentos indígenas acerca de proteção e alteridade” (ROQUE 2011b, p. 3–9). É, assim, importante lembrar que as montanhas, enquanto referência toponímica, não remetem apenas às terras altas, são também a designação geral para lugares habitados por povos “incivilizados” e não controlados.

De modo semelhante ao que ocorreu com a administração holandesa nas Índias Orientais, o Estado colonial português em Timor também se posicionou de forma variada ao longo dos anos em relação aos assim chamados “usos e costumes”. Como lembra Roque (2011a), na virada do século XX o governo colonial utilizou o que era visto como práticas locais ou tradicionais de justiça como uma tecnologia mimética para controlar disputas entre os timorenses. Depois da Segunda Guerra Mundial, essa política mudou, ganhando uma feição assimilacionista mais explícita e coerente com a ideologia lusotropicalista de então (FERNANDES, 2011; SILVA; MIZUNTAMI, 2011). Em todos esses momentos, contudo, o saber local foi sempre objeto de uma cuidadosa reificação, produzindo narrativas sobre o que os “usos e costumes” dos vários grupos indígenas de Timor deveriam ser.

Em vários países da Oceania e do Sudeste Asiático, a valorização de “usos e costumes” culturais é um processo multifacetado e, de certa forma, reemergente (DAVIDSON; HENLEY, 2007). Os estudos recentes destacam o lugar folclorizado dado às diferenças culturais durante o período de Suharto – época em que Timor-Leste esteve submetido à política de Jacarta. Tal política minimizava a agência de valores locais em favor de um Estado forte e centralizador. Desde a queda de Suharto, essa política tem passado por rápidas e radicais transformações, em grande

parte em função do crescimento de movimentos de defesa de “comunidades tradicionais” (*masiarakat adat*), que, apoiados numa trama movimentalista global de defesa de direitos de povos indígenas e tradicionais, fortalecem localmente demandas por direitos diferenciados e autonomias jurídico-administrativas.

Mais recentemente, a administração transitória das Nações Unidas promoveu, em grande medida, a defesa da diversidade cultural local, mas com poucos efeitos sobre a gestão da administração pública – e, não por acaso, são agências da ONU, como o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), que financiam estudos sobre o “direito costumeiro” em Timor-Leste, visando a sua integração na ordem jurídica nacional. Contudo, o modelo judicial pensado para Timor-Leste nunca previu formas de pluralismo jurídico.¹³ Em comum, todas essas práticas – seja a de domesticação da diversidade cultural, seja a de sua promoção – assentam-se sobre o encapsulamento da alteridade por meio da reificação de um “local” ou de uma “comunidade” em torno das ideias de “tradição” e “cultura”. Nesse contexto, restaria, então, a pergunta acerca do conteúdo que a “cultura” encerra – quais, afinal, os valores e as práticas “tradicionais” timorenses?

A esfera pública que vem sendo construída, desde 1999, em Timor-Leste apresenta diversos exemplos de disputa em torno dos conteúdos e das valências da “cultura” – questões, por exemplo, sobre o sentido das prestações matrimoniais e seu papel na violência doméstica (SIMIÃO, 2006; SILVA, 2010b). Sinais dessa disputa já eram visíveis em 2002, no primeiro ano de restauração da independência. O slogan *Violência de gênero*

13 É importante notar que Timor-Leste adotou um modelo jurídico civilista, em geral mais resistente a incorporar formas de pluralismo jurídico do que sistemas de *common law*. Nesse sentido, a ideia da lei como meio para educar ou civilizar torna-se mais evidente e embasa muito dos discursos de atores locais contrários a práticas de justiça “tradicionais”.

não é parte da cultura timorense, tema da campanha de combate à violência contra as mulheres, em 2002, é um bom exemplo disso. Por meio dele, o Gabinete para a promoção da igualdade, então capitaneado por Maria Domingues Fernandes Alves, habilidosamente se recusava a opor “modernidade” e “tradição”, preferindo uma estratégia de reinscrição da “tradição” em uma moldura igualitarista moderna (SIMIÃO, 2005).

Esse mesmo movimento pode ser visto em discursos relativos às prestações matrimoniais. Seja qual for a configuração que tomem as prestações matrimoniais – com ou sem *barlake* –, elas devem respeitar a “tradição”, embora raramente haja consenso acerca do que a “tradição” deva ser (SILVA, 2012b). Segundo um de nossos entrevistados de uma influente família local, o que seus parentes procuravam fazer quanto ao *barlake* era dar uma nova dimensão a ele:

Tentamos reduzir as coisas de forma que não venham a sobrecarregar as pessoas [...]. E, depois, para o costume não ser visto como algo totalmente negativo. Temos que modernizar os nossos costumes, olhar os nossos costumes sob a luz de uma vida nova (informação verbal).¹⁴

Estávamos e, aparentemente, ainda estamos diante de uma persistente *negociação* da “cultura” e de uma disputa quanto ao seu conteúdo socialmente legitimado, seja para promovê-lo, seja para condená-lo.

Negociando a nação

O cenário acima sugere que distintos discursos acerca da “tradição” possam se relacionar aos diferentes modos pelos quais

14 Entrevista concedida a Kelly Silva, em 2009.

uma pessoa se posiciona em face dos múltiplos signos disponíveis no espaço público leste-timorense. Administrando a distância entre si e categorias como cidade e montanha, moderno e atrasado, igualdade e hierarquia, diversos atores sociais buscam controlar processos de identificação com o uso do idioma da “tradição”. Como disputas de sentido para a “tradição” também põem desafios às políticas públicas, supomos que seus usos possam desvelar ideias acerca do que a nação deva ser. Nesta seção, exploramos essa possibilidade, embora admitindo que muito desse debate se refira a um processo que ainda está por vir em Timor-Leste.

É digno de nota que as elites locais engajadas pelo processo de construção da nação fazem referência ao universo indígena leste-timorense a partir de categorias coloniais de governo, como *usos e costumes* ou *adat*. Esse não é um fenômeno exclusivo de Timor-Leste, mas muito comum a vários processos de construção nacional em países insulares da Oceania. Autores como LiPuma (1995), Guidirei (apud BABADZAN, 1988) e Keessing e Tonkinson (1982) já discutiram a ideia de *kastom* como um mediador importante no processo de modernização em países como Papua Nova Guiné, Vanuatu, Ilhas Salomão, Fiji, entre outros. Em contextos pós-coloniais, o *kastom* emerge como base para a cultura nacional, exibida como primordial e comum a todos os povos que habitam as fronteiras de determinado país. Tal “cultura” é, então, disseminada pelos aparelhos ideológicos do Estado, como escolas, museus, etc., promovendo, assim, um novo entendimento do passado a serviço dos interesses presentes, dos quais a homogeneização cultural é uma parte importante.

Em vários países da Oceania, a ideologia do *kastom* foi fortalecida pela ideologia do desenvolvimento e da unidade nacional. Nesses países, as terras altas, as montanhas figuraram na imaginação nacional como locus fundacional. Pela articulação dessas três ideias-valor – *kastom*, desenvolvimento e unidade

nacional –, é, então, possível consolidar projetos políticos que estimulem modernidades alternativas, ou seja, processos de modernização sem ocidentalização.¹⁵ No entanto, dado que a ideologia do *kastom* é um mobilizador político relevante, ela também pode originar estratégias de resistência, que, por longo tempo, tomaram diversas configurações em Timor-Leste e alhures.

Nos últimos anos, tem-se visto uma atenção crescente da cooperação internacional em Timor-Leste e do próprio Estado timorense a práticas culturais que possam ser facilmente estetizadas, como as festas de restauração e construção de casas sagradas (*Uma Lulik*). Por um lado, essas performances são apresentadas pelos agentes institucionais como ícone da vitalidade e diversidade cultural da identidade timorense – vejam-se, por exemplo, os recentes documentários sobre o tema: *Uma Lulik* (2009), de Victor Sousa, apoiado por edital DOC TV, da Comunidade de Países de Língua Portuguesa, e *Uma Lulik: o futuro da tradição* (2011), patrocinado pelo Parlamento timorense. Por outro lado, elas ajudam os agentes do Estado a reforçar vínculos com redes locais no nível do *suku*¹⁶ ou das aldeias. Em todas as cerimônias desse tipo de que pudemos participar nos últimos três anos, um lugar especial era reservado aos representantes do Estado (normalmente, o chefe do *suku*, mas também funcionários de Díli e de agências de cooperação). Ao lado dos espaços reservados aos *Manefoum*, aos *Umane* e aos *Festanain*, os três

15 É importante destacar que a expectativa de respeito aos costumes apareceu como principal fonte de identidade nacional entre estudantes universitários em Díli, em 2010, que participaram do survey “Attitudes towards national identity among third-grade students in Melanesia and East Timor”, coordenado por Michael Leach. Para uma análise dos achados da pesquisa, ver Leach (2012) – no prelo.

16 *Suku* é, em Timor-Leste, a unidade administrativa entre a aldeia e o subdistrito, compondo-se de um conjunto de aldeias.

grupos formados em torno desse tipo de cerimônia, há, agora, uma cabana especial para o Estado.

Como a relação fundamental que estrutura os grupos nessas cerimônias (*manefoum-umane*) é, em última instância, definida por laços de casamento, o apoio dado pelo Estado e por agências de cooperação a tais eventos pode ter um grande impacto na revitalização das práticas de trocas matrimoniais e suas obrigações. Assim, a despeito das críticas do juiz que apresentamos páginas atrás, as políticas de Estado podem, mesmo que involuntariamente, estimular práticas de obrigações locais. Na medida em que o “Estado” não é uma entidade coesa e unitária, mas um conjunto de projetos e perspectivas distintas e, muitas vezes, contraditórias, não é de surpreender que encontremos tais contradições. De qualquer modo, elas têm a virtude de chamar a atenção para os importantes vínculos entre a revitalização de relações de troca matrimoniais e a imaginação da nação em Timor-Leste.

Recentemente, McWilliam (2011) notou que o ressurgimento de tais relações de troca e suas redes de obrigações recíprocas pode estar relacionado, ao menos nos casos por ele observados, na ponta leste do país, a estratégias econômicas locais para lidar com o colapso da economia de mercado que se sucedeu à retirada indonésia de Timor-Leste, em 1999. Embora concordemos em parte com essa hipótese, parece-nos haver outras dimensões que precisem ser levadas em conta nesse processo. O assim chamado ressurgimento das obrigações de troca¹⁷ deve ser analisado no

17 A ideia de que “práticas costumeiras”, desde a restauração da independência, estejam reemergindo em Timor-Leste é bastante comum em vários relatos contemporâneos sobre a socialidade em tal país (HICKS, 2007; BARNES, 2010; entre outros). Contudo, parece-nos ainda pouco claro o quanto elas, de fato, tenham deixado de existir durante a ocupação indonésia. Uma vez que a ideia de “práticas costumeiras”

contexto da ampla disseminação do que podemos denominar de *ética da reciprocidade* na vida social timorense (SILVA, 2010a, 2012b). O idioma do “estar em dívida” é frequentemente usado entre os habitantes de Díli para falar dos mais distintos domínios de socialidade – desde o processo eleitoral até as negociações matrimoniais. É também um ingrediente comum dos conflitos políticos no país, que sempre, desde 2002, envolvem algum grau de queixa quanto à quebra de obrigações mútuas (SILVA, 2010a).

Por outro lado, a negociação de obrigações recíprocas, em termos percebidos como *tradicionais* ou *costumeiros*, pode ser vista como uma forma de postular o caráter distintivo e único de cada Casa no nível do *suku*. Mesmo entre vários habitantes de Díli, tais processos de identificação continuam a apresentar as cores locais do mundo austronésio, no qual as recorrentes referências à origem, à ancestralidade, à aliança e à história são consideradas valores fundamentais, em termos tanto pragmáticos quanto ideológicos (FOX, 1980, 1995, 1996, 2009).

À medida que forem capturadas pelas políticas públicas, essas práticas “tradicionais” podem se tornar parte de um processo mais amplo de imaginação da nação. Nesse contexto, o uso de categorias coloniais, como a de *usos e costumes*, parece ser um modo de buscar no passado (não tão distante) uma referência para o futuro. Nesse sentido, comparar os usos da “tradição” em Timor-Leste com o que está acontecendo com a ideia de *adat* na Indonésia e com a de “povos tradicionais” no Brasil pode abrir uma nova agenda de pesquisa. Nesses outros contextos, a noção de “tradição” pode ser entendida como um complexo

é um tanto imprecisa, nos é mais apropriado dispensá-la e procurar as práticas sociais que eram menos usuais durante a ocupação indonésia – algumas amplamente utilizadas, como mostra McWilliam (2005) – para melhor entendermos como elas vêm sendo reformatadas.

semântico que articula direitos e obrigações a história, a leis e a territórios (terras) herdados ancestralmente, configurando-se como um importante mobilizador político na defesa dos direitos de populações rurais vulneráveis diante dos Estados colonial e nacional – e dos interesses do capital internacional –, ao mesmo tempo que participou/participa da consolidação de tais Estados (DAVIDSON; HENLEY, 2007). Em Timor-Leste, esse parece (ainda?) não ser o caso. “Tradição” tem sido um mobilizador nas discussões que envolvem justiça e nação em um contexto no qual o lugar das identidades locais ainda está para ser definido. O quanto, porém, isso vai se aproximar das tendências identificadas em outros países é algo a ser explorado pela pesquisa etnográfica.

O olho que vê é o órgão da tradição: uma mirada para o pensamento antropológico feito no Brasil

A análise que esboçamos acima é fruto do universo de questões que têm orientado nosso olhar enquanto pesquisadores brasileiros estudando Timor-Leste. A abordagem das prestações matrimoniais em Díli e do processo de construção da nação em Timor-Leste nos impõe um adensamento do diálogo com campos do conhecimento ainda pouco explorados pelas antropologias feitas no Brasil, mas que compõem parte central das antropologias feitas em outros países, como a antropologia do colonialismo e das formas globais de governo, a etnologia da Indonésia oriental e a história dos processos de formação nacional do Sudeste Asiático e da Oceania. Por outro lado, muitos de nossos *insights* estão ligados às tradições de pesquisa antropológica feitas no Brasil. Gostaríamos, agora, de, brevemente, tecer alguns comentários sobre a particularidade desse enfoque em relação à formação que tivemos como antropólogos no Brasil. Identificamos aqui duas dimensões desse universo: a preocupação com a construção da nação e sua relação com a diversidade cultural, cidadania e políticas públicas.

A preocupação com a construção da nação e o lugar das sociedades indígenas

Como já apontado por Mariza Peirano (1981), desde a década de 1930, com o uso peculiar do conceito de cultura feito por Gilberto Freyre, os estudos de caráter antropológico empreendidos no Brasil se preocupam com compreender nossos processos de formação nacional. A busca por uma retórica de integração nacional que desse conta da diversidade regional e histórica brasileira esteve, durante um longo tempo, tanto entre os objetos de estudo quanto entre a produção teórica da antropologia feita no Brasil. No campo da etnologia indígena, isso permitiu a emergência de um olhar que não apenas buscasse compreender as formas de organização social das sociedades ameríndias, mas que também procurasse as dinâmicas de sua relação com o Estado e a sociedade envolvente. A reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira (1974) sobre identidade social e relações interétnicas, tecida ainda no fim dos anos 1960, marca toda uma tradição de estudos atenta aos conflitos presentes na definição do que seja a “cultura” de um grupo e do que seja seu pertencimento à comunidade imaginada dentro das fronteiras nacionais. Nessa linha, a antropologia feita no Brasil pensou tanto o lugar do indígena na imaginação da nação, como aponta Alcida Ramos (1990 1998), quanto os processos de imaginação dos territórios e das identidades culturais locais, como lembra João Pacheco de Oliveira (2004).

Isso faz que, quando olhemos para uma realidade como a timorense, não nos deixemos de perguntar pelos discursos que inscrevem a diversidade cultural do território em uma imagem de nação. Elementos como a referência geográfica (cidade versus montanha, Estado versus Tradição) na construção de uma posição de fala sobre a “cultura” marcam o modo como, na imaginação nacional timorense, identidades locais são

articuladas com relação menos a um pertencimento étnico – não se vê, por exemplo, um timorense dizer que é *tokodede* – do que a um pertencimento geográfico – do tipo *sou de Liquiçá* ou, mais especificamente, de tal ou qual *suku* de Liquiçá; geografia, aliás, que dá a linguagem para a expressão de conflitos de outras ordens, como o que ocorreu em 2006,¹⁸ na crise supostamente disparada pela oposição entre leste (*firaku*) e oeste (*kaladi*).

Diversidade cultural, cidadania e políticas públicas

A abordagem de um contexto de relações interétnicas construiu, no cenário antropológico brasileiro, um corpo de estudos que, há algum tempo, articula as categorias de direitos, cidadania e reconhecimento. O recente fortalecimento de políticas de titulação de territórios quilombolas e direitos de populações tradicionais tem suscitado uma crescente reflexão sobre a dificuldade de incorporação, no marco legal e jurídico do Estado, de um sentido relacional e contrastivo das identidades locais no reconhecimento de direitos diferenciados à terra e à justiça. Publicações da própria ABA (LEITE, 2005) indicam a riqueza dessas discussões e a urgência desse debate no cenário acadêmico nacional, especialmente no contexto que se segue à promulgação da nova Constituição da República, em 1988.

Essas pesquisas, no caso brasileiro, recebem também contribuição de uma forte tradição de estudos sobre movimentos sociais e construção da cidadania que, no Brasil, constituiu-se da antropologia urbana feita nos anos 1980 – Eunice Durham (2004)

18 Em 2006, conflitos originados entre o exército timorense e a polícia nacional resultaram na dissolução do primeiro governo constitucional e na emergência de cerca de 120 mil deslocados. Na análise local da crise, eram comuns explicações que atribuíam sua eclosão a tensões entre grupos do oeste (*loromonu/kaladi*) e do leste (*lorosa'e/firaku*) do país.

e Ruth Cardoso (1983) à frente. Dessa linha, resultaram estudos de antropologia da política, que trouxeram novas abordagens para a compreensão de valores e práticas sociais acionados por objetos usualmente estudados por outras áreas das ciências sociais, como o processo eleitoral, a justiça e os processos de resolução de conflitos, a dinâmica e o discurso de organizações não governamentais, o campo do desenvolvimento, os fluxos globais de pessoas e valores, enfim, os diversos espaços de articulação entre o que se convencionou chamar de “sociedade civil” e “Estado”. Tais pesquisas fornecem ferramentas importantes para analisarmos a sociabilidade e a encarnação de representações simbólicas e sociais mais gerais em dinâmicas políticas localizadas.

Com esse universo de preocupações em mente, é natural que procuremos estudar as realidades timorenses perguntando-nos pela articulação entre discursos (de atores institucionais e pessoas comuns) sobre práticas culturais e projetos de integração política para o Estado e a Nação. No caso timorense, o fato de não haver, desde os anos 1960, um estatuto de indigenato em vigor faz que a construção de uma comunidade nacional imaginada inclua, a partir do primeiro momento, todos os timorenses em uma só categoria de cidadania. Assim, ao contrário do tom que o movimento de revivalismo *adat* tem experimentado na Indonésia, por exemplo, em que identidades locais são empoderadas pelo discurso de uma rede movimentalista global em defesa de autodeterminação de populações tradicionais, a discussão sobre o reconhecimento, por parte do Estado, das tradições culturais timorenses ganha, aqui, um tom mais generalista, representado por uma proposta de legislação sobre direito costumeiro que seja incluída no sistema judicial existente, mas não sobreposta a ele. É também essa preocupação que nos permite procurar diferentes projetos de nação no jogo de significados atribuídos às prestações matrimoniais no discurso de diversos segmentos da elite urbana timorense.

Os elementos abordados neste ensaio são aspectos da realidade que saltam aos olhos numa visão treinada em alguns dos estilos de antropologia feitos no Brasil, e dos quais, sem dúvida alguma, a análise anteriormente apresentada é bastante tributária.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- BABADZAN, A. Kastom and nation-building in the South Pacific. In: GUIDIERI, R.; PELLEZZI, F.; TAMBIAH, J. S. (Org.). *Ethnicities and nations*. Saint Louis: University of Texas Press, 1988. p. 199–228.
- BARNES, R. Marriage, exchange and the meaning of corporations in Eastern Indonesia. In: COMAROFF, J. L. (Org.). *The meaning of marriage payments*. Nova York: Academic Press, 1980. p. 93–124.
- BARNES, S. Nation-building and the ‘resurgence of custom’. In: NATION-BUILDING ACROSS THE URBAN AND RURAL IN TIMOR-LESTE. *Anais...* RMIT University; Australian Volunteers International, 2010. Disponível em: <http://cultura.gov.tl/sites/default/files/Conference_report_English_web_combined.pdf#page=14>. Acesso em: 25 nov. 2012.
- BOWEN, J. R. On the political construction of tradition: gotong royong in Indonesia. *Journal of Asian Studies*, v. 45, n. 3, p. 545–561, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1974.
- CARDOSO, R. Movimentos sociais urbanos: um balanço crítico. In: SORJ, B.; TAVARES, M. H. (Org.). *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DAVIDSON, J.; HENLEY, D. (Org.). *The revival of tradition in indonesian politics: the development of adat from colonialism to indigenism*. Londres: Routledge, 2007.
- DURHAM, E. R. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaif, 2004.
- FERNANDES, A. De indígena para português ultramarino: o nativo de Timor-Leste no Boletim da Agência Geral das Colônias de Portugal (1926–1960). In: SEMINÁRIO DE PESQUISA. Brasília: Universidade de Brasília, 2011. Mimeografado.
- FOX, J. (Org.). *The flow of life: essays in Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- _____. Austronesian societies and their transformations. In: BELLWOOD, P.; FOX, J.; TRYON, D. (Org.). *The austronesians: historical and comparative perspectives*. Canberra: ANU E Press, 1995. p. 214–228.
- _____. Introduction. In: FOX, J.; SATHER, C. (Org.). *Origins, ancestry and alliance: explorations in austronesian ethnography*. Canberra: Department of Anthropology, 1996. p. 1–18.

- _____. Precedence in perspective. In: VISCHER, M. P. (Org.). *Precedence: social differentiation in the austronesian world*. Canberra: ANU E Press, 2009. p. 1-11.
- HICKS, D. Community and nation-state in East Timor. *Anthropology Today*, n. 23, p. 13-16, 2007.
- KEESING, R.; TONKINSON, R. (Org.). Reinventing traditional culture: the politics of Kastom in Island Melanesia. *Mankind*, v. 13, n. 4, p. 279-399, 1982.
- LEACH, E. R. The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 81, p. 23-55, 1951.
- LEACH, M. Longitudinal change in East Timorese tertiary student attitudes to national identity and nation-building: 2002-2010. *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania*, v. 168, 2012.
- LEITE, I. B. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer; ABA, 2005.
- LIPUMA, E. The formation of nation-states and national cultures in Oceania. In: FOSTER, J. (Org.). *Nation making: emergent identities in postcolonial Melanesia*. Saint Louis: The University of Michigan Press, 1995. p. 33-68.
- MAMDANI, M. *Ciudadano y súbdito: África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*. Madri: Siglo XXI Editores, 1998.
- MCWILLIAM, A. Houses of resistance in East Timor: structuring sociality in the new nation. *Anthropological Forum*, v. 15, n. 1, p. 27-44, 2005.
- _____. Exchange and resilience in Timor-Leste. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 17, n. 4, p. 745-763, 2011.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2004.
- PEIRANO, M. *The anthropology of anthropology: the case of Brazil*. 1981. Tese (Doutorado em antropologia) – Harward University, Cambridge, 1981.
- _____. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*, v. 27, p. 105-129, 1998.
- _____. Brazil: otherness in context. In: POOLE, D. A. (Org.). *Companion of Latin American anthropology*. Malden: Blackwell, 2008. p. 56-71.
- RAMOS, A. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*, v. 5, n. 4, p. 452-472, 1990.
- _____. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

ROQUE, R. *Marriage traps*: colonial interactions with indigenous marriage ties in East Timor. Disponível em: <<http://colonialmimesis.wordpress.com/>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

ROQUE, R. Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: usos e costumes em Timor-Leste. In: SILVA, K.; SOUSA, L. (Org.). *Ita Maun Alin*: o livro do irmão mais novo. Lisboa: Colibri, 2011a. p. 155-168.

ROQUE, R. *Mountains and black races*: anthropology's heterotopias in colonial East Timor (2010). Disponível em: <<http://www.historyanthropologytimor.org/>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

SILVA, A. C. Codificação dos usos e costumes na doutrina colonial portuguesa (séculos XIX-XX). *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, p. 899-921, 2004.

SILVA, K. A Bíblia como constituição ou a constituição como Bíblia? Projetos para a construção do Estado-Nação em Timor-Leste. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 27, p. 213-235, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. Processes of regionalisation in East Timor social conflicts. *Anthropological Forum*, v. 2, n. 2, p. 105-123, 2010a.

_____. Riqueza ou preço da noiva? Regimes morais em disputa nas negociações de casamento entre as elites urbanas timorenses. In: TRAJANO FILHO, W. (Org). *Lugares, pessoas e grupos*: as lógicas do pertencimento em perspectiva comparada. 1. ed. Brasília: Athalaia, 2010b. p. 207-223.

_____. Foho versus Dili. The political role of place in East Timor national imagination. *Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais*, v. 1, n. 2, 2012a. Disponível em: <<http://www.nucleodecidadania.org/revista/index.php/realis/article/view/28>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. Marriage prestations, identity effects and reciprocity among East Timor elite in contemporary Dili. *Anthropology Seminars*, The Australian National University, 2012b. Mimeografado.

SILVA, K; MIZUTANI, L. Inventando e negociando os 'usos e costumes' timorenses. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA. Brasília: Universidade de Brasília, 2011. Mimeografado.

SIMIÃO, D. *As donas da palavra*: gênero, justiça e violência doméstica em Timor-Leste. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2005.

_____. Representando corpo e violência: a invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 61, p. 133-145, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000200007&lng=pt&nrm=i so>. Acesso em: 25 nov. 2012.

_____. Diversity and legal equality: the East-timorese dilemmas. In: SEIXAS, P. (Org.). *Translation, society and politics in Timor-Leste*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2010. p. 139-144.

_____. Sensibilidade jurídica e diversidade cultural: dilemas timorenses em perspectiva comparada. In: SILVA, K.; SOUSA, L. (Org.). *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo*. Lisboa: Colibri, 2011. p. 113-129.

SOUSA, V. *Uma Lulik: futuro da tradição*. Documentário. 2009. DVD (53 min). Disponível em: <<http://www.umalulik.com/filme.htm>>. Acesso em: 25 nov. 2012.

VAN WOUDE, F. A. E. *Types of social structure in Eastern Indonesia*. Haia: Martinus Nijhoff, 1968.

YODER, L. S. Meitzner. Hybridising justice: state-customary interactions over forest crime and punishment in Oecusse, East-Timor. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, v. 8, n. 1, p. 43-57, 2007.

Formas cambiantes da mesma quimera: a antropologia e os “estados falidos”

Sebastião Nascimento

Omar Ribeiro Thomaz

Este ensaio procura enfocar e destacar alguns elementos comuns e subjacentes a uma ampla série de situações, períodos e contextos que, de modo geral, coincidem com aquilo que, recentemente, vem sendo, cada vez mais, descrito como uma falha na configuração ou sustentação do aparato estatal ou como sua ausência completa. Uma fórmula convencional bastante popular que tem sido, crescentemente, invocada para situar mais e mais esses arranjos sob o vago conceito de *estados falidos*.

Ao mesmo tempo que nos debruçamos sobre processos e instituições marcados pela incidência de uma ou outra noção de ausência de Estado, procuraremos, igualmente, debater definições clássicas do campo das ciências sociais relacionadas, sobretudo, a noções como ordem política e social e sua suspensão em diferentes níveis de desordem ou pretenso caos. Diversos de nossos colegas e estudantes têm desenvolvido esforços de pesquisa consideravelmente promissores numa série de contextos, tanto contemporâneos quanto históricos, mas os principais campos empíricos convergem em torno de grupos

sociais e culturais e processos políticos que vêm se desdobrando nas últimas duas décadas em países africanos e caribenhos nos quais a identificação (ou, antes, a denúncia) de experiências anormais, deficientes, desviantes ou fictícias de estatalidade tende a se acumular.

A deterioração das condições sociais e políticas numa dada sociedade, conduzindo a uma súbita mudança nas fronteiras reconhecíveis em decorrência de conflitos armados, desastres, crises econômicas, rivalidade política, ou da padronização de novos códigos culturais, de certo modo adentrou o domínio do senso comum entre cientistas sociais como indicadores da emergência e do estabelecimento desses, assim chamados, *estados falidos*. Dessa forma, como toda emanção do senso comum, é preservada, no mais das vezes, como um modelo “de tamanho único”, destinado a preencher os vazios descritivos e analíticos quando quer que se tornem demasiado desconfortáveis. Para espaços políticos específicos que, normalmente, se encaixam nessa categoria, a noção de um estado falido ou em falência é mobilizada como um tipo de categoria autoexplicativa, dispensando qualquer esforço analítico ou descritivo ulterior: situados exclusivamente em cenários pós-coloniais ou pós-socialistas, onde, em lugar de uma tranquila e previsível transição para a democracia de mercado, uma ampla crise ou um conflito aberto se seguiram à anterior subscrição a uma ordem econômica ou política específica.

Não chega a surpreender, portanto, que, a despeito de, pretensamente, não contarem com quaisquer dos traços mais imediatamente perceptíveis de um Estado funcional, esses espaços testemunhem uma inundação de instituições paraestatais e profissionais expatriados que administram o afluxo de organizações internacionais a partir de esquemas de

ajuda internacional e de esforços para a suposta construção ou reconstrução. Ao trazerem consigo todo o arcabouço do que se declara serem os talentos que não se podem encontrar num contexto local, raramente tomam qualquer medida de investimento direto ou de desembolsos locais efetivos para sequer localizar, mobilizar ou engajar os talentos locais declarados, já de saída, inexistentes, muito mais pela leitura superficial da situação de acordo com o modelo da falência do que como resultado de qualquer escrutínio da efetiva oferta de mão de obra qualificada.

Algo que, invariavelmente, está ausente do quadro é tanto a história desses estados particulares quanto um estudo do papel diferenciado desempenhado pelas instituições políticas com relação a grupos específicos vivendo sob a autoridade desses estados. O mantra do estado falido funciona precisamente por causa de sua natureza inespecífica, descolada de processos históricos autônomos e da dinâmica contemporânea das esferas e instituições públicas dos estados que desconsidera. É notadamente estreito e limitado por noções de modelagem estatal, cujo escopo tanto carece de universalidade quanto é maculado pelos interesses particularistas de sujeitos específicos que fazem parte de um amplo aparato associado às instâncias de ajuda internacional, cooperação técnica e financiamento do comércio exterior.

Antes de mais nada, porém, vale a pena situarmos a emergência dessa agenda no campo da própria pesquisa antropológica realizada no Brasil, o que implica encarar nossa inserção num campo de investigação que, nas últimas décadas, passou por significativas transformações, sem, contudo, superar definitivamente constrangimentos que, se não são estruturais, parecem assombrar, uma e outra vez, tentativas de renovação.

Por muito tempo (tempo demais), a história da antropologia foi escrita tendo como referência um grande divisor: de um lado, tínhamos aquelas antropologias que, cheias de culpa, se descobriam parte do movimento imperial ou *empire-building* – com destaque para as antropologias britânica, francesa e norte-americana –, de outro, aquelas que, sem culpa, se diziam nacionais ou *nation-building* (STOCKING, 1982). Hoje, sabemos, ou deveríamos saber, que as antropologias *empire-building* representavam, na verdade, esforços excêntricos, descentradas de seus centros vitais, seja num sentido convergente, comprometidas que estavam até o pescoço com os respectivos espaços nacionais (THOMAZ, 2005), seja num sentido divergente, na medida em que estavam associados não apenas à investigação de territórios ultramarinos, mas também ao fato inegável de que tais esforços eram realizados por investigadores desses mesmos espaços ultramarinos – muitas vezes, predominantemente, por eles.

Para ficarmos no âmbito de um domínio imperial por excelência, aquilo que se convencionou chamar de *antropologia britânica*, por exemplo, era, em grande medida, um empreendimento estabelecido na África do Sul e gerido por sulafricanos, avançando rumo à África Central e aos territórios, geralmente, sob domínio britânico, e foi desenvolvida tendo como referência o antissegregacionismo em meio à construção do próprio aparato do *apartheid* (SCHUMAKER, 2001; KUPER, 2005).

De outro lado, algumas antropologias passaram a se definir como nacionais, malgrado sua construção aproximar-se, no que diz respeito ao universo de pesquisa, de sentidos próximos ao próprio avanço imperial. No caso brasileiro, ameríndios e afrodescendentes foram crescentemente incorporados a uma retórica nacional e a uma agenda de pesquisa homogeneizadoras, ao tempo que se viam

às voltas com estruturas hierárquicas e violentas próprias de um verdadeiro império – territorial, contínuo, mas império.¹

Da mesma forma que já é hora de que as antropologias ditas metropolitanas superem a culpa, não é sem tempo que devemos, no espaço da nossa antropologia nacional, distanciarmo-nos de leituras autocomplacentes e bonachonas. O momento é o de embaralhar as cartas e rever papéis, tendo em vista, sobretudo, a formação de bons pesquisadores, libertos ora de condicionantes imperiais, ora de condicionantes nacionais. Trata-se, no entanto, de movimentos que não são simples, nem nos centros metropolitanos nem naqueles territórios intelectuais situados no que, outrora, se definia como periferia colonial.

III

O contexto alemão pode nos dar um bom exemplo de dificuldades metropolitanas. Foi com surpresa que, ao buscar estabelecer os primeiros canais de contato com vistas a uma colaboração mais direta entre pesquisadores baseados em

1 O mero fato de a intelectualidade brasileira, entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, viver na expectativa de nossa viabilidade ou inviabilidade nacional não implica que, em alguns casos, suas reflexões e textos não tivessem como referência os mesmos princípios que norteavam a constituição e a expansão dos impérios coloniais europeus e norte-americano. A reflexão de Nina Rodrigues se faz em diálogo aberto com autores cujas reflexões tinham por base a impossibilidade da incorporação dos africanos e de seus descendentes a estruturas políticas e institucionais europeias (cf. RODRIGUES, 1894, 1977, 2006). A descritivamente rica e extensa narrativa de Euclides da Cunha em *Os Sertões* é difícil que se diferencie daquela escrita por conquistadores imperiais, como Mouzinho de Albuquerque ou António Enes para o caso de Moçambique. Oliveira Vianna dialogava diretamente com pensadores colonialistas lusófonos, como Mendes Correa – especialista dedicado, até o fim dos anos 1940, à medição do crânio de africanos (THOMAZ, 2005).

instituições brasileiras e alemãs, percebemos que, no Instituto Max Planck de Antropologia Social (MPI), em Halle, é inexpressivo, quando muito incipiente, o volume de pesquisas antropológicas sobre as transformações recentes pelas quais passou o próprio país em que foi estabelecido o instituto ao longo do processo de reunificação, que ocorreu no quadro mais amplo da integração europeia.² Não deixa de ser um paradoxo: Halle encontra-se no centro do que, outrora, havia sido a República Democrática Alemã (RDA), uma das democracias populares mais radicais do Leste Europeu. Ainda mais paradoxal é o fato de que o MPI tem um departamento específico voltado para os estudos pós-socialistas em territórios euro-asiáticos. As dezenas de pesquisadores desse departamento geralmente realizam pesquisa em outros territórios da Europa do Leste, nas antigas repúblicas soviéticas e na China, para não falarmos de um departamento voltado, exclusivamente, para estudos siberianos. Quando inquiridos sobre o porquê da ausência de pesquisas, de fato, sobre a RDA, as reações eram, inicialmente, a surpresa diante da pergunta e, posteriormente, a constatação de que a Alemanha não constituía um terreno privilegiado da antropologia social – embora a Polônia e a República Tcheca, a umas poucas centenas de quilômetros dali, o fossem.³

2 O trabalho de Daphne Berdahl (1999) é uma notável exceção. A antropóloga alemã, prematuramente morta, formou-se, contudo, nos Estados Unidos, e não na Alemanha.

3 Vale destacar que, na Alemanha, nunca se abdicou de um conhecimento “antropológico” do próprio país. A produção de etnografias que tivessem como referência territórios germânicos se distanciou, no entanto, da antropologia social (*ethnologische Forschung*), ou de um universo institucional que tivesse como referência os povos dos territórios na órbita da expansão colonial europeia (*Völkerkunde*), mas se deu no marco institucional dos “estudos folclóricos” (*Volkskunde*) (KASHUBA, 1997; NOACK; KRAUSE, 2005).

Mais de uma vez, sugerimos que o MPI poderia ser uma boa instituição para receber antropólogos de outros países, particularmente do Brasil, interessados na Alemanha como território de pesquisa de campo. A reação oscilava entre a incredulidade e a curiosidade: existiriam antropólogos *brasileiros* preparados para tal empreitada? Alguém chegou a sugerir que seria difícil, num povoado alemão, a população aceitar um antropólogo *moreno*, que não se expressasse adequadamente em alemão, não percebendo que o mesmo problema deveria ser colocado para pesquisadores *loiros* num povoado de gente *morena*, que, certamente, não têm conhecimento das inúmeras línguas das gentes exóticas sobre as quais trabalham. Ou nós temos a ilusão de que os antropólogos que se dirigem a terras exóticas têm o perfeito conhecimento da língua nativa, a mesma perfeição que seria exigida de um antropólogo *exótico* em terras alemãs?

Em outra ocasião, foi sugerido que não fazia muito sentido o esforço de favorecer uma boa antropologia realizada por pesquisadores vinculados a instituições brasileiras em territórios para além do Estado-Nação. Afinal, a qualidade da antropologia realizada *no* Brasil devia-se ao fato de que se tratava de uma antropologia *do* Brasil. A pergunta implicitamente posta por eles aos colegas brasileiros era: por que ir além se o melhor que podemos fazer o fazemos por aqui mesmo? A contrapartida dessa questão seria que a principal qualidade da antropologia realizada nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha, na França ou na Alemanha derivaria do fato de se dedicar a temas de pesquisa situados para além de suas fronteiras. A questão que esses colegas colocariam seria outra: por que ficar em casa se o melhor que podemos fazer o fazemos lá fora?

O que propomos poderia constituir uma falsa questão: antropologia aqui, antropologia lá, o que conta mesmo não é a distância percorrida, mas a qualidade alcançada. Certamente,

chegará o tempo em que tal oposição seja, de fato e inteiramente, invalidada, mas, por enquanto, continua sendo verdade que os primeiros a se aventurar por terrenos de pesquisa fora de suas fronteiras são, ainda, aqueles que vão aonde quer que suas investigações os levem, assim como segue sendo verdade que aqueles que cultivaram a timidez e a autorreferencialidade dos temas nacionais ainda são os que se condenam a si mesmos a provar, com ferramentas domésticas, o valor excepcional de suas próprias pretensões à excepcionalidade. Para estes, na realidade, não importa tanto se, geograficamente, fazem isso no interior ou no exterior de suas fronteiras nacionais, pois, de todo modo, reproduzirão esquemas familiares de centralidade e periferia aonde quer que vão ou onde quer que estejam, especialmente nos contextos onde tais esquemas não possam ser encontrados.

IV

Mas as coisas, de fato e apesar de alguns constrangimentos, mudaram.⁴ Atualmente, não é tão raro, como, há pouco, ainda o era, vermos jovens antropólogos brasileiros realizando pesquisas de campo ou arquivo nos lugares mais distintos do planeta. O que era, há algum tempo, um desafio é, hoje, uma prática, ainda restrita em termos numéricos, mas, cada vez mais, aceita como parte da rotina acadêmica. Na atualidade, nos principais programas de

4 Peter Fry (2004) fez um primeiro balanço da internacionalização da disciplina, destacando que a comunidade de antropólogos brasileiros opta, em sua maioria, por temas nacionais. Em seu texto, salienta, ainda, que o doutorado integral foi praticamente substituído pela bolsa-sanduíche e que a participação em congressos no exterior bem como as publicações ainda são restritas e devedoras, sobretudo, de relações interpessoais. De lá para cá, sem realizarmos um balanço exaustivo, algo que escapa aos propósitos deste texto, podemos, no entanto, afirmar sem medo que o número de brasileiros realizando pesquisas no exterior tem aumentado.

pós-graduação em antropologia social, temos pesquisadores envolvidos em estudos em diferentes contextos africanos, com destaque para os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop) – Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique –, mas não só: há pesquisadores na África do Sul, na Namíbia, em Botsuana, em Uganda, na Tanzânia, no Sudão e na Costa do Marfim. Várias regiões do Caribe, em especial Haiti, República Dominicana, Cuba e Guianas, têm atraído grupos de pesquisa brasileiros, num movimento ainda à espera de uma avaliação mais cuidadosa.

As pesquisas atualmente levadas adiante não se restringem à África e à América Latina. Temos pesquisadores no Timor Leste, Japão, China, Coreia do Sul e Índia e também na Europa, com destaque evidente para Portugal, Espanha, França, Grã-Bretanha e Alemanha. É frequente que os estudos nos países europeus e também nos Estados Unidos e no Japão acompanhem o que se convencionou chamar de “diáspora brasileira” (uma espécie de tentativa de correr atrás da nação para além do território – e pior, parece que a encontram). Não obstante, temos um bom número de pesquisadores que procuram questões claramente nativas, em países como Bósnia-Herzegovina, Sérvia, Hungria e Rússia, na Europa, Austrália e Nova Zelândia, na Oceania, e Israel, Síria, Líbano, Irã e China, na Ásia e mesmo na Austrália ou China.

Pesquisas em distintos territórios africanos vêm ganhando espaço entre professores e alunos dos vários programas de pós-graduação em antropologia social. Seria mais do que tempo de considerar a demanda efetiva e a conveniência de uma formação mais longa, rigorosa e sistemática, que vá além das leituras de clássicos de Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown, naturalizados como parte do processo formativo. A produção africanista é imensa e a pesquisa na África não admite a ingenuidade e, muito menos, movimentos antropológicos de caráter “imperialista”.

Não podemos esquecer que, no passado, foram os antropólogos brasileiros que se insurgiram contra os modelos africanos que pareciam asfixiar uma aproximação de qualidade aos povos das terras baixas sul-americanas (CUNHA, 1978; DAMATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; SILVA, 1986; RAMOS, 1990). Na atualidade, não é sem preocupação que vemos um certo encantamento “ameríndio” que insiste em ignorar décadas e décadas de pesquisa africanista, além de passar ao largo das pesquisas que continuam sendo realizadas em diferentes regiões da África. A sem-cerimônia com que vemos jovens antropólogos estendendo noções como as de predação ou o esquema perspectivista para populações africanas, cabalmente ignorando suas distintas áreas culturais, é no mínimo desconcertante.⁵ Se essa universalização primitivista do perspectivismo pode empolgar um certo debate doméstico, dificilmente emplacará entre aqueles que, de forma efetiva, desenvolvem trabalhos em terras africanas.⁶

5 No Brasil, padecemos de um mal análogo àquele anunciado por Marshall Sahlins (2006) com relação à formação dos antropólogos americanos: o abandono quase que generalizado da noção e do estudo de áreas culturais. Isto porque, em geral, nos cursos de etnologia, preservamos disciplinas dirigidas ao estudo das populações ameríndias ou do que se convencionou denominar de terras baixas sul-americanas, numa espécie de reverência a uma saudável *tradição* brasileira. Garantimos a formação de bons etnólogos (leia-se especialistas em populações indígenas das terras baixas sul-americanas), mas acabamos por criar um novo primitivismo universal, que pretende oferecer elementos para a compreensão de todos os povos exóticos distribuídos pelo mundo.

6 Mais uma vez, é Marshal Sahlins (2011a, 2011b) quem alerta para os riscos da adoção desenfreada de noções tais como a de indivíduo para contextos não melanésios, além de lembrar trabalhos clássicos, como aqueles que, em 1973, reuniram africanistas em torno da noção de pessoa (CNRS, 1973) e que anunciavam possibilidades e limites das comparações com a Melanésia. A falta de conhecimento efetivo do debate africanista acarreta o risco de uma reinvenção redundante da roda, com o agravante, porém, de ser uma que não se move.

Um movimento que não é desprezível, mas com o qual devemos ter muito cuidado, diz respeito a um suposto nexos inerente entre antropólogos brasileiros ou formados no Brasil e diferentes contextos que caracterizamos sob o guarda-chuva de uma língua oficial compartilhada, fazendo que a língua portuguesa ganhe um inusitado protagonismo. É fato que o português é a língua oficial de cinco países africanos – Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique –, de um país europeu – Portugal – e de uma jovem nação asiática – Timor-Leste. A relação que os indivíduos têm com a língua portuguesa nesses países é, contudo, muito distinta, o que nos impede de criar um nexos intrínseco entre eles, menos ainda entre esses países e o Brasil.

Vejam rapidamente o caso africano. Do ponto de vista demográfico, em relação ao número de nacionais que, de fato, conhecem e utilizam a língua em países nos quais é idioma oficial, o português tem um impacto muito diferenciado nesse continente. Na Guiné-Bissau, é uma língua restrita aos documentos oficiais e controlada por uma mínima elite, quase exclusivamente estabelecida na capital, Bissau, sendo praticamente ausente e mesmo desconhecida para a maioria dos habitantes.⁷ Em Moçambique, se é verdade que se trata de uma língua falada e conhecida por parte crescente dos moçambicanos, continua sendo a primeira língua de uma ínfima minoria e uma língua cujo controle adequado traduz, sobretudo, uma posição de status e poder. Em Angola, o estatuto do português é singular, pois esse

7 Ali, o crioulo guineense impõe-se progressivamente como vernáculo predominante, ao mesmo tempo que os guineenses se caracterizam por uma ampla circulação regional e pela proficiência em múltiplos idiomas. Na prática, a língua cotidiana das elites urbanas na Guiné-Bissau não é o português, do qual têm um conhecimento bastante limitado, mas o crioulo-praça.

país constitui um dos poucos do continente africano em que a maioria da população conhece efetivamente a língua do Estado e das elites, num processo autônomo de generalização da formação de um sistema educacional razoável e de algo semelhante a uma rede de comunicação de massa.

Contudo, mesmo que em Angola e Moçambique, caberia, ainda, a pergunta: entendemo-nos de fato em português? Nossa experiência de pesquisa leva-nos a crer que não. É verdade que o uso do português nos aproxima efetivamente de circuitos de elite e de círculos intelectuais desses países, o que não é pouca coisa. As elites angolanas e moçambicanas são profundamente ciosas de seu próprio cosmopolitismo, conhecem a literatura brasileira e tendem a nutrir a noção de uma relação singular com o Brasil. Para o trabalho historiográfico, o conhecimento do português é, realmente, uma vantagem. E não apenas para os estudiosos dos atuais Palops: parte considerável da documentação disponível sobre diferentes regiões da África entre os séculos XVI e XVIII está em português, o que situa os historiadores lusófonos numa posição de vantagem quanto aos pesquisadores de outras paragens.

No entanto, as vantagens do conhecimento do português para uma relação com as elites e para uma aproximação privilegiada com as fontes não são suficientes para sustentar a noção de intercomunicabilidade, que parece suportar todo o edifício imaterial de um amplo espaço cultural que atravessa massas continentais e fronteiras estatais bastante concretas. A ideia da existência e da imediação de uma língua comum é, na verdade, profundamente autoritária, pois nos fecha para a singularidade dos diferentes usos do português nesses contextos. E mais: em um período histórico marcado por formas estatais plurais e sociedades pluralistas, aceitas antes como a norma do que como a exceção, tal noção confere um peso identitário ao uso da língua portuguesa, que, se faz algum sentido em Portugal

e no Brasil – onde esforços deliberados do aparato estatal para inviabilizar e erradicar variantes concorrentes ou usos aceitos de outras línguas tiveram lugar muito antes e de modo muito mais enérgico –, perde todo o sentido em contextos em que o idioma oficial e das elites é apenas um entre uma grande quantidade de outras línguas. A celebração dos resultados da homogeneização não pode ser sustentada sobre a desconsideração total pelos, muitas vezes brutais, processos históricos que a ela conduziram.⁸

Não deveria surpreender qualquer antropólogo que seu interlocutor favoreça uma definição localizada, circunstancial e negociada do código linguístico comum. Com isso, torna-se evidente que a ideia de uma linguagem compartilhada adentra o âmbito da pesquisa antropológica a partir de uma fonte exterior, a partir de um estágio a priori, pré-reflexivo e pré-empírico de normatização das posições comunicativas. Compreensivelmente, o desafio, nesse caso, consiste em abarcar o estranhamento subjacente entre o código linguístico oral e a presença avassaladora do Estado, corporificada na linguagem que este promove em todo e qualquer contato que sustente com os indivíduos. O uso do português em Moçambique (na Guiné-Bissau e em São Tomé e Príncipe) é, por decorrência e sobretudo, o indicador de um status medido em termos de uma maior ou menor distância simbólica em relação ao aparato estatal. Por mais que os brasileiros procurem se diferenciar do antigo colonizador, o fato de que, ainda que esse esforço se faça com o uso recorrente e exclusivo da língua portuguesa, os situa em

8 Algo particularmente válido para o contexto brasileiro, onde, há muito, se insiste na vanglória e na fanfarrona celebração de uma pretensa monoglossia nacional, em discursos jingoístas que não apenas ignoram os idiomas indígenas, as amplas variações regionais, em termos tanto sintáticos quanto lexicais, e as modalidades linguísticas utilizadas por comunidades imigradas, como também deixam de lado o processo violento que presidiu o que passou a se chamar, com a doçura de um oblivio de má consciência, de assimilação.

um nicho específico da hierarquia social, independentemente de sua vontade. Um nicho mais próximo dos inimigos do passado que dos amigos do presente. No fim das contas, em lugar de aproximar, o português distancia.

Com muita frequência, a referência à língua comum confunde ainda mais: enfatizar uma suposta identidade entre os Palops e o Brasil por mera referência ao idioma oficial acaba por ignorar algo crucial, que é a relação de cada um desses países com as respectivas regiões circundantes. Se é verdade que algo aproxima Angola e Moçambique em consequência de um passado marcado por uma mesma potência colonizadora, também é verdade que é, provavelmente, pouco mais que isso o que tenham em comum. Quanto mais se faz pesquisa em Moçambique, mais se distanciam Angola e Guiné e mais se encurta a distância em relação ao Malauí, ao Zimbábue, à Suazilândia e a determinadas regiões da África do Sul. Diferentes línguas e diferentes potências coloniais, mas seria necessário pintar seus processos históricos convergentes com cores extremamente fortes se deles fosse demandado que apontassem na direção de alguma distante terra europeia ou americana, e não respectivamente na direção uns dos outros. A aproximação dos Palops em torno da referência a um suposto passado português ou a um ainda mais suposto futuro brasileiro constitui, talvez, apenas mais dos muitos equívocos remanescentes da ideologia lusotropical promovida por Gilberto Freyre em favor dos governantes portugueses fascistas e colonialistas de sua época. E não somente porque os colonizadores que deram corpo ao projeto colonial em Angola e Moçambique eram profundamente diferentes, mas, sobretudo, porque as populações de Angola e Moçambique também são profundamente diferentes, para não falarmos da Guiné, de Cabo Verde ou de São Tomé e Príncipe. Tanto mais se considerarmos o caso do Timor-Leste.

Se a língua oficial, consistentemente, revela a centralidade, a incidência e a renitência de muitas configurações institucionais do aparato estatal ao longo de períodos de intensa instabilidade e transformação, ela também oferece uma oportunidade singular para um questionamento agudo de diversos traços de uma homogeneidade antes pressuposta do que percebida. Assim, outros aspectos, portanto, específicos de seu papel ao gerar ou sustentar a consolidação de estruturas de poder estatal podem ser observados na maneira como ela pode ser elaborada não apenas como um fator de convergência, como no caso dos países africanos lusófonos, mas também como um fator de divergência, como em outro contexto, no qual diversos estudantes de nossa equipe de pesquisa realizaram seus trabalhos de campo, nomeadamente nas novas repúblicas da antiga Iugoslávia, onde uma língua comum foi radicalizada em suas variantes com o intuito de oferecer substrato cultural adicional para justificar a dissolução de um Estado deficiente e a promoção de uma série de novos estados justapostos, infalíveis, uma vez que seriam a expressão de supostas diferenças genuínas e irreconciliáveis.⁹ É dessa forma que essa outra centralidade se impõe, concomitantemente, sociológica e política. Trata-se da própria noção de Estado.

V

Vale a pena aqui recuperarmos brevemente, sem nenhuma pretensão exaustiva e com um olhar bastante interessado nas relações entre a antropologia como disciplina e o Estado. Não é nenhuma novidade dizer que a antropologia manifestou, historicamente, um certo desconforto diante do Estado. Os antropólogos modernistas souberam desconstruir um conjunto

9 Para o caso da Bósnia-Herzegovina, destacamos o trabalho de Andréa Peres (2010). Gábor Basch vem desenvolvendo, já há alguns anos, um cuidadoso trabalho de pesquisa na Voivodina e na Hungria (BASCH, 2003).

de pretensões universalistas presentes em conceitos como os de família ou religião e chegaram mesmo a demonstrar que a desordem e a anarquia não imperavam naquelas sociedades definidas como sem Estado ou contra o Estado.¹⁰ No entanto, a quimera dificilmente era confrontada, e não foram poucos os antropólogos que chegaram mesmo a se abstrair dela, professando sua inexistência ou irrelevância quando quer que tratassem de descrever etnograficamente coletividades ou grupos étnicos que atuassem com o Estado, as suas instituições ou os seus representantes como referência. O Estado não surgia nas etnografias ora porque não existia, ora porque não interessava.

Embora velhos limites e hábitos modernistas se façam presentes até os dias de hoje, não foram poucos os antropólogos que, com ou sem mal-estar, enfrentaram o aparato de Estado. O trabalho de Herzfield (1982, 1993) sobre a Grécia indicou formas de reavaliar toda a antropologia mediterraneísta, que, importando técnicas e métodos desenvolvidos em terrenos africanos, isolou a aldeia portuguesa, espanhola, grega, libanesa ou argelina dos respectivos estados nacionais ou coloniais. A formação dos estados nacionais africanos nem sempre teve o impacto necessário na pesquisa antropológica, que, em geral, se retraiu no momento das independências e mesmo nos anos posteriores.

Trabalhos clássicos como os de Max Gluckman (1958), para a Zululândia,¹¹ recentes como os de Harry West (2005),

10 Destacam-se os clássicos de Evans-Pritchard (1969) e Pierre Clastres (1974). O primeiro, revelando que a inexistência de Estado entre os Nuer não tinha como resultado o caos ou a anarquia: a etnografia cuidadosa conduziria a *outros* espaços da política, no caso às linhagens; o segundo, indicando que as sociedades ameríndias não *desconheciam* o Estado, como se supunha desde os seus primeiros contatos com os viajantes, mas reproduziam mecanismos reativos com o propósito de *evitá-lo*.

11 Gluckman, em seus diversos textos, teve o cuidado de incorporar

para Moçambique, ou não tão recentes como o de Peter Fry (1976), para a antiga Rodésia, enfrentaram o Estado, colonial e nacional, como uma esfera crucial da vida dos seus informantes e das coletividades que pretendiam compreender.¹² Sem que se estendam demais às referências, também merece destaque a vertente da antropologia brasileira capitaneada por autores como Lygia Sigaud (1979, 2000),¹³ no que se refere à realidade camponesa em Pernambuco ao longo de mais de três décadas, Antônio Carlos de Souza Lima (1995), ao tratar da burocracia estatal voltada à administração dos assuntos indígenas, ou Ruth Cardoso (1984) e Eunice Durham (2004), na abordagem dos movimentos sociais. Todos esses autores revelaram, por sua vez, novos caminhos etnográficos, analíticos e históricos para confrontar a formação e a experiência do Estado nacional brasileiro.¹⁴ De alguma forma,

historicamente a formação do Estado Zulu, como suas não menos históricas relações com os estados coloniais e com as repúblicas bôeres.

- 12 Devemos remeter a autores anteriores que, em contextos da África Central e África Austral, estiveram longe de abstrair do Estado colonial ou do regime segregacionista na vida de seus informantes. Gluckman (1958) foi, sem dúvida alguma, inspirador em sua análise da Zululândia, por incorporar a sua análise populações que, sem serem zulus, faziam, efetivamente, parte da Zululândia, brancos africânderes e anglófonos, mas não só. O Estado segregacionista também está claramente presente. Da mesma forma, o trabalho de Hilda Kuper (1960) sobre as populações indianas na cidade de Durban não só não se abstrai do Estado, como justamente o situa como um agente crucial na vida da coletividade em questão.
- 13 A obra de Lygia Sigaud é rica e extensa (cf. LOPES, 2009), mas sua preocupação com as formas de incorporar as instituições ligadas ao Estado ao trabalho de etnografia não é exclusiva, e sim de toda uma geração do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Destaca-se o cuidado com o qual, nos textos citados, a problemática da dimensão jurídica e do direito interpela a antropóloga, na mesma medida em que interpela os seus interlocutores.
- 14 Se fôssemos citar os diferentes autores que, no interior do que chamamos de antropologia no Brasil, interpelaram o Estado em seus trabalhos, a lista

todos enfrentam os desafios que supuseram no Brasil não apenas uma antropologia do Estado, mas também a própria antropologia no Estado – caso do papel protagonista de antropólogos em órgãos estatais na administração das coisas indígenas (SOUZA LIMA, 1995), de seu trabalho na elaboração de laudos (LEITE, 2005; ARRUTI, 2006), ou de sua atuação voltada para a agência ou demanda por políticas públicas (DURHAM, 2004).

VI

Curiosamente, as ciências sociais brasileiras, tão sagazes em esmiuçar a nossa especificidade no que diz respeito quer à formação nacional, quer às singularidades que percorrem nossa história política e estatal, têm imensa dificuldade em observar outras experiências, para cuja compreensão recorreremos, rapidamente, a modelos preexistentes, em geral tendo como referência não necessariamente aquilo que o Estado é, mas aquilo que deveria ser.

No entanto, é justamente com o propósito de suspender uma noção de Estado-medida, de Estado-padrão, a partir da qual são avaliadas distintas experiências e modalidades concretas de Estado, invariavelmente desviantes do padrão, que propomos uma agenda de pesquisa e, como campo empírico de reflexão, optamos por espaços usualmente classificados como caóticos, desordenados ou em crise. Nosso propósito inicial é, de um lado, questionar a ideia de Estado-medida, que parece predominar nas ciências sociais – para tanto, recorreremos a diferentes experiências nos dias que correm, tendo em vista não apenas o funcionamento do Estado de dentro para fora, ou de cima para baixo, mas também, sobretudo, a forma como são vivenciadas pelos indivíduos no seu dia a dia –; de outro, rever a matriz durkheimiana, que parece

seria imensa. Nosso objetivo aqui é destacar apenas que o Estado parece interessar na medida em que vem acompanhado do adjetivo *brasileiro*.

aproximar o esforço sociológico àquele que se restringe ao que se considera ordem, como se a desordem e o caos não fossem igualmente situações sociais que – paradoxal, mas igualmente – são, também, regidos por normas.

Se estamos convictos de que o esforço deve ser multidisciplinar, ganha destaque o enfoque concomitantemente histórico e antropológico. Histórico, porque lidamos com sociedades em transformação. Percebemos a emergência do Estado como produto da história – não de uma história evolutiva e unilinear, mas como produto de processos que envolvem o contato intenso entre povos e sociedades distintas. Antropológico, porque pretendemos a realização de um esforço etnográfico e comparativo e, assim, descrevemos os processos que presidem a emergência do Estado ou seu suposto colapso e, sobretudo, suas manifestações no cotidiano e sua percepção por parte dos indivíduos.

A transformação é inevitável em qualquer sociedade e, ao transformarem-se tão radical e rapidamente, como é, na maioria das vezes, o caso em decorrência de conflitos armados, crises econômicas ou desastres naturais, tais mudanças tendem a abarcar o aparato estatal e a modificá-lo de formas inesperadas. Qualquer retrato instantâneo dessas transformações produziria a imagem borrada de movimento mal-enquadrado ou o vazio de uma ausência, não porque algo tenha desaparecido ou esteja desaparecendo, mas, simplesmente, porque aquilo que se esperava ver não está mais ali onde se supunha.

Avançando rumo à conclusão, gostaríamos de destacar outra área sobre a qual o diagnóstico apressado de um Estado falido falha retumbantemente em reconhecer a natureza abrangente de um aparato estatal tanto mais tenaz quanto mais discreto e maleável. Trata-se do Haiti, onde a formação estatal também se apoiou em barreiras linguísticas, de modo a assegurar tanto a distância entre circuitos oficiais e paraoficiais para a circulação

de bens materiais e simbólicos quanto a possibilidade de que uma esfera (a oficial) pudesse predar a outra (paraoficial).

Os acontecimentos recentes no Haiti, antes e depois do terremoto de 2010, e a forma como vêm sendo interpretados por boa parte do *mainstream* das ciências sociais brasileiras servem, aqui, para ilustrar um pouco o que preside o nosso esforço de pesquisa. Ao contrário do que parecem imaginar muitos, no Haiti havia um Estado, nem pior nem melhor que muitos outros estados latino-americanos e caribenhos. Cobravam-se impostos, concediam-se benefícios fiscais, apresentavam-se e discutiam-se, por parlamentares e por associações civis, propostas legislativas, emitia-se documentação e mantinha-se a ordem pública com o apoio de diversas forças sociais, incluindo a polícia, por mais mal equipada e desprestigiada que estivesse em decorrência de vários episódios de corrupção e brutalidade (de modo muito similar ao de qualquer outro país latino-americano).

Circunstâncias históricas específicas promoveram processos que, entre os anos de 1950 e 1980, culminaram com o direcionamento completo do aparato estatal para a sustentação do regime ditatorial dos Duvalier, o que, finalmente, produziu uma identificação plena entre Estado e ditadura. Somem-se a isso um conjunto de decisões econômicas desastrosas, alimentadas, em grande medida, pela cooperação técnica internacional, e o panorama do Haiti a partir de fins dos anos de 1980, quando a população assumiu as rédeas do processo de dismantelamento de cada um dos elementos do aparato estatal tão diretamente associado não só à corrupção e à brutalidade, mas também ao desgoverno e ao desapossamento. A partir daí, o Estado transforma-se em uma sombra do que fora, das promessas que sustentara e encarnara, antes que todas as suas instituições fossem despidas de suas incumbências e encarregadas de promover, manter e defender a ditadura contra seu mais formidável inimigo, o povo.

Quando a ditadura foi removida, em 1985, com a deposição e o exílio de Jean-Claude Duvalier, o pouco que havia restado das instituições estatais desintegrou-se. Funcionários mal pagos, programas mal financiados, instituições mal sustentadas, todo o aparato estatal entrou em compasso de espera perene, e essa passou a ser a realidade da vida pública haitiana desde o início do conturbado período de democratização. O exército foi desmobilizado, mas não desarmado; os policiais não eram pagos, mas ainda detinham a prerrogativa de cobrar multas; a educação pública havia sido quase que inteiramente removida da previsão orçamentária, mas ainda representava a espinha dorsal do sistema educacional do país, financiada, diretamente, pelos próprios estudantes por meio da cobrança sazonal de taxas escolares.

Para seus cidadãos, o Estado haitiano não havia desaparecido; pelo contrário, havia sido convertido no foco tanto da memória quanto da demanda: para além da sua atuação prática na forma de impostos locais ou na oferta de uma margem praticamente simbólica de segurança, justiça e educação, algumas instituições de base buscavam, mesmo que de modo incipiente, extrair alguma medida de legitimação por meio de sua associação direta com referenciais providos pelos órgãos estatais. Essas instituições eram mantidas ativas e operantes numa constante reinvenção pelos cidadãos, que eram, ao mesmo tempo, seus patronos e clientes.

Desde os anos finais da ditadura, como sói ser o caso, ONGs internacionais e organizações multilaterais afluíram para os borbotões com a pretensão de preencher as lacunas institucionais e desempenhar as funções do Estado haitiano. Contudo, a cada vez que surgia uma nova situação de crise, e não foram poucas nas últimas duas décadas da história do país, não foram nem o Estado nacional nem o paraestado internacional que possuíam os meios, a vontade ou as habilidades para dar conta do recado. Fora dos holofotes da imprensa internacional e inteiramente à parte dos

orçamentos oriundos da abundante canalização de recursos para a cooperação internacional, foi uma rede de associações cívicas de base e assembleias locais de voluntários, estabelecidos sobre a base de relações de parentesco, vizinhança, compadrio, amizade e interesses comuns, que emergiram como os verdadeiros gestores da vida pública haitiana.¹⁵ No período posterior ao terremoto de 2010, foram elas que asseguraram a viabilidade de uma impressionante mobilização de resposta imediata, que chegou mesmo a envolver amplos circuitos da diáspora haitiana na América do Norte e na Europa: parentes acorrendo ao socorro de parentes, vizinhos, ao auxílio de vizinhos, amigos apoiando amigos, crianças subitamente órfãs eram, de imediato, recolhidas pelos vizinhos, padrinhos e parentes. Essa mobilização de base para a resposta imediata tornava-se ainda mais impressionante se comparada com a paralisia e a reação inercial das organizações internacionais, estabelecidas e financiadas justamente com o propósito declarado de fazer frente a situações como essas.

A população de Porto Príncipe havia aumentado enormemente nas décadas posteriores ao fim da ditadura, mas todos os habitantes da capital e de sua região metropolitana se esforçavam por manter vivos os laços com seus parentes que tinham permanecido nas províncias do interior. Quando ficou evidente, porém, horas e dias após o terremoto, que, para a maioria dos sobreviventes, a situação na capital devastada havia se tornado insustentável, não por causa de quaisquer cenas de caos, mas, sobretudo, porque os preços tinham aumentado enormemente depois da chegada de mais levadas de cooperantes internacionais (que, contudo, chegavam com as mãos e bagagens repletas, unicamente, da boa vontade dos dilettantes, não trazendo consigo nenhuma ajuda material), o mecanismo que

15 Entre as obras clássicas que tratam da configuração da família haitiana, ainda merece destaque o trabalho de Rémy Bastien (1951).

possibilitou a evacuação de centenas de milhares de refugiados não foi a instalação de campos improvisados de abrigo e triagem – que levariam, ainda, semanas para serem instalados, com pelo menos tanto alarde quanto atraso, pelas ONGs internacionais assoberbadas com o aporte, sem precedentes, de fundos para uma resposta imediata, que, até o presente, não foram desembolsados no Haiti –, mas a ativação de laços familiares e de vizinhança nas províncias. Quando a tragédia se abateu, os sobreviventes haitianos buscaram ajuda onde saberiam que a encontrariam: não em meio às ONGs internacionais e organizações multilaterais, mas com seus compatriotas, nos vilarejos provinciais onde não havia uma sombra sequer de presença internacional. Foram recebidos, abrigados e alimentados não apenas por parentes e amigos, mas também, sobretudo, por associações camponesas de trabalho e crédito, que, diante da imensa precariedade, foram eficazes enquanto todo o aparato das Nações Unidas e um exército humanitário de dezenas de nações lambiam, ainda, as próprias feridas.

A imprensa internacional e sociólogos e antropólogos europeus, norte-americanos ou brasileiros mobilizaram, de modo bastante rápido, argumentos supostamente hobbesianos para caracterizar o caos que teria se espalhado, segundo eles, em toda a área afetada pelo terremoto.¹⁶ Não são só os laços

16 O politólogo brasileiro Rogério Arantes (2010), com toda a acuidade que lhe assegurava a distância segura entre seu gabinete, em São Paulo, e as ruas de Port-au-Prince, referiu-se assim à situação do Haiti logo após o terremoto: “O estado de natureza é a ausência total de regras. É quase uma anomia, quando não existe o Estado. As pessoas acabam agindo dessa maneira, racionalmente, como uma maneira de se autopreservar. O país acaba mergulhado num clima de insegurança, por causa do medo das outras pessoas. Numa situação como essa, as atitudes ficam imprevisíveis” (Cientistas políticos comparam situação política no Haiti ao “estado de natureza”. *Portal G1*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL1458062-5604,00.html>>. Acesso em: 24 jan. 2010).

de sangue, como também as alianças de interesse profissionais e afetivas dinamizam a sociedade haitiana, e a precariedade do aparato estatal não limita o impressionante associativismo que a caracteriza. As associações de médicos e enfermeiras rapidamente começaram a agir pelas ruas, socorrendo os feridos, da mesma forma que freiras haitianas, que acudiam os aflitos – os escoteiros e outras associações juvenis se mobilizaram para o trabalho com os escombros. Os jovens, organizados em grupo, colocavam, com muita rapidez, camisetas da mesma cor, com o propósito de facilitar sua identificação.

A despeito de todas as suas deficiências, o Haiti ainda abriga uma sociedade nacional pautada pelo Estado e seus habitantes cultivam em sua memória períodos históricos anteriores, em que o Estado era capaz de manter a ordem pública, cobrar impostos e controlar um fluxo contínuo de investimentos em obras públicas, com as evidentes limitações próprias às empobrecidas sociedades camponesas daquela região do mundo. Nem na atualidade nem na história recente o Haiti chegou a ser um país que pudesse ser plausivelmente caracterizado por uma ausência de Estado, ou por abrigar uma sociedade oposta ao Estado, como se tornou praxe decretar ultimamente: há uma clara percepção entre seus cidadãos daquilo que o Estado haitiano foi e é, daquilo que deveria ter sido e ainda deverá vir a ser e, mais que tudo, daquilo que os cidadãos devem fazer para continuar resistindo a todas as suas estruturas predatórias e violentas.

Os haitianos foram capazes de construir um Estado independente ao longo do século XIX com formas e traços reproduzidos mesmo em meio a adaptações às novas circunstâncias da primeira metade do século XX. Foi, então, na segunda metade do século passado, justamente quando o Estado haitiano atingiu o auge de seu alcance e virulência com relação à população, que começou a ser dilapidado e sistematicamente desmontado a partir

de dentro. Como mostra a magnífica reconstrução do antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1990), ao longo de toda a história de sua formação, o Estado haitiano estabeleceu uma relação predatória com o mundo rural, extraindo e consumindo seus ganhos marginais por meio de um sistema multinivelado de tributação e controle dos mercados rurais, o que contribuiu para instilar entre a população camponesa um agudo sentido de externalidade quanto aos representantes das instituições estatais, mas nunca na direção de abandonar a certeza de que a estrutura deveria ser gerida de modo muito diverso. Incapazes de retomar o controle político das mãos da elite urbana que dominava as instituições estatais, os camponeses, progressivamente, se converteram no esteio de um orçamento estatal que nunca se concebeu reinvestir no campo, uma classe de provedores do próprio Estado, que deles se alimentava: não é no exterior nem nas margens do Estado que se situam, ocupando, ao contrário, uma posição que, apesar de subordinada, nem por isso é menos central. Anseiam, portanto, pelo dia em que as promessas, duas vezes seculares do Estado independente que seus antepassados lutaram vitoriosamente para conquistar e que eles mesmos se extenuam para manter, serão finalmente cumpridas.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, J. M. *Mocambo*. História e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru; São Paulo: Edusc; Anpocs, 2006.
- BASCH, G. *Nação e pós-socialismo*: sentimentos de pertença e concepções de tempo e espaço na Voivodina. 2003. Dissertação (Mestrado) – PPGAS, Unicamp, Campinas, 2003.
- BASTIEN, R. *La formación de la familia rural haitiana*. Valle de Marbial. México: Libra, 1951.
- BERDAHL, D. *Where the world ended*: re-unification and identity in the German borderland. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CARDOSO, R. Movimentos sociais urbanos: balanço crítico. In: SORJ, B.; ALMEIDA, M. H. T. (Org.). *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CLASTRES, P. *La société contre l'État*: recherches d'anthropologie politique. Paris: Editions de Minuit, 1974.
- CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 1973.
- CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade*: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Universidade São Francisco, 1998.
- CUNHA, E. *Backlands*: the Canudos campaign. New York: Penguin, 2010.
- CUNHA, M. C. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DAMATTA, R.; SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa em sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.
- DURHAM, E. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: Cosacnaify, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer*. A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people. Oxford/New York: Oxford University Press, 1969.
- FRY, P. *Spirits of protest: spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- _____. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004. p. 227-248.
- GLUCKMAN, M. The bridge: analysis of a social situation in Zululand. In: *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press, 1958.

GOLDSTEIN, I. *Do tempo dos sonhos à galeria: arte aborígine contemporânea como espaço de diálogos e tensões interculturais*. 2012. Tese (Doutorado) – PPGAS, Unicamp, Campinas, 2012.

HERZFELD, M. *Ours once more: folklore, ideology and the making of modern Greece*. Austin: University of Texas Press, 1982.

_____. *The social production of indifference*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

KASHUBA, W. Die Europäische und der raum der Geschichte. *Berliner blätter: Ethnographische und Ethnologische Beiträge*, Berlin, n. 13-14, p. 4-22, 1997.

KUPER, A. Today we have naming parts: the works of anthropologists in Southern Africa. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Ed.). *Empire, nations, and natives*. Anthropology and state-making. Durham/London: Duke University Press, 2005. p. 277-300.

KUPER, H. *Indian people of Natal*. Durban: University Press, 1960.

LEITE, I. B. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/Nuer, 2005.

LOPES, J. S. L. Documenta. Homenagem a Lygia Sigaud. *Mana*, v. 15, n. 1, p. 257-278, 2009.

NOAK, K.; KRAUSE, M. Ethnographie as a unified anthropological science in the German Democratic Republic. In: HANN, C.; SARKANY, M.; SKALNIK, P. *Studying peoples in the people's democracies*. Lit Verlag: Münster, 2005. p. 25-54.

PEIRANO, M. *The anthropology of anthropology: the brazilian case*. 1981. Tese (Doutorado) – Harvard University, Cambridge, 1981.

_____. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora da UnB, 1992.

PERES, A. C. S. *Contando histórias: fixers em Sarajevo*. 2010. Tese (Doutorado) – PPGAS, Unicamp, Campinas, 2010.

PINHEIRO-MACHADO, R. *Made in China: (in)formalidade, pirataria e redes sociais da China ao Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2011.

RAMOS, A. *Memórias Sanumá: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. Brasília: Editora da UnB, 1990.

RODRIGUES, N. [1894]. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Campinas: mimeografado.

_____. [1900]. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Biblioteca Nacional, 2006.

_____. [1932]. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1977.

SAHLINS, M. Entrevista realizada por Filipe Calvão e Kerry Chance. *Etnográfica*, v. 10, n. 2, p. 385–394, 2006.

_____. What kinship is. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 17, p. 2–19, 2011. [Part I].

_____. What kinship is. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 17, p. 227–242, 2011. [Part II].

SCHWARCZ, L. K. *The spectacle of the races: scientists, institutions, and the race question in Brazil, 1870–1930*. Hill and Wang, 1999.

_____. *The emperor's beard: Dom Pedro II and his tropical monarchy in Brazil*. Hill and Wang, 2004.

SCHUMAKER, L. *Africanizing anthropology*. Fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa. Durham: Duke University Press, 2001.

SIGAUD, L. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

_____. A forma acampamento: notas sobre a versão pernambucana. *Novos Estudos Cebrap*, v. 58, p. 73–92, 2000.

SILVA, A. L. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH, 1986.

SOUZA LIMA, A. C. *Um grande cerco de paz*. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

STOCKING, G. *Afterword: a view from the center*. *Ethnos*, v. 47, p. 72–86, 1982.

THOMAZ, O. R. The good-hearted portuguese people: anthropology of nation, anthropology of empire. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. (Ed.). *Empire, nations, and natives*. Anthropology and state-making. Durham/London: Duke University Press, 2005. p. 58–87.

_____. De l'océan indien à l'Atlantique, la production de l'inégalité en portugais. In: AGUDELO, C.; BOIDIN, C.; SANSONE, L. *Autour de l'Atlantique noir: une polyphonie de perspectives*. Paris: Iheal, 2009. p. 203–212.

TROUILLOT, M. R. *State against nation: the origins and legacy of duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990.

VENTURA, R. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870–1914*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

VIANNA, O. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Brasileira, 1938.

WEST, H. *Kupilikula: governance and the invisible realm in Mozambique*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Antropologia, dinheiro e música: Brasil e Estados Unidos¹

Ruben George Oliven²

I

Até há pouco, a maior parte dos antropólogos brasileiros concentrava seu trabalho nos marcos das fronteiras nacionais do país. Isso se deve não apenas à falta de financiamento para a realização de pesquisa no exterior, mas também ao fato de que a sociedade brasileira esteve (e ainda está) em formação, com muitos fenômenos urgentes para serem estudados (PEIRANO, 1992, 2005; VELHO, 2008). Mais recentemente, antropólogos brasileiros foram mais longe, primeiro para países para os quais brasileiros migraram, e depois Estados Unidos, Japão e países da União Europeia, para onde os brasileiros têm ido em números cada vez maiores. Hoje, mais de três milhões de brasileiros vivem fora. O Brasil é a sexta economia do mundo e está se tornando um dos principais atores globais. É, portanto, natural que exporte não apenas *commodities*, mas também intelectuais. Há um

-
- 1 Esta é uma versão expandida do trabalho apresentado no painel “Desafios da Antropologia Brasileira: uma Visão Global” na 110ª Reunião da Associação Americana de Antropologia em Montral, Canadá, em 20 de novembro de 2011. O painel foi organizado pela professora Bela Feldman-Bianco, presidente da Associação Brasileira de Antropologia.
 - 2 Professor Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

número crescente de antropólogos brasileiros fazendo pesquisa no exterior. Com frequência, eles estudam brasileiros que vivem em outros países e buscam entender como eles se adaptam a diferentes culturas. Outros tentam compreender sociedades diferentes e compará-las com sua própria sociedade (FRY, 2004).

Na linha do argumento desenvolvido por Nader (1972) quando ela sugeriu que os antropólogos estudassem “para cima” – ou seja, realizassem pesquisa entre os níveis médios e altos da estrutura de poder social, e não apenas nos inferiores –, defendo a importância de antropólogos brasileiros estudarem outras sociedades. Eu argumento que seria ainda mais importante que eles estudassem sociedades do “Primeiro Mundo”. Essas sociedades estão na origem do empreendimento antropológico. Aqui, tenho em mente basicamente Inglaterra, França e Estados Unidos – os três principais centros de irradiação do pensamento antropológico. Esses países criaram a ciência antropológica contemporânea e são sua referência totêmica. Seu objeto de estudo original era o “nativo”, termo normalmente aplicado às populações das colônias ou aos primeiros habitantes dos Estados Unidos. Muito raramente os antropólogos desses países se voltavam para sua própria sociedade e cultura; essa era uma tarefa reservada em larga medida a sociólogos, historiadores e cientistas políticos. Antropólogos deveriam estudar “fora”, ou seja, além das fronteiras da sua própria “cultura”. Já que os membros dos países centrais não se consideravam nativos nesse sentido, por que deveriam ser estudados? Esse quadro tem mudado lentamente, mas antropólogos normalmente ainda costumam fazer pesquisa além do seu “quintal”.

II

Entre agosto de 1993 e janeiro de 1995, fui professor visitante no Departamento de Antropologia da Universidade da

Califórnia, em Berkeley. Quando decidi ir para os Estados Unidos, os acadêmicos norte-americanos que conheciam meu trabalho anterior sugeriram que eu estudasse algum grupo minoritário na área de São Francisco, como os brasileiros que vivem lá em números crescentes. Como eu tinha acabado de publicar um livro sobre diversidade cultural no Brasil (OLIVEN, 2006), essa seria uma continuação “natural” do que eu vinha fazendo em casa. Por algum motivo, não me senti atraído pela ideia. Cheguei à conclusão de que isso era o esperado de um antropólogo brasileiro nos Estados Unidos – ou seja, que ele ou ela estudasse a periferia no centro. Como eu já havia trabalhado sobre dinheiro nas letras de composições da música popular brasileira (OLIVEN, 1997), ocorreu-me que esse seria um tema mais interessante. Quando contei meu plano a antropólogos norte-americanos, eles se mostraram entusiasmados, mas tendiam a dizer que esse era um tema amplo demais e perguntaram como eu faria esse estudo num período de tempo tão limitado. É claro, eu também estava preocupado com a exequibilidade do meu projeto e com o tempo disponível para realizá-lo. Não tinha muita ideia de por onde começar, nem de qual seria meu foco. Mas no momento em que cheguei aos Estados Unidos (era a primeira vez que passaria um período de tempo mais prolongado naquele país), notei que o dinheiro estava o tempo todo a minha volta, e que eu estava literalmente submerso no meu tema de pesquisa e que não teria dificuldade de encontrar material. Notei que as pessoas falavam constantemente de dinheiro e que a maioria das coisas era expressa num idioma monetário.

O dinheiro tem muitas implicações e é expresso em diferentes dimensões da vida social. Ele é um padrão para comparar as coisas de modo abstrato, um meio pelo qual elas são trocadas e guardadas por terem valor (HART, 2000) – mas que valor o dinheiro “guarda”? Parte do valor do dinheiro está em sua capacidade

de difusão e persuasão enquanto veículo de comunicação para expressar uma variedade de valores, especialmente por meio de metáfora e sinédoque. O valor é eficaz não apenas como meio de troca, mas principalmente como um meio de comunicação. Ele ajuda a moldar e organizar pensamento e ação. Sua eficácia pode ser medida por sua capacidade de persuasão. O dinheiro é persuasivo no uso, na fala, na compreensão de outros e do *self*, e provavelmente no pensamento. Se Gudeman (2009) olhou para o poder da retórica de mercado e o modo como ela se infiltra na teoria e na prática em outros modos econômicos, eu considero como o dinheiro se infiltra na vida quotidiana nos Estados Unidos e se torna um veículo para comunicar valores locais.

O dinheiro é parte integrante da cultura norte-americana e, enquanto tal, é constitutivo da realidade social nos Estados Unidos. Ele expressa sua história, o ciclo de vida, a participação no mercado, comida, limpeza, diferentes regiões do país, o futuro, o individualismo, as diferenças religiosas, as relações raciais e valores fundamentais de cidadania.

Ao realizar minha pesquisa sobre dinheiro nos Estados Unidos, eu logo percebi que ele podia ser visto como um *fato social total*, para usar o conceito de Mauss (1970). Certo de que o dinheiro é chave para compreender a sociedade norte-americana, eu decidi me voltar para qualquer lugar que pudesse me trazer pistas: artigos acadêmicos e não acadêmicos, revistas financeiras, livros sobre finanças pessoais, provérbios, expressões, bancos, firmas de investimento, seguro-saúde, clubes de serviço, gastadores compulsivos, restaurantes, lojas. Estudei dinheiro na sua relação com o amor, a morte, sangue, sêmen, comida, Deus, Catolicismo e Protestantismo.

Ao olhar para o aspecto multifacetado do dinheiro nos Estados Unidos, acabei fazendo dos americanos minha “tribo”. Busquei comparar atitudes referentes ao dinheiro nos Estados

Unidos àquelas existentes no Brasil. Por meio da pesquisa etnográfica, concluí que o dinheiro é uma linguagem e uma gramática amplamente difundidas nos Estados Unidos (OLIVEN, 1998, 2009). Também sugeri que na sociedade norte-americana o dinheiro tende a ser considerado menos poluidor que no Brasil, onde ele é representado como algo potencialmente sujo devido às históricas desigualdades sociais e econômicas nesse país.

III

Ao pensar no significado do dinheiro nos Estados Unidos, vêm à mente os nomes de Benjamin Franklin e Ralph Waldo Emerson. Franklin (1706–1790) é extensamente citado por Weber no seu *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e é frequentemente exaltado enquanto o “primeiro americano civilizado” e “apóstolo dos tempos modernos”. Entre outras coisas, ele foi um inventor e homem de negócios que também ficou famoso por seus “provérbios”. Entre 1733 e 1758, ele publicou um almanaque que vendeu cerca de dez mil cópias por ano e que “depois da Bíblia [...] deve ter sido o material de leitura mais comum nas colônias” (MIEDER, 1989, p. 129). Embora a maior parte dos provérbios do seu *Poor Richard's Almanack* não tenha sido inventada por ele, como o próprio Franklin notou, eles acabaram associados a sua pessoa. *The Way to Wealth*, um artigo curto publicado por Franklin em 1758, é um exemplo de ética puritana transmitida por meio de 105 provérbios e se tornou um clássico. Nele, Franklin cita provérbios tais como “Deus ajuda àqueles que se ajudam”, “É tolice despender dinheiro na compra de arrependimento”, “Saco vazio não para em pé”, “Na casa de um homem trabalhador a fome olha, mas não entra”. Em *Advice to a Young Tradesman*, escrito em 1748, ele diz: “Lembre-se, tempo é dinheiro. [...] Lembre-se, crédito é dinheiro. [...] Lembre-se, o dinheiro tem uma natureza prolífica, geradora. Dinheiro pode gerar dinheiro, e suas crias podem gerar mais, e

assim vai. [...] Lembre-se desse ditado, O bom pagador é senhor do bolso de outro homem” (FRANKLIN apud WEBER, 1958, p. 48-49). Franklin representa a ideia do *self-made man*, do colono que não espera que outros façam nada por ele.

Ralph Waldo Emerson, que viveu um século depois (1803-1882), costuma ser considerado o “último puritano” (SANTAYANA, 1936; PORTE, 1979). Ele pode ser visto como um defensor das virtudes do capitalismo, em sua ênfase nas noções de parcimônia, livre iniciativa, etc. Em seu ensaio *Wealth*, publicado em *The Conduct of Life*, ele faz sua apologia ao dinheiro: “O mundo é daquele que tem dinheiro para percorrê-lo” (EMERSON, 1983, p. 994). É interessante que Emerson relaciona o dinheiro à natureza. Ele argumenta que “a riqueza está nas aplicações da mente à natureza; e a arte de enriquecer consiste não na indústria, e nem mesmo na poupança, mas numa ordem melhor, em estar no lugar certo, na hora certa” (EMERSON, 1983, p. 989). Ele também destacou que “Homens sensatos estimam que a riqueza é a assimilação da natureza a si próprios, a conversão da seiva e sucos do planeta à sua encarnação e à nutrição de seus desígnios” (EMERSON, 1983, p. 993). Emerson leva sua analogia adiante para afirmar que

é uma doutrina da filosofia que o homem é um ser de graus; que não há nada no mundo que não seja repetido em seu corpo; seu corpo é uma espécie de miniatura ou síntese do mundo: então não há nada em seu corpo que não esteja representado como que numa esfera celestial na sua mente: então, não há nada no seu cérebro que não esteja repetido numa esfera superior, no seu sistema moral. Assim o é na Natureza. Todas as coisas se elevam, e a regra real da economia é que ela também deve se elevar, ou, o que quer que façamos deve ter sempre um fim maior. É portanto uma máxima que **o dinheiro é um outro tipo de sangue**. *Pecunia alter sanguis*: ou, as posses de um homem são apenas um tipo maior de

corpo, e admitem um regime análogo ao de suas circulações corporais (EMERSON, 1983, p. 1010, grifo meu).

De certo modo, Emerson percebeu que o dinheiro só é bom quando circula e que ele é o sangue que corre nas veias e artérias do capitalismo.

Tanto Franklin quanto Emerson nasceram em Boston, no nordeste dos Estados Unidos. Suas atitudes em relação ao dinheiro representam uma visão mais capitalista de uma sociedade baseada no trabalho livre, na ideia do *self-made man*, e que oferecia oportunidades iguais a todos. Analisando costumes do sul dos Estados Unidos com relação ao dinheiro no pré-Guerra Civil, Ogburn (1964), em um artigo originalmente publicado em 1943, mostra que as coisas eram diferentes no “Old South”, onde não havia uma economia monetária altamente desenvolvida e onde a maior parte dos produtores rurais era autossuficiente. Segundo ele, embora o Sul tenha mudado após a Guerra Civil Americana e o uso do dinheiro tenha se disseminado, “algumas ideias características dos dias da economia de *plantation* autossuficiente persistiram na civilização industrial do século vinte” (OGBURN, 1964, p. 199). Entre os exemplos da sobrevivência de atitudes típicas de uma economia pouco monetarizada estão a resistência ao uso de dinheiro na resolução de diferenças pessoais, o fato de ser rude concluir negócios sem preliminares, o fato de a gorjeta ser um costume menos difundido do que nas cidades do norte, o uso de expressões tais como “isso é algo que o dinheiro não compra”, etc. Ogburn argumenta que essas atitudes têm muito a ver com uma sociedade aristocrática em que a riqueza se baseava na terra e não no dinheiro e na qual mercadores e homens de negócios eram desdenhados. Ele traça uma comparação com a Europa dos séculos 17 e 18, cuja economia ainda não era completamente monetarizada: “As

atitudes dos aristocratas eram como as atitudes dos que vivem numa economia sem dinheiro. Eles esnobavam comerciantes e pessoas que trabalhavam por dinheiro” (OGBURN, 1964, p. 203).

Decerto, “o dinheiro vem adentrando essas transações pessoais, porém lentamente e não sem ressentimento” (OGBURN, 1964, p. 203). Ogburn via tais atitudes enquanto sobrevivências que iriam, cedo ou tarde, desaparecer:

várias das maneiras e costumes do Sul tornam-se compreensíveis quando vistas como sobrevivências de atitudes de uma sociedade pouco monetarizada. O dinheiro aparece primeiramente numa esfera de transações limitada numa sociedade. Mas ele gradualmente penetra em círculos de trocas e relações cada vez mais amplos. E ao fazê-lo, encontra oposição. Muitas dessas atitudes no Sul após a Guerra Civil são mais bem compreendidas enquanto oposições à utilização mais ampla do dinheiro. Com o tempo, essas sobrevivências desaparecerão, e a adoção do dinheiro será tão completa no Sul quanto em qualquer outro lugar (OGBURN, 1964, p. 206, tradução nossa).

Algumas das atitudes acerca do dinheiro associadas por Ogburn ao “Old South” também podem ser notadas no Brasil. Um dos últimos países a abolir a escravidão, o Brasil não tem tradição de valorizar o trabalho, especialmente o trabalho manual. Trabalhar duro em português é “mourejar”, algo que segundo os portugueses deveria ser deixado aos mouros. Uma expressão racista referente ao trabalho duro é “trabalho para negro”, uma referência direta à escravidão. Mas mesmo após a abolição da escravidão e introdução do trabalho assalariado nas fábricas, o trabalho nunca foi valorizado porque a ordem social continuava a ser altamente exclusivista e hierárquica. Até os anos 1930, o Brasil era essencialmente uma sociedade rural. Quando

a industrialização e a urbanização ganharam maior vulto, nos anos 1930, houve fortes reações contra o trabalho e a crescente monetarização da vida. Naquela época, encontrava-se o mesmo “ressentimento contra expressar valores em dinheiro” sobre o qual falou Ogburn (1964, p. 205) com relação ao “Old South”. O “horror ao batente” desenvolveu-se em malandragem, que pode ser vista simultaneamente enquanto uma estratégia de sobrevivência e uma concepção de mundo pela qual alguns segmentos das classes mais baixas se recusam a aceitar a disciplina e a monotonia associadas ao mundo do trabalho assalariado.

IV

Brasil e Estados Unidos são, é claro, muito diferentes e a comparação torna-se por isso mesmo interessante. Eles têm em comum o fato de serem sociedades do Novo Mundo, situadas nas Américas. Ambos os países eram habitados por povos nativos antes da chegada dos colonos europeus. Também foram sociedades escravagistas até a segunda metade do século 19. Enquanto nos Estados Unidos a escravidão se concentrava no Sul, no Brasil ela se difundia por todo o território, e durante três séculos a economia foi fundamentalmente dependente desse modo de produção. A primeira metade do século 20 foi um período de grandes transformações em ambos os países. Eles haviam abolido a escravidão, recebiam quantidades crescentes de imigrantes e passavam por processos de urbanização, industrialização e construção da nação. A crise econômica da década de 1930 afetou os dois países de modo dramático. A vida social tornou-se cada vez mais monetarizada, e houve diferentes reações a esse processo. A Segunda Guerra Mundial foi um grande evento tanto para o Brasil quanto para os Estados Unidos, e ambos lutaram do mesmo lado.

Tudo isso se reflete na música popular, que oferece uma oportunidade para comparar as duas sociedades. A música popular

é um importante prisma através do qual olhar para sociedades. Ela reflete a vida quotidiana, eventos sociais e políticos, mudanças na moral, nos valores culturais e em representações econômicas. No Brasil e nos Estados Unidos, a maioria dos compositores é homem; eles tendem a se valer da música como uma das poucas esferas públicas nas quais se permitem falar mais livremente sobre seus sentimentos privados. Eles cantam sobre suas fraquezas, seu medo da perda, seus sentimentos em relação às mulheres. O dinheiro tende a ser um tema central na música popular. Ele costuma aparecer relacionado a outros tais como o trabalho, desigualdades sociais, relações de gênero, ou amor (OLIVEN, 2011).

Diferentes autores (FRITH, 1996, 2007; MIDDLETON, 1990, 2000; TAGG, 2000; TATIT, 2002) apontaram a relação entre a melodia e as letras na música popular. Mas tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos na primeira metade do século 20, era comum um músico compor a melodia, e o outro escrever a letra. Sem negar a relação entre melodia e letra, para os propósitos deste artigo, que analisa as mensagens transmitidas por meio da música popular, me concentrarei nas letras.

A maior parte das letras que eu estudei foi composta durante a primeira metade do século 20, quando um intenso processo de construção da nação estava ocorrendo em ambos os países. Várias delas tornaram-se clássicos. Optei por analisar as canções que eram, e com frequência ainda são, muito populares, porque elas ecoam e continuam a ecoar o imaginário social de ambos os países.

O lado negativo do trabalho é refletido na música popular brasileira. Durante os anos 1920, 1930 e 1940, compositores de samba costumavam exaltar a malandragem que se desenvolveu enquanto um modo de vida. O governo estava tão preocupado que o brasileiro pudesse estar desenvolvendo uma ética da malandragem que durante a ditadura de 1937-1945 o Estado

decidiu intervir, por meio do Departamento de Informação e Propaganda (DIP), seu órgão de censura, no sentido de proibir músicas que exaltassem a malandragem, ao mesmo tempo em que premiava aqueles que exaltavam o trabalho (OLIVEN, 1984).

Os mesmos compositores que faziam o elogio da malandragem também pintavam o dinheiro como algo inferior, normalmente demandado por mulheres que não entendiam que os homens aos quais elas se dirigiam tinham algo muito mais precioso a oferecer: seu amor. É claro, há aqui um “complexo das uvas verdes”: sabendo que nunca ganhariam muito dinheiro não importa o quanto tentassem, esses homens menosprezavam o *vil metal*. Por outro lado, em várias das letras dessas canções, nota-se que o dinheiro é uma realidade da qual ninguém vivendo numa sociedade monetarizada pode escapar. Mas tudo isso é visto de forma melancólica. E o dinheiro pode ser, afinal de contas, destrutivo: ele às vezes acaba com o amor e a amizade e convida à falsidade e à traição. Como colocou Noel Rosa, um dos grandes compositores dos anos 1930, em *Fita Amarela* (uma canção coautorada com Vadico)³: “Não tenho herdeiros/ Nem possuo um só vintém/ Eu vivi devendo a todos/ Mas não paguei a ninguém”.

A primeira composição registrada com o nome de samba apareceu em 1917. Antes disso, praticamente não havia indústria musical e nenhuma noção de direitos autorais no Brasil. Nos Estados Unidos, a indústria musical e os direitos autorais começaram mais cedo.

Em ambos os países, as músicas que lidavam com o dinheiro também abordavam temas como trabalho, amor e relações de gênero. O samba floresceu ao longo dos anos 1920, amadureceu durante a década de 1930 e tornou-se hegemônico nos anos

3 Veja o vídeo em <<http://www.youtube.com/watch?v=utUzUVEs90s>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

1950. Junto ao chorinho e à marcha carnavalesca, formou o que se tornou conhecido como MPB, ou Música Popular Brasileira (SANDRONI, 2001; VIANNA, 1995; McCANN, 2004).

V

Ao analisar a música popular norte-americana da primeira metade do século passado, deve-se lidar com diferentes gêneros, estilos e influências. Há o *minstrelsy*, o *Tin Pan Alley* (lugar próximo da rua 28 e Broadway em Nova Iorque, onde se desenvolveu a *sheet music*) e, é claro, os blues. Todos eles lidam com o dinheiro, mas de formas diferentes. Enquanto no *minstrelsy* os afro-americanos eram frequentemente descritos como não sendo capazes de entender o significado de “tempo é dinheiro” enquanto pilar central da vida norte-americana moderna, nas canções de *Tin Pan Alley* (HAMM, 1979) o dinheiro era frequentemente cantado de modo frívolo, como um modo de alcançar o luxo (como em *Diamonds are a girl's best friend*, música interpretada por Marilyn Monroe no filme de 1953 de Howard Hawks, *Os Homens Preferem as Loiras*). Nos blues, por outro lado, o dinheiro é central à sobrevivência, porém difícil de conseguir por meio do trabalho (JONES, 1963; LEVINE, 1977).

Diversas canções produzidas no final do século 19 e começo do século 20 nos Estados Unidos discorrem sobre o dinheiro. *If Time were Money I'd be a Millionaire* (letra de Felix F. Feist e música de Ted S. Barron, direitos autorais de 1902) é um bom exemplo:

A lazy coon a hangin' / Um negro preguiçoso que andava
por aí

'round heard Parson Jenkins say / Ouviu o Pastor Jenkins dizer
“Dat time was money” / “Que tempo é dinheiro”

And it almost took his breath away / E ele quase perdeu o

fôlego

He never done a stroke of work / Ele nunca trabalhou

He was too big and strong / Era grande e forte demais

He'd stretch out in the boilin' sun / Ele se espichava debaixo
do sol escaldante

And sleep de whole day long / E dormia o dia inteiro

Of course he never had a dollar / É claro, ele nunca teve um
tostão

In his tattered clothes / Em suas roupas esgarçadas

And didn't own a pair of shoes / E nunca teve um par de
sapatos

To cover up his toes / Para cobrir seus dedões

De only thing he had / A única coisa que ele tinha

Was lots of time to pass away / Era muito tempo pra gastar

And when he heard / E quando ele ouviu

Dat time was money / Que tempo era dinheiro

Dis is what he did say / Ele disse o seguinte

If time was money / Se tempo fosse dinheiro

I'd be a millionaire / Eu seria milionário

I've got time honey / Eu tenho tempo, meu bem

An' chunks of it to spare / E muito dele pra gastar

Oh dere aint no other coon / Não tem outro negro

Could get wealth half so soon / Que fosse capaz de enriquecer
tão rápido

If time was money / Se tempo fosse dinheiro

I'd be a millionaire / Eu seria milionário

Dis nigger was too lazy / Esse crioulo era preguiçoso demais

Fo' to raid a chicken roost / Para correr atrás de um frango

Because he'd have / Porque ele teria

To lift his arm to give / Que levantar seu braço

His hand a boost / Para mexer sua mão

He nearly starved / Ele quase morreu

To death one day / De fome um dia
 Fo' certainly because / Certamente porque
 He didn't have the energy / Ele não tinha energia
 To move his lazy jaws / Para mover suas mandíbulas preguiçosas
 Dis coon was never sociable / Esse negro nunca foi sociável
 It tired him to talk / Falar o cansava
 If twenty mules would kick him / Nem se vinte mulas lhe
 dessem coices
 All at once he wouldn't walk / Ao mesmo tempo, ele não
 andaria
 'An so a baskin in the sun / Então, debaixo do sol escaldante
 Dis nigger laid all day / Esse crioulo ficava deitado o dia
 inteiro
 A grinnin', chucklin' to himself / Rindo para si mesmo
 An' dis am what he'd say / E isso é o que ele dizia
 If time was money / Se tempo fosse dinheiro
 I'd be a millionaire / Eu seria milionário

Essa canção foi composta por dois músicos brancos num momento em que parte da população norte-americana já havia sido convertida às virtudes da produtividade e da gestão adequada do tempo. Por outro lado, a escravidão havia sido abolida há pouco, e certas pessoas eram consideradas incapazes de entender essa lógica. Na música, são ex-escravos que ainda não haviam sido integrados nas novas formas do processo produtivo. O sujeito de *If Time was Money I'd be a Millionaire* é visto como um *coon*, ou seja, alguém que hoje seria chamado de afro-americano – de modo ofensivo e depreciativo, associado com, e sinônimo de, uma “pessoa rústica ou indigna” (WEBSTER, 1994, p. 321). Além de preguiçoso, ele é visto como tão ingênuo que não é capaz de perceber o significado do provérbio “tempo é dinheiro”, um pilar central da América capitalista. Como ele não trabalha e parece se contentar com a situação, ele tem todo o tempo de que precisa

e é levado a acreditar que é um milionário. O modo como é ele descrito é eivado dos preconceitos que abundavam nos Estados Unidos na época em que a música foi escrita.

Há uma diferença importante entre as músicas brasileiras e norte-americanas com relação à questão da raça. Os compositores brasileiros do início do século 20 eram não raro descendentes de escravos e assumiam uma posição quase política no fato de rejeitarem de forma um tanto consciente o trabalho e a ética a ele associada (OLIVEN, 1997). Enquanto o sujeito de *If Time was Money I'd be a Millionaire* é mostrado como estúpido e incapaz de compreender o que significa uma ética capitalista, mais ou menos na mesma época os compositores negros brasileiros exaltavam a ociosidade e menosprezavam o trabalho. Eles admitiam que eram preguiçosos e que tinham coisas mais nobres a fazer do que pensar em dinheiro. A preguiça era tida como uma atitude digna. Macunaíma, o principal personagem de um dos romances formadores da literatura brasileira, publicado em 1928, é resultado de uma mistura racial entre brancos, negros e indígenas, nasce preguiçoso e é definido como “um herói sem nenhum caráter”. Suas primeiras palavras ao nascer são “ai, que preguiça” (ANDRADE, 1993). A preguiça enquanto traço herdado e inevitável da personalidade aparece claramente no samba *Caixa Econômica*, gravado em 1933 por Orestes Barbosa e Antônio Nássara:⁴

Você quer comprar o seu sossego
Me vendo morrer num emprego
Pra depois então gozar
Esta vida é muito cômica
Eu não sou Caixa Econômica

4 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=uD_MeZFxoPg&feature=related>. Acesso em: 06 dez. 2012.

Que tem juro a ganhar
E você quer comprar o que, hem?
Você diz que eu sou moleque
Porque não vou trabalhar
Eu não sou livro de cheque
Pra você ir descontar
Se você vive tranqüila
Sempre fazendo chiquê
Sempre na primeira fila
Me fazendo de guichê
E você quer comprar o quê, hem?
Meu avô morreu na luta
E meu pai, pobre coitado
Fatigou-se na labuta
Por isso eu nasci cansado
E pra falar com justiça
Eu declaro aos empregados
Ter em mim essa preguiça
Herança de antepassado

Temos aqui um exemplo em que a preguiça se torna um traço herdado e é transformada numa ética. O personagem masculino, provavelmente neto de um escravo e filho de um trabalhador, argumenta que o trabalho é inútil para as classes baixas. A preguiça é vista como um traço pelo qual ele não é responsável, manifesto no momento do seu nascimento.

Vale notar que, enquanto numa canção como *When You Ain't Got no Money Well You Needn't Come Round* (letra de Clarence S. Brewster e música de A.B. Sloane, direitos autorais de 1898, apresentada como “uma nova cantiga de um negro apaixonado”), a mulher demandante que pronuncia a frase que dá título à música (“se você não tem dinheiro nem precisa aparecer”)

tem o controle da situação, em *Caixa Econômica*, apesar de a personagem feminina orientar o enredo do samba ao acusar o homem narrador de ser um vagabundo, ele termina tendo a palavra final ao se defender vigorosamente. Ele o faz em dois níveis. Além de argumentar que trabalhar é inútil para as classes baixas, seu segundo nível de defesa é um contra-ataque, expresso na acusação de que a mulher é uma consumidora insaciável com um caráter predador, já que ela quer obter estabilidade fazendo seu companheiro entrar no mundo da ordem, aqui representado por um trabalho assalariado. O homem também rejeita toda associação entre ele e qualquer coisa que lembre dinheiro.

VI

Nessas canções, o amor é normalmente visto como superior ao dinheiro. Um exemplo da natureza sublime do amor pode ser encontrado na canção norte-americana *Something that money can't buy* (letra de Charles Horwitz, música de Frederick V. Bowers, direitos autorais de 1900):

Gold has its power / O ouro tem seu poder
Sages will say / Os sábios diriam
Riches in life / As riquezas da vida
Hold a wonderful sway / Têm muito apelo
But there's a power / Mas há um poder
Hails from above / Que emana de cima
Greater and better / Maior e melhor
Power of love / O poder do amor
There strolls a noble / Há um nobre
Money and land / Dinheiro e terras
Lives in a mansion / Vive numa mansão
Costly and grand / Cara e grandiosa
Still he's unhappy / Ainda assim, ele é infeliz

No one knows why / Ninguém sabe por quê
Love is the power / Amor é o poder
Money can't buy / Que o dinheiro não pode comprar
Love of a mother / O amor de uma mãe
For her darling child / Por seu filho querido
Love for a son / O amor por um filho
Tho' he's wayward and wild / Ainda que voluntarioso e
truculento

Love that brings joy / Amor que traz alegria
And a tear to the eye / E lágrimas aos olhos
This love is something / Esse amor é algo
That money can't buy / Que o dinheiro não pode comprar
There sits a maiden weary at heart / Há uma dama com o
coração apertado

Sighing for one who had / Suspirando por alguém que
Vow'd ne'er to part / Prometeu nunca partir
Two lives were happy / Duas vidas eram felizes
Till one sad day / Até que num triste dia
There came a message / Veio uma mensagem
He'd pass'd away / De que ele havia falecido
Still she is constant / Mas ela é constante
Never will wed / Nunca vai se casar
True to the one who lies buried / Fiel àquele que está enterrado
'tis said / Dizem

Rich men to win her / Homens ricos querem ganhá-la
One and all try / Todos tentam
Her love is something money can't buy / Seu amor é algo que
o dinheiro não pode comprar

Love of a soldier / O amor de um soldado
His flag to defend / Na defesa da sua bandeira
Loving Old Glory / A querida "Old Glory"
He fights to the end / Ele luta até o fim

True to these colors and for it he'd die / Fiel às cores, disposto
a morrer por elas

This love is something that money can't buy / Esse amor é
algo que o dinheiro não pode comprar

A canção é uma afirmação inequívoca da superioridade do amor com relação ao dinheiro. Sinhô, um compositor negro brasileiro do início do século 20, conhecido como o “Rei do Samba”, descobriu que

o samba pode trazer dinheiro, prestígio e mesmo uma boa polêmica – três coisas que o deleitavam bastante... Seus temas favoritos eram crônicas de histórias quotidianas e de amor com especial ênfase em questões de dinheiro e mulheres, suas principais preocupações na vida real (SEVERIANO, 1988).

Em 1918, ele escreveu *Quem são Eles*, seu primeiro sucesso de carnaval. Um dos versos diz:

Não precisa pedir
Que eu vou dar
Dinheiro não tenho
Mas vou roubar

O tema do dinheiro aparece incidentalmente nessa música em meio a outros temas, como se fosse algo de menor importância. O sujeito não tem dinheiro, e para consegui-lo ele não se valerá do trabalho, considerado indigno, mas do furto. Na medida em que ele se apresenta como desinteressado de preocupações materiais, fica implícito que é a mulher que lhe pede dinheiro, e que ela não é indiferente a questões financeiras.

A canção *O Pé do Anjo*,⁵ na linguagem da marcha de carnaval, gravada em 1920, foi um dos grandes sucessos de

5 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=JboqkLrri8U>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

Sinhô. Em um de seus versos, o “Rei do Samba” canta sobre mulher e dinheiro:

A mulher e a galinha
São dois bichos interesseiros
A galinha pelo milho
E a mulher pelo dinheiro

A mulher é comparada à galinha, que está sempre ciscando; ela é vista como uma criatura egoísta, ávida por dinheiro. A ideia é que enquanto o homem se situa acima de interesses materiais, as mulheres estão constantemente levantando o tópico ignóbil do dinheiro. Xisto Bahia, um dos precursores da Música Popular Brasileira, concluiu *Isto é Bom*,⁶ uma marcha escrita em 1880, numa performance num teatro dizendo: “Quem quiser coisas boas / Não deve amar o dinheiro.”

Na marcha *Amor sem dinheiro*, um dos sucessos do carnaval de 1926, Sinhô discute a relação entre dinheiro e amor, argumentando pela impossibilidade de amar em toda plenitude sem as condições financeiras adequadas:

Amor, amor
Amor, sem dinheiro, amor
Não tem valor
Amor sem dinheiro
É fogo de palha
É casa sem dono
Em que mora a canalha
Amor, amor, etc.
Amor sem dinheiro
É flor que murchou

6 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=iUqorvESjQI>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

São quadras sem rima
Me leva que eu vou
Amor, amor, etc.
Amor sem dinheiro
É cana sem caldo
É sapo no brejo
Que canta cansado

O argumento da canção é claro: o amor precisa de uma base financeira, sem a qual ele é simplesmente fogo de palha. É interessante notar que o mesmo Sinhô lançou em 1928 outro samba, *Que Vale a Nota sem o Carinho da Mulher*, que vai no sentido contrário. No primeiro verso, ele proclama a supremacia do amor sobre o dinheiro:

Amor! Amor!
Não é pra quem quer
De que vale a nota, meu bem
Sem o puro carinho de uma mulher
(quando ela quer)

O título condensa o significado da canção. Ele afirma o valor do amor sobre o dinheiro, que não valeria nada sem os carinhos de uma mulher. Há uma tensão que perpassa as canções desse período que lidam com o dinheiro. Por um lado, todos sabem que numa sociedade cada vez mais monetarizada como a do Brasil naquela época se precisa de dinheiro para satisfazer os desejos. Mas como é difícil para homens pobres ganhar muito por meio do trabalho manual, eles expressam suas uvas verdes alegando que o afeto é muito mais importante do que a riqueza. Essas composições do início do século 20 são marcadas pela copresença da consciência de que o dinheiro é cada vez mais importante e da crença de que soluções afetivas e mágicas poderiam minimizar a escassez. Essa contradição aparece em alguns momentos nas canções de um mesmo compositor, como é o caso de Sinhô.

VII

As relações de gênero formam parte da temática das canções brasileiras e norte-americanas sobre dinheiro compostas no final do século 19 e início do século 20. Embora a maioria dos compositores fosse homens, eles não raro construíam uma narradora feminina. As mulheres podem ser ou sublimes no amor que oferecem, ou malvadas porque pedem dinheiro. Nas composições da época, o dinheiro é cada vez mais associado à figura da mulher (OLIVEN, 1987). Entramos aqui no domínio das expectativas e queixas entre homens e mulheres – temas que abundam nas composições daquele período. As canções trazem o ponto de vista tanto masculino como feminino (tal qual expresso por meio da imaginação masculina). Como as relações amorosas são feitas de expectativas, sempre confrontamos uma tensão entre o que é esperado ou demandado do sexo oposto e o que se obtém dele. Também estão sempre presentes aquilo que fazemos para atender às expectativas dos outros e a gratidão ou ingratidão geradas pela ação. A música popular daquela época reflete esse mundo de expectativas e queixas num registro às vezes humorístico, às vezes marcado por ressentimento.

Em canções norte-americanas, as mulheres também aparecem fazendo demandas constantes por dinheiro. Em *Money Blues*,⁷ composta por D. Leader e H. Ellers e gravada por Bessie Smith em 1926, temos uma referência direta ao dinheiro:

Daddy, I need money / Querido, preciso de dinheiro
Give it to your honey / Dê algum pro seu benzinho
Daddy, I need money now / Querido, preciso de dinheiro
agora

7 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=sVvFaB389cs>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

All day long I hear that song / O dia inteiro escuto essa música
Daddy, it's your fault / É sua culpa
If I go wrong / Se eu saio da linha
I need a small piece of money now / Eu preciso de um trocado
agora

I can use a small piece now / Eu preciso de um trocado agora

Várias outras músicas cantadas por Bessie Smith falam diretamente do dinheiro ou da sua falta: *Hard Times Blues*, *Homeless Blues*, *Poor Man Blues*, *Washwoman Blues*, *Nobody knows you when you are down and out. Why Don't You Do Right (Get Me Some Money, Too!)*⁸ (direitos autorais de 1941 por Joe McCoy, um músico de blues e compositor afro-americano do Delta nascido no Mississippi), também traz uma mulher exigindo dinheiro de seu homem. Ela se queixa da insolvência financeira do parceiro:

You had plenty money / Você tinha muito dinheiro
Nineteen twenty two / Mil novecentos e vinte e dois
You let other people / Você deixou que outras pessoas
Make a fool of you / O fizessem de tolo
Why don't you do right / Por que não faz direito
Like some other men do? / Como outros homens?
Get out of here and / Saia já daqui e
Get me some money too / Me traga algum dinheiro também
Yo' sittin' down / Você fica sentado
Wond'ring / Pensando
What it's all about / Na vida
If you ain't / Se você não
Got no money / Tem dinheiro

8 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=z_lnE_L_E8M>. Acesso em: 06 dez. 2012.

They will / Eles vão
Put you out / Te enxotar
Why don't you do right ... / Por que você não faz direito...
If you had prepared twenty years ago / Se você tivesse se
preparado há vinte anos
You wouldn't be / Você não estaria
Wandering now / Perambulando por aí
From do' to do' / De bico em bico
Why don't you do right ... / Por que você não faz direito...

A canção trata de temas comuns dos blues depois da Grande Depressão. A mulher se queixa de que seu companheiro está quebrado porque gasta seu dinheiro com outras mulheres, as quais deixaram de ter interesse nele quando ficou pobre. Seu refrão é que ele deve “fazer o certo” como outros homens fazem, insistindo que ele deve ter uma renda para sustentá-la. Mas quando o homem é o provedor, as relações de poder entre os sexos baseadas no dinheiro afloram, o que pode ser visto em *Paying the Cost to be the Boss*,⁹ uma canção de 1968 com letra e música de B.B. King, guitarrista de blues e cantor-compositor afro-americano nascido no Mississippi:

You act like you / Você age como se
Don't wanna listen / Não quisesses ouvir
When I'm talking to you / Quando falo com você
You think you ought to do, baby / Você acha que pode fazer,
baby
Anything you want to do / Tudo o que quiser
You must be crazy, baby / Você deve estar louca, baby
You just got to be out of your mind / Você deve estar fora de si

9 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=0MuBIOmGFHM>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

As long as I'm paying the bills, woman / Enquanto eu estiver pagando as contas, mulher

I'm paying the cost / Eu banco o custo

To be the boss / De ser chefe

I'll drink if I want to / Eu bebo se eu quiser

And play a little poker, too / E jogo algum pôquer também

Don't you say nothing to me / Não me diga nada

As long as I'm taking care of you / Enquanto eu estiver tomando conta de você

As long as I'm working, baby / Enquanto eu estiver trabalhando, baby

And paying all the bills / E pagando as contas

I don't want no mouth from you / Não quero ouvir palavra sua

About the way I'm supposed to live / Sobre como eu deveria viver

You must be crazy, woman / Você deve estar louca, mulher

You just gotta be out of your mind / Deve estar for a de si

Now that you've got me / Agora que você me tem

You act like / Age como se

You're ashamed / Sentisse vergonha

You don't act like any woman / Não age como uma mulher normal

You're just using my name / Só está usando meu nome

I tell you I'm gonna handle all the money / Eu lhe digo que vou cuidar de todo o dinheiro

And I don't want no back talk / E não quero que você me afronte

'Cause if you don't like / Porque se você não gosta

The way I'm doing / Do que eu faço

Just pick up your things and walk / Pegue suas coisas e saia

You gotta be crazy, baby / Você deve estar louca, baby

You must be out of your mind / Deve estar fora de si

As long as I'm footing the bills / Enquanto eu estiver cobrindo
as contas

I'm paying to the cost / Eu banco o custo
To be the boss / De ser chefe

Se tomarmos as canções brasileiras, notamos que as mulheres tampouco estão satisfeitas com seus homens. Em *É o que ele quer*, uma composição de Oswaldo Santiago e Paulo Barbosa de 1938, encontramos a imagem de um sonho masculino supostamente vista pela mulher:

Boa casa e boa roupa
E comida de mulher
É o que ele quer
É o que ele quer
Uma vida de orgia
Com o dinheiro da mulher
É o que ele quer
É o que ele quer
Isso é demais
Não pode ser
Quem não trabalha
Não deve viver
Esse rapaz chega querer
Que eu mastigue
Pra ele comer

Na música popular brasileira da primeira metade do último século, as mulheres insistiam cada vez mais com os homens que eles deveriam trabalhar e ganhar dinheiro, como no samba *Vai Trabalhar*, de 1942, de Cyro de Souza:

Isso não me convém
E não fica bem

Eu no leско-lesco
na beira do tanque
Pra ganhar dinheiro
E você no samba
O dia inteiro, ai
O dia inteiro, ai
O dia inteiro, ai
Você compreende
E faz que não entende
Que tudo depende de boa vontade
Pra nossa vida endireitar
Você deve cooperar
É forte e pode ajudar
Procure emprego
Deixe o samba
E vá trabalhar

Embora composta por um homem, o narrador da canção é uma mulher (que lava roupa para ganhar dinheiro). Ela se queixa do seu homem, que ao invés de trabalhar fica no samba e é sustentado pelo trabalho dela. Mas viver por meio do trabalho é difícil, como mostrado em *Vida Apertada*,¹⁰ um samba de 1940 do mesmo compositor:

Meu Deus, que vida apertada
Trabalho, não tenho nada
Vivo num martírio sem igual
A vida não tem encanto
Para quem padece tanto
Desse jeito eu acabo mal

10 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=k-yruButp-A>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

Ser pobre não é defeito
Mas é infelicidade
Nem sequer tenho direito
De gozar a mocidade
Saio tarde do trabalho
Chego em casa semi-morto
Pois enfrento uma estiva
Todo o dia lá no cais do porto

O sujeito da composição se mata trabalhando como estivador, mas percebe que além de não ganhar muito, ele não tem nem o direito de desfrutar da sua juventude. Um tema similar é encontrado em *Será possível?*, de Rubens Campos e Henricão, de 1941:

Ai, ai, ai... já estou cansado
de querer me controlar
O meu dinheiro nunca deu
pra outra coisa
É pra comer mal e vestir
pagar o barraco e olhe lá
Eu já ando desanimado
que desse jeito
eu sei que vou me acabar
Trabalhei o ano inteiro
pra ver se endireitava
Eu fiz tanta economia
Até em casa cozinava sem gordura
Pra viajar de bonde esperava o
caradura

Um tema recorrente na época era o interesse da mulher pelo dinheiro e a pressão que ela exercia sobre o homem para

obtê-lo. A resposta invariável do homem é que ele vai conseguir algum, mas que isso é secundário perto do afeto que ele tem para oferecer. Isso fica claro em *Dinheiro não Há*,¹¹ de Benedito Lacerda e H. Alvarenga, gravado em 1932:

Lá vem ela chorando
O que ela quer?
Pancada não é
Já sei
Mulher da orgia
Quando começa a chorar
Quer dinheiro
Dinheiro não há
Não há
Carinho eu tenho demais
Para vender e dar
Pancada não há de faltar
Dinheiro, isto não
Eu não dou à mulher
Mas prometo na terra
O céu e as estrelas
Se ela quiser
Mas dinheiro não há

A mulher (nesse caso, da orgia) é vista como sempre querendo dinheiro. A música afirma a escassez de dinheiro e a abundância de amor que pode tomar a forma até mesmo de agressão física, como em outras canções da época. Nessas canções, as mulheres se queixam que seus homens não estariam desempenhando seu papel básico na sociedade: o de provedores. O melhor que

11 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=nBO_tvcAxe0>. Acesso em: 10 dez. 2012.

os homens podem dizer é que, embora incapazes de oferecer dinheiro, eles têm muito amor a dar.

Uma das poucas “soluções” à mão para esses homens era sonhar que um dia se tornariam ricos de repente, como em *If I had a Million Dollars*¹² (letra de Johnny Mercer, música de Matt Mallneck, direitos autorais de 1934):

Castles with their thrones / Castelos com seus tronos
Ships up on the sea / Navios ao mar
Gold and precious stones / Ouro e pedras preciosas
All belong to me / Tudo me pertence
Foolish though it seems / Embora pareça tolice
Ev'ry word is true / Cada palavra é verdadeira
Though they're only / Embora eles sejam meus
Mine in dreams / Apenas nos sonhos
My dreams belong to you / Meus sonhos pertencem a você
If I had a million dollars / Se eu tivesse um milhão de dólares
I know just what I would do / Sei exatamente o que eu faria
I'd tie a string around the world / Eu amarraria uma fita em
volta do mundo
And bring all of it to you / E traria ele todo para você
Those little things you pray for / Aquelas pequenas coisas
pelas quais você ora
Whatever they may be / Quaisquer que fossem
I'd have enough to pay for them all. / Eu teria o suficiente
para pagar por todas elas
If I spent the million dollars / Se eu gastasse o milhão de dólares
I know I would never care / Eu sei que não ligaria
Because as long as you were mine / Porque contanto que você
fosse minha

12 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=0yJ4MD_1W_E>. Acesso em: 12 dez. 2012.

I'd still be a millionaire / Eu seria ainda milionário
That's why I'm always dreaming / É por isso que eu estou
sempre sonhando
Dreaming of what I'd do / Sonhando com o que eu faria
If I had a million dollars and you. / Se tivesse um milhão de
dólares e você.

Em *Acertei no Milhar*,¹³ um samba escrito por Wilson Batista e
Geraldo Pereira, gravado em 1940, tirar a sorte grande representa
um ideal de salvação:

Etelvina, minha filha!
Jorginho? Que há, Jorginho?
Acertei no milhar
Ganhei 500 contos
Não vou mais trabalhar
E me dê toda roupa velha aos pobres
E a mobília podemos quebrar
Isso é pra já
Passe pra cá
Etelvina
Vai ter outra lua de mel
Você vai ser madame
Vai morar num grande hotel
Eu vou comprar um nome não sei onde
De marquês, Dom Jorge de Veiga,
de Visconde
Um professor de francês, mon amour
Eu vou trocar seu nome
Para Madame Pompadour
Até que enfim agora eu sou feliz

13 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=2e0pqjyjX6I>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

Vou percorrer Europa toda até Paris
E os nossos filhos, hein?
- Oh, que inferno!
- Eu vou pô-los num colégio interno
Me telefone pro Mané do armazém
Porque não quero ficar
Devendo nada a ninguém
Eu vou comprar um avião azul
Pra percorrer a América do Sul
Aí de repente, mas de repente
Etelvina me chamou
Está na hora do batente
Etelvina me acordou
Foi um sonho, minha gente

O pano de fundo da canção é a *prontidão* (a escassez de dinheiro) e as dificuldades de quem não tem trabalho, tem dívidas a pagar, etc. A saída se dá no mundo dos sonhos. O narrador sonha que ganhou uma bolada de dinheiro no jogo e rapidamente declara que não vai mais trabalhar. Um mundo de fantasias se segue, como uma nova lua de mel, viagens internacionais, viver num hotel, filhos num colégio interno, mobílias novas, saldar as dívidas, etc. De trabalhador, o narrador sobe a escada social para se tornar não um membro da burguesia, mas um homem nobre. Tudo isso será propiciado pelo dinheiro. Mas muito dinheiro só é possível acertando no milhar, e, como ele revela no final, foi tudo um sonho. A mulher é o objeto dessa fantasia: é a ela que o sonho vai ser contado, é ela que se torna uma madame, e é também ela que o chamará de volta à realidade – ou seja, ao trabalho. A aversão ao batente que caracteriza o malandro perpassa toda a composição.

Um tema semelhante aparece em *Saquinho de Papel*,¹⁴ de Cyro Monteiro e Lilian Bastos:

Se a vida fosse como a gente queria
Ah que bom seria
Que bom seria
A gente só cantava
De noite e de dia
Ninguém trabalhava
Só gastava
Numa casa grande a gente morava
A gente comia, dormia e sonhava
E a felicidade com a gente ficava
E todas as noites no terreiro
Tinha samba firme de pandeiro
Quem tinha viola tocava
Quem era de cantar cantava
E a felicidade com a gente ficava
E todo o fim de mês
Um saquinho de dinheiro no terreiro
Pra gente pagar o que gastou
Pagar comida, pagar bebida
Pagar a roupa que vestiu
E o aluguel
Esse dinheirinho viria todinho lá do céu
Ah, que sonho bom
Como é bom sonhar
Ah, se eu pudesse jamais
desse sonho acordar

14 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MK9GRnpSqqs>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

Big Rock Candy Mountain,¹⁵ de Harry Kirby McClintock, foi composta em 1928, mesmo ano em que Sinhô gravou *Que vale a Nota sem o Carinho da Mulher*. Ela canta sobre uma “terra que é bonita e brilhante / A esmola cresce em arbustos / E você dorme a noite toda”. Não apenas o dinheiro cresce em arbustos, mas esta é uma terra “Onde se dorme o dia todo / Onde enforca-se o idiota / Que inventou o trabalho”. É interessante notar que em nenhum momento a palavra dinheiro é pronunciada nessa música.

Logo depois que a canção foi composta, ocorreu a quebra da Bolsa de Valores de New York . A Grande Depressão se fez sentir na música. O dinheiro, ou a falta dele, aparece em diversas canções do período. O clássico *Brother, Can You Spare a Dime?*¹⁶ (letra de E. Y. Harburg, música de Jay Gorney, direitos autorais de 1932) é um exemplo. A expressão “Irmão, pode me dar um trocado?” é não apenas uma referência direta ao dinheiro, mas também uma admissão de que é difícil consegui-lo numa terra a qual prometeu que qualquer um poderia se tornar rico se trabalhasse. *The Gold Diggers’ Song (We’re in Money)*¹⁷ (letra de Al Dubin, música de Harry Warren, direitos autorais de 1933 renovados) expressa a esperança de que os tempos sombrios da Depressão tivessem chegado ao fim e faz referência direta ao dinheiro já no subtítulo:

Gone are my blues / Minha tristeza se foi
And gone are my tears / E também minhas lágrimas
I’ve got good news / Tenho boas notícias

15 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ovKk_kPmAk4>. Acesso em: 12 dez. 2012.

16 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=4F4yT0KAMyo>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

17 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=UJOjTNuuEVw>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

To shout in your ears / Para gritar nos seus ouvidos
The silver dollar / O dólar prateado
Has returned to the fold / Voltou
With silver you / Com a prata você
Can turn your dreams to gold / Pode transformar seus sonhos
em ouro

We're in the money / Estamos com dinheiro
We've got lot of / Temos muito
What it takes / Do que é preciso
To get along! / Para nos darmos bem
We're in the money / Estamos com dinheiro
The skies are sunny / O céu está ensolarado
Old man depression / Depressão do homem velho
You are through / Você está no fim
You done us wrong! / Você nos prejudicou
We never see a headline / Não vimos nenhuma manchete
'bout a breadline today / Sobre filas para ganhar pão hoje
And when we see the landlord / E quando vemos o proprietário
We can look that / Podemos olhar para
Guy right in the eye / Esse cara bem nos olhos
We're in the money / Estamos com dinheiro
Come on, my honey / Vamos lá, querida
Let's spend it / Vamos gastá-lo
Lend it / Emprestá-lo
Send it rolling along! / Despachá-lo

A canção termina com a mensagem de que o dinheiro deve circular para que se reproduza, devendo ser, portanto, gasto ou emprestado.

With Plenty of Money and You(*Gold Diggers' Lullaby*),¹⁸ escrita para o musical *Gold Diggers* de 1937, também lida com a questão do amor e do dinheiro:

Verso:

I have never envied folks with money, / Nunca invejei pessoas com dinheiro

Millionaires don't get along so well; / Milionários não se dão tão bem

I have you, but haven't any money, / Tenho você, mas não tenho dinheiro

Still the combination would be swell; / Mas essa combinação seria legal

Refrão:

Oh, baby, what I couldn't do-oo-oo, / Oh baby, o que eu não faria

With plenty of money and you-oo-oo; / Com muito dinheiro e você

In spite of the worry that money brings, / Apesar das preocupações que o dinheiro traz

Just a little "filthy lucre" buys a lot of things; / Só um pouco do "vil metal" compra muitas coisas

And I could take you to places you'd like to go, / E eu poderia te levar a lugares que você quisesse ir

But outside of that, I've no use for dough; / Mas fora isso, não preciso de grana

It's the root of all evil, / É a raiz de todo mal

Of strife and upheaval; / Da discórdia e da revolta

But I'm certain, honey, / Mas tenho certeza, meu bem

18 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Xiz80gDQ9oE>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

That life could be sunny, / Que a vida seria ensolarada
With plenty of money and you. / Com muito dinheiro e você

A canção faz referência direta à ideia do Novo Testamento do dinheiro como “vil metal”. Mas ela o faz de modo engenhoso. Não nega que o dinheiro é a “raiz de todo mal” (1 Timóteo, 6:10), mas tudo o que o narrador quer é ter muito dele para gozar da afeição da mulher que ele ama. Não fosse por isso, pensa ele, o dinheiro não teria valor. Isso significa que o amor seria capaz de cancelar os aspectos negativos associados ao dinheiro.

O dilema amor *versus* dinheiro é uma constante durante esse período. Como na década de 1920, muitas canções da década de 1930 enfatizam que o amor é muito mais importante que o dinheiro e que este não traz felicidade. É melhor ser pobre e feliz do que rico e infeliz. É essa a ideia do samba de 1940 de Benedito Lacerda e Herivelto Martins, *E o vento levou*,¹⁹ nome de um conhecido filme norte-americano:

Onde está o dinheiro?
O vento levou...
Suas joias, sua casa?
O vento levou...
E a mulher que você tinha?
Bateu asas e voou...
Tudo que eu possuía
O vento levou...
Já fui rico, já fui nobre
Fui grã-fino e gastador
Todos me cumprimentavam assim:
Olá, seu doutor

19 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=CgQH0BJlmM4>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

Até esse apelido o ventou levou...
Quem já foi um milionário
Quem já teve, hoje não tem
Onde eu passo
Todos gritam assim:
Olá, João-ninguém
Qualquer dia a ventania
Me leva também

A música mostra o quão bajulado é um homem rico e como ele acaba abandonado quando perde sua fortuna. Ser rico sempre envolve o risco de perda e sofrimento. Mas os compositores tornam-se cientes da importância do dinheiro na construção de uma relação emocional positiva. *Romance Without Finance*²⁰ (Charlie Parker, 1944) fala exatamente dessa questão:

Romance without finance is nuisance / Romance sem finanças
é chateação

Baby, you know I need me some gold / Baby, você sabe como
preciso de algum ouro

Romance without finance just don't make sense / Romance
sem finanças não faz sentido

Mama, mama, please give up that gold / Mama, mama, por
favor desista desse ouro

You so great and you so fine / Você é tão incrível e bela

You ain't got no money you can't be mine / Se não tem
dinheiro não pode ser minha

It ain't no joke to be stone broke / Não tem graça estar liso

Baby, you know I'd lie when I say / Baby, você sabe que eu
mentiria se dissesse

20 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=_BnFRd11sMk>. Acesso em 12 dez. 2012.

Romance without finance is a nuisance / Romance sem
finanças é chateação

Please please baby give me some gold / Por favor, baby, me
dê algum ouro

Romance without finance is nuisance / Romance sem finanças
é chateação

Oh baby, I must have me some gold / Oh baby, preciso ter
algum ouro

Romance without finance just don't make sense / Romance
sem finanças não faz sentido

Oh baby, mama, mama, give up that gold / Oh baby, mama,
me dê aquele ouro

You so great and you so fine / Você é tão incrível e bela

You ain't got no money you can't be mine / Se não tem
dinheiro não pode ser minha

It ain't no joke to be stone broke / Não tem graça estar liso

Baby, you know I'd lie when I say / Baby, você sabe que eu
mentiria se dissesse

Romance without finance is a nuisance / Romance sem
finanças é chateação

Temos aqui uma mensagem clara de que é impossível desenvolver uma relação amorosa satisfatória na ausência de uma base financeira. Em *If You've got the Money, I've got the Time*²¹ (Lefty Frizzell e Jim Beck, 1950) essa ideia é elaborada de modo ainda mais direto: "Se você tem dinheiro, eu tenho tempo/ Mas se seu dinheiro acabar meu tempo acaba/Pois você sem dinheiro, meu bem, eu fico sem tempo" (If you got the money, I've got the time/ But if you run short of money I'll run short of time/ Cause you with no more money honey I've no more time).

21 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=f2x0fMszej58>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

*Busted*²² (Ray Charles), canção composta em 1963, trata da realidade material:

My bills are all due and the baby needs shoes and I'm busted /
Minhas contas estão todas vencidas, o bebê precisa de sapatos,
e eu estou quebrado

Cotton is down to a quarter a pound, but I'm busted /
O algodão caiu para vinte e cinco centavos a libra, mas estou
quebrado

I got a cow that won't dry and a hen that won't lay / Tenho
uma vaca que não dá leite e uma galinha que não põe ovos

A big stack of bills that gets bigger each day / Uma pilha de
contas, que aumenta a cada dia

The county's gonna haul my belongings away cause I'm
busted. / O condado vai levar meus pertences, porque estou
quebrado

I went to my brother to ask for a loan cause I was busted /
Fui ao meu irmão pedir um empréstimo porque estou quebrado

I hate to beg like a dog with his bone, but I'm busted / Odeio
mendigar como um cão sem osso, mas estou quebrado

My brother said there ain't a thing I can do, / Meu irmão disse
que não há nada que possa fazer

My wife and my kids are all down with the flu, / Minha
mulher e filhos estão todos doentes

And I was just thinking about calling on you 'cause I'm busted.
/ E eu estava pensando em te pedir, porque estou quebrado

Well, I am no thief, but a man can go wrong when he's busted
/ Eu não sou ladrão, mas um homem pode sair da linha quando
está quebrado

The food that we canned last summer is gone and I'm busted / A
comida que enlatamos no verão passado já se foi, e eu estou quebrado

22 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=VLWoiC-3b60>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

The fields are all bare and the cotton won't grow, / Os campos estão nus, e o algodão não cresce

Me and my family got to pack up and go, / Minha família e eu temos que fazer as malas e partir

But I'll make a living, just where I don't know cause I'm busted / Mas vou ter uma ganha-pão, só não sei onde porque estou quebrado

I'm broke, no bread, I mean like nothing / Estou quebrado, sem pão, nada mesmo

Embora a canção não esconda o tormento pela qual passa o narrador, ela não menciona a palavra dinheiro. Uma situação bem semelhante pode ser encontrada em *Pode guardar as Panelas*,²³ samba de 1979 de Paulinho da Viola:

Você sabe que a maré
Não está moleza não
E quem não fica dormindo de touca
Já sabe da situação
Eu sei que dói no coração
Falar do jeito que falei
Dizer que o pior aconteceu
Pode guardar as panelas
Que hoje o dinheiro não deu
(você sabe que a maré)
Dei pinote adoidado
Pedindo empréstimo e ninguém emprestou
Fui no seu Malaquias
Querendo fiado, mas ele negou
Meu ordenado, apertado, coitado, engraçado

23 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=zoZqHMzfs18>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

Desapareceu
Fui apelar pro cavalo, joguei na cabeça
Mas ele não deu
(você sabe que a maré)
Para encher nossa panela, comadre
Eu não sei como vai ser
Já corri pra todo lado
Fiz aquilo que deu pra fazer
Esperar por um milagre
Pra ver se resolve a situação
Minha fé já balançou
Eu não quero sofrer outra decepção
(você sabe que a maré)

A canção, que traz uma mudança radical com relação à questão do dinheiro, expressa a perda de ilusões passadas. O refrão se repete a todo o tempo, como uma pintura de pano de fundo, a situação econômica das classes populares e suas dificuldades. Ainda que reconheça o fato de isso poder ferir os sentimentos de alguém, o narrador prefere ser honesto e direto. O impacto é forte, pois o dinheiro é associado diretamente à comida. Ao contrário de sambas de outras épocas, nos quais a palavra “dinheiro” tende a ser evitada, aqui ele é citado de modo explícito. O narrador é um trabalhador assalariado cuja renda não é suficiente para cobrir os gastos mensais. Ele é assim obrigado a buscar formas alternativas de conseguir dinheiro. Mas os métodos utilizados em outras épocas (tomar emprestado, comprar fiado, jogar) não funcionam mais, e ele não acredita mais em milagres – daí sua profunda desilusão. O próprio título do samba, *Pode Guardar as Panelas*, sugere um recuo, uma ausência de solução no horizonte.

VIII

Este artigo argumentou que a música popular é um lócus-chave de comparação entre sociedades. Ela expressa mudanças ocorridas em diferentes sociedades e permite compreender como elas são interpretadas e representadas por seus membros. É interessante comparar os imaginários sociais da música popular no Brasil e nos Estados Unidos porque, apesar de serem países um tanto diferentes, também têm muito em comum. As letras das músicas populares representam um importante espaço social para compreender as transformações pelas quais essas duas sociedades passaram durante o século 20, em especial a construção da nação, urbanização e industrialização. Durante esse período, as cidades foram palco de um rearranjo das relações de trabalho, de disseminação do trabalho assalariado, de redefinição dos papéis de gênero e de novas formas de organização familiar. As relações tornaram-se mais monetarizadas, e o dinheiro (ou sua falta) tornou-se uma realidade crucial da vida quotidiana. Essas mudanças são expressas de modo rico nas letras da música popular.

Há um paralelismo entre as músicas brasileiras e norte-americanas analisadas neste artigo. As canções da década de 1920 representam um período no qual as pessoas ainda podiam sonhar em sobreviver sem trabalhar e imaginar uma sociedade na qual a ociosidade e o amor fossem possíveis e preferíveis ao trabalho assalariado e à necessidade de dinheiro. As músicas da segunda metade do século passado, por outro lado, são muito mais “realistas”. Os narradores são pobres, em sua maioria de descendência africana, e falam da dificuldade de ganhar dinheiro por meio do trabalho assalariado. Diferente das letras dos anos 1920, nas quais a palavra dinheiro é frequentemente evitada, aqui ela é mencionada explicitamente. As canções são testemunhas do fim de uma era. O período começa com os compositores

afirmando a desimportância do dinheiro adquirido por meio do trabalho assalariado e o sonho de obtê-lo de forma mágica e termina com o reconhecimento de sua importância e das enormes dificuldades para obtê-lo. O dinheiro torna-se cada vez mais parte da realidade quotidiana. Como afirma o título de uma das canções do musical da Broadway *Cabaret*, de 1966, “O dinheiro faz o mundo girar” (Money makes the world go round).²⁴

24 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=rkRlBUT6u7Q>>. Acesso em: 12 dez. 2012.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: O Herói sem Nenhum Caráter*. Belo Horizonte: Villarica, 1993.
- EMERSON, Ralph Waldo. *Essays and Lectures*. New York: Literary Classics of the United States, 1983.
- FRITH, Simon. Songs as Texts. In: _____. *Performing Rites: on the value of popular music*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. p. 158-182.
- _____. Why do songs have words?. In: _____. *Taking Popular Music Seriously*. Aldershot: Ashgate, 2007. p. 209-238.
- FRY, Peter. Internacionalização da Disciplina. In: TRAJANO FILHO, Wilson Trajano Filho; RIBEIRO, Gustavo Lins (EE.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 227-248.
- GUDEMAN, Stephen. The Persuasions of Economics. In: _____. (E.). *Economic Persuasions*. New York and Oxford: Berghahn, 2009. p. 62-80. Studies in Rethoric and Culture Series. v. 3.
- HAMM, Charles Hamm. 1979. "It's Only a Paper Moon. Or, the Golden Years of Tin Pan Alley". In: *Yesterdays. Popular Song In America*. New York: W.W. Norton & Company, pp. 326-390.
- HART, Keith. *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. London: Profile, 2000.
- JONES, LeRoi (Amiri Baraka). *Blues People: Negro Music in White America*. New York: William Morrow and Company, 1963.
- LEVINE, Lawrence W. *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York: Oxford University Press, 1977.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- MCCANN, Bryan. *Hello, hello Brazil: Popular music in the making of modern Brazil*. Durham: Duke University Press, 2004.
- MIDDLETON, Richard. *Studying Popular Music*. Milton Keynes: Open University Press, 1990.
- _____. Popular Music Analysis and Musicology: Bridging the Gap. In: _____. (E.). *Reading Pop: Approaches to Textual Analysis in Popular Music*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 104-121.
- MIEDER, Wolfgang. *American Proverbs: A Study of Texts and Contexts*. New York: Lang, 1989.

NADER, Laura. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In: HYMES, Dell (E.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972. p. 284–311.

OGBURN, William F. Southern Folkways Regarding Money. In: _____. *On Culture and Social Change*. Chicago: Chicago University Press, 1964. p. 197–206.

OLIVEN, Ruben George. A Malandragem na Música Popular Brasileira. *Latin American Music Review*, v. 5, n. 1, p. 66–96, 1984.

_____. A Mulher faz (e desfaz) o Homem. *Ciência Hoje*, v. 7 n. 37, p. 54–62, 1987.

_____. Looking at Money in America. *Critique of Anthropology*, v. 18, n. 1, p. 35–59, 1998.

_____. O Vil Metal: o Dinheiro na Música Popular Brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 33, p. 143–168, 1997.

_____. *A Parte e o Todo: A diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 2006. (1. ed. publicada em 1992).

_____. The Money Rhetoric in the United States. In: GUDEMAN, S. (E.). *Economic Persuasions*. New York & Oxford: Berghahn, 2009. p. 159–175. *Studies in Rethoric and Culture Series*. v. 3.

_____. The Imaginary of Brazilian Popular Music. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 8, n. 1, p. 170–207, 2011.

PEIRANO, Mariza. *Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.

_____. A Guide to Anthropology in Brazil. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 2, n. 1/2, p. 54–87, 2005.

PORTE, Joel. *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in his Time*. New York: Oxford University Press, 1979.

RUBIN, Rachel; MELNICK, Jeffrey. *Immigration and American Popular Culture*. New York: New York University Press, 2007.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917–1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora da UFRJ, 2001.

SANTAYANA, George. *The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel*. New York: Scribner, 1936.

SEVERIANO, Jairo. Texto na capa do disco *Nosso Sinhô do Bom Fim*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

TAGG, Philip. Analysing Popular Music: Theory, Method, and Practice. In: MIDDLETON, R. (E.). *Reading Pop: Approaches to Textual Analysis in Popular Music*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 71-103.

TATIT, Luiz. Analysing popular song. In: HESMONDHALGH, David; NEGUS, Keith. (Eds.). *Popular Music Studies*. London: Arnold, 2002. p. 33-50.

VELHO, Otávio. A Antropologia e o Brasil, hoje. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, p. 5-9, 2008.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; Editora da UFRJ, 1995.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

WEBSTER. *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. New York: Gramercy, 1994.

Pirataria: uma chave para pensar o modelo de desenvolvimento brasileiro e chinês

Rosana Pinheiro-Machado
University of Oxford

A partir dos anos 1980, a China e o Brasil, via mercado popular, se conectaram como em nenhum outro momento da história, formando uma cadeia global de mercadorias baseada na produção, distribuição e consumo de produtos chineses baratos, que são feitos sob um regime intensivo de trabalho e comercializados sob uma regulamentação parcial dos diferentes Estados envolvidos.

O contato viabilizado por meio da formação dessa cadeia fez emergir um processo não só de fluxo de mercadorias, pessoas e informações, mas também de fricções, visto que a legitimação social desse mercado não é unânime. Afinal, a definição de pirataria, contrafação, cópia, contrabando, descaminho e trabalho informal não é universal, sofrendo alterações de acordo com singularidades históricas, legais, econômicas, políticas e culturais de cada Estado-Nação.

Essa questão fica bastante visível quando observamos a cadeia China-Brasil em perspectiva longitudinal, pois o mercado de produtos chineses baratos uniu países que possuem concepções morais e legais díspares em relação à economia

informal, ao nível de tolerância sobre a produção de cópias e às noções de propriedade intelectual. Uma das consequências imediatas de tal disparidade são os conflitos de interesses e de visões que emergem diante do trânsito internacional de uma mercadoria. Afinal, a China e o Brasil construíram discursos públicos diferenciados sobre determinadas práticas econômicas.

Este artigo objetiva explicar a formação de uma cadeia global de mercadorias que transita pelos fluxos da globalização popular (RIBEIRO, 2010), a qual foi responsável por unir a China e o Brasil nos anos 1980. Por meio dessa conjuntura, busco mostrar as diferenças, como a noção de cópias e economia informal, são concebidas por ambos os Estados. Assim, argumento que certas práticas de trabalho não regulamentado, sustentadas por relações pessoais, que giram em torno do mercado de cópias, são percebidas quase que de maneira oposta por esses dois países: a sociedade chinesa concebe tais atividades como propulsoras do seu desenvolvimento, ao passo que a brasileira interpreta-as como empecilhos. Isso fica evidente quando observamos a natureza dos laços pessoais empregados entre agentes do Estado e do mercado nos diferentes contextos econômicos.

No entanto, é fundamental elucidar que, apesar dessa diferente concepção, a realidade socioeconômica desses países é bastante similar no que diz respeito ao papel que o comércio não regulamentado de cópias tem desempenhado em ambas as sociedades. Além da importância econômica estrutural que esse mercado supre do ponto de vista antropológico, é possível traçar diversos paralelos sobre as formas como ele é praticado na esfera cotidiana, especialmente porque, tanto na China como no Brasil, é a força dos laços pessoais que vai sustentar boa parte dessa cadeia.

Diante desse contexto, que versa sobre práticas econômicas semelhantes valoradas diferentemente, alguns desafios são colocados à antropologia brasileira quando esta se volta aos estudos

sobre a China. Ao olharmos para aquele país, percebemos que alguns paradigmas conceituais – como a ideia de economia informal, ilegal e ilícita – não dão conta do contexto chinês, na medida em que foram elaborados para explicar o desenvolvimento urbano das metrópoles latino-americanas, estando calcados sob um imaginário dual da ação econômica e, portanto, mostrando-se, hoje, insuficientes para a própria compreensão da realidade brasileira.

Minha análise não propõe a exclusão dos conceitos de economia informal e ilícita, mas busca dar continuidade à crítica de seus limites, especialmente a partir da realidade empírica encontrada tanto no trabalho de campo quanto nas pesquisas teóricas históricas sobre a formação desses mercados. A pesquisa aqui apresentada baseou-se em um longo estudo, construído ao longo de quase dez anos de pesquisa etnográfica, que teve por objetivo seguir uma cadeia global de mercadorias do início ao fim: da fábrica na China aos mercados populares brasileiros. O percurso da pesquisa, no entanto, começou no sentido inverso. De 1999 a 2003, pesquisei o camelódromo da cidade de Porto Alegre. Posteriormente, entre 2004 e 2005, morei na fronteira Brasil-Paraguai, que se constitui um entreposto de escoamento de mercadorias chinesas para o Brasil. Como último estágio, entre 2006 e 2007, por oito meses, realizei trabalho de campo em fábricas e centros de distribuição de cópias e demais mercadorias baratas na cidade de Shenzhen, Zona Econômica Especial da China.

Início a discussão a partir de uma análise da formação histórica da cadeia global de mercadorias que uniu a China ao Brasil, pois se trata da compreensão da base sobre a qual a concepção de determinadas práticas econômicas foram construídas. Depois, analiso a realidade brasileira e, finalmente, a chinesa, trazendo alguns elementos de minhas pesquisas etnográficas nesses países para ilustrar como práticas semelhantes têm sido valoradas diferentemente em cada um dos contextos.

Cadeia global de mercadorias e globalização popular

O mercado de produtos baratos chineses conectou o Brasil e a China, via Paraguai, por meio de rotas comerciais internacionais que se estabeleceram a partir do fim dos anos 1970. Desde então, como em nenhum outro momento da história, as duas pontas do sistema passaram a ser fortemente interconectadas.

Para descrever esse fenômeno, estou reunindo as noções de cadeia global de mercadorias (BESTOR, 2000, 2001; FOSTER, 2005; FREIDBERG, 2004; GERIFFI, 1999; HANSEN, 2002; HUGHES, 2001; ZIEGLER, 2007; dentre outros) com o conceito de globalização popular, cunhado por Ribeiro para descrever sua teoria acerca da globalização não hegemônica (RIBEIRO, 2010). O estudo de cadeias observa as ligações, os estágios, as fases e as mãos através dos quais um produto passa e é transformado, combinado, fabricado e distribuído entre produtores e consumidores (BESTOR, 2001).

Teórica e metodologicamente, esse tipo de pesquisa busca seguir a vida social de determinada mercadoria (APPADURAI, 2006), observando diversas fases, como o desenho, a produção, a promoção, a venda e, finalmente, o consumo (GEREFFI, 1999). Como antropóloga, interessava-me entender o lado humano dessas trocas econômicas, na tentativa de observar de que maneira macroprocessos podem ser compreendidos pela ação de agentes sociais em sua vida cotidiana.

A singularidade da cadeia tratada aqui é que seus atores, mercadorias e práticas são transpassados por “feixes de ilegalidade” (PINHEIRO-MACHADO, 2011), envolvendo momentos bastante tensos em seus circuitos, pois suas atividades econômicas são parcialmente reguladas e permitidas pelos Estados. Nesse sentido, como uma alternativa à minada noção de “economia informal”, Ribeiro (2006, 2010) propôs o conceito de “globalização popular não hegemônica” para designar práticas que desafiam a ordem econômica estabelecida local, nacional ou globalmente e, por isso,

muitas vezes, são repreendidas pela força policial, seguindo os interesses das elites econômicas dominantes.

Reunindo a noção de cadeia global de mercadorias com a globalização popular, objetivo analisar diversas partes de uma cadeia produtiva, bem como evitar, na medida do possível, as classificações dualistas que versam sobre o legal e o ilegal, o formal e o informal, o lícito e o ilícito. A noção de globalização “popular” não se refere à classe social dos atores envolvidos na cadeia (ainda que muitos comerciantes sejam recrutados das camadas menos favorecidas da população, especialmente no Brasil), mas a um sistema complexo que não está alinhado com os princípios das grandes organizações do sistema mundial contemporâneo, sobretudo no que tange ao controle da propriedade intelectual.

Raízes históricas que uniram a China e o Brasil

Embora essa cadeia tenha se constituído recentemente, a gênese desse mercado tem raízes bastante antigas. De 1700 a 1845, o chamado Sistema de Cantão – através de suas vias marítimas privilegiadas do Delta do Rio da Pérola, na Província de Guangdong – movimentou uma das maiores e mais efervescentes regiões portuárias do mundo, caracterizando-se pelo comércio exterior de ópio, de cerâmica e de prata. A presença abundante de portos na região acarretou não apenas a saída de mercadorias, mas, igualmente, a saída de pessoas. Embora houvesse um imenso esforço do império Qing para regular esse mercado, paralelamente o contrabando e demais práticas não controladas e planejadas pelo governo desempenharam um papel pujante na economia daquele período, abrindo novos mercados e zonas portuárias (DYKE, 2005; SAHLINS, 2004).

Segundo Dikotter (2007), a China também passou a se especializar na produção de bens de massa, copiando produtos

estrangeiros – como relógios ingleses, por exemplo – que despertavam verdadeiro fascínio entre os chineses no fim do século XIX e início do XX. Já naquele período, esses produtos eram feitos por meio de um modelo de mão de obra intensiva, popularizando bens de consumo não apenas na China, mas também em diversos países que o Sistema de Cantão abrangia. A produção dessas cópias não era considerada uma atividade ilegal ou marginal, mas, antes, uma faceta de extrema importância da economia, não apenas porque desempenhava um papel de substituição das importações e de ampliação da indústria nacional, como também porque o significado culturalmente construído acerca das noções de cópia e imitação possui um valor positivo, se comparado ao dessas noções no Ocidente na atualidade.

No século XX, o Sistema de Cantão e o sistema de produção de cópias e de outros produtos de consumo de massa findaram-se. Enquanto a China estava fechada para o mundo durante os anos maofistas, o sistema mundial capitalista expandia-se para países asiáticos, transferindo fábricas e tecnologias para países como Japão, nos anos 1950/1960, e Hong Kong, Coreia do Sul e Taiwan, nos anos 1970/1980, em troca de mão de obra barata (GEREFFI, 1999).

Em 1957, a ilha de Taiwan, contrária à revolução de Mao, firmou acordos diplomáticos com o Paraguai, que reconhecia a ilha como país soberano por razões pragmáticas. Tais acordos serviam, basicamente, para a facilitação migratória. A inauguração da Ponte da Amizade, em 1975 – que une a cidade brasileira de Foz do Iguaçu à paraguaia Ciudad del Este –, constituiu um marco na atração de comerciantes, já que havia ali um caminho aberto em plena fronteira internacional. Diante dessa oportunidade promissora, a cidade recebeu um intenso fluxo migratório de Taiwan, que vivia o auge da produção de mercadorias cujo preço era baseado na mão de obra intensiva e barata. Assim, com

imigrantes de outras nacionalidades, a partir dos anos 1970, começou a ser formado um dos maiores centros do mundo de comercialização de pequenos bens, cópias e bugigangas, inicialmente sob o selo de *made in Taiwan*.

No início dos anos 1980, o governo chinês começou a implementar as reformas advindas da abertura econômica, restabelecendo os vínculos com Taiwan. O foco do desenvolvimento deu-se por meio da maximização das antigas qualidades mercantis do Delta do Rio da Pérola e do Sistema de Cantão. Abriam-se zonas, cidades e costas inteiras, que passaram a ser consideradas especiais para a produção e para a exportação. Incentivou-se a indústria local, que retomou o seu *know-how* na ênfase na produção de cópias e bugigangas domésticas. Seguindo o modelo do Japão, Hong Kong e Taiwan, o preço irrisório era fruto do modelo de produção em massa, baseado no trabalho intensivo e informal, que se colocava como uma alternativa para sanar a miséria do campo.

Em virtude desse cenário, milhões de chineses dirigiram-se a Guangdong durante a reforma, especialmente vindos da zona rural, ao passo que muitos cantoneses emigraram do país, formando uma das mais recentes ondas da diáspora chinesa, no intuito de comercializar, mundo afora, aquilo que seu país começava a produzir em abundância: cópias, bugigangas e demais produtos de preço sem concorrência. Nesse contexto, a partir dos anos 1980, os cantoneses dirigiram-se à Ciudad del Este, no Paraguai, e juntaram-se aos taiwaneses, formando uma comunidade chinesa especializada em comercializar produtos chineses baratos, ao fornecer bens de massa para grande parte da América do Sul. O *made in Taiwan* cedeu lugar ao *made in China*.

No Brasil, nos anos 1980 e 1990, esse comércio fronteiriço surgiu como oportunidade de trabalho para centenas de milhares de pessoas em pleno contexto de reestruturação da democracia

brasileira e, posteriormente, da abertura econômica do país. Mercados informais *made in China* se multiplicaram no país todo, quando comerciantes passaram a fazer viagens semanais para buscar as grandes novidades que surgiam no país. Mercadorias corriqueiras, eletrônicos, cosméticos, enfeites, etc., pela primeira vez, podiam ser adquiridos a um preço acessível a diversas camadas sociais, especialmente as médias e baixas.

O surgimento de mercadorias *made in China* acarretou grande mudança nos mercados populares brasileiros. Até então, o comércio de rua das grandes cidades vendia miudezas, artesanatos, frutas e peixes. A gênese desses mercados está no êxodo rural de escravos libertos, colonos e outros grupos menos privilegiados (KOVARICK, 1975, 2001; OLIVEIRA, 2003; PESAVENTO, 1991, 1992; SILVA, 1971). No entanto, essa atividade econômica, embora imprescindível para a parte da população que não detinha sua fatia do bolo na riqueza nacional, sempre foi classificada como uma bolha à parte do desenvolvimento e, portanto, como alvo de políticas modernizadoras e higienistas. Os bens *made in China* fizeram com que os mercados informais tomassem proporções inéditas no tecido urbano das grandes cidades, mudando suas características: de miudezas locais a uma manufatura globalizada.

No centro de Porto Alegre, em particular, os vendedores de rua começaram a vender mercadorias *made in China* nos anos 1980, quando os camelôs iam ao Paraguai abastecer-se nas lojas dos chineses. Até 2009, no centro da cidade, existiam um camelódromo regulamentando pelo poder local, com 420 vendedores cadastrados, mas não formalizados; e outro ilegal, que movimentava centenas e até milhares de vendedores no entorno do camelódromo principal. Por muito tempo, esse foi o principal meio de popularizar produtos de consumo de massa para grande parte das camadas populares e médias da cidade.

No entanto, influenciado pelas pressões internacionais, fruto da reestruturação do mercado mundial pós-Trips, o Brasil, temendo sofrer sanções do sistema econômico dominante e procurando posicionar-se como país industrializado emergente no cenário internacional, passou a atuar firmemente contra a informalidade, a pirataria, o contrabando e descaminho, especialmente a partir dos primeiros anos do século XXI. O discurso sobre o caráter criminoso de mercados *made in China* passou a ser soberano nos meios de comunicação e todas as atividades envolvidas nessa cadeia passaram a ser vistas como ilegais e ilícitas.

Desde 2003, ações governamentais procuram combater fortemente esse comércio, desestruturando o comércio fronteiriço. Em Porto Alegre, o camelódromo de rua foi deslocado para um shopping popular, na tentativa de formalizar e controlar as práticas econômicas dos camelôs, que, hoje, são incentivados a atuar como empresários. Esse conjunto de eventos não implica o fim da cadeia global popular que une Brasil e China, mas um amplo processo de adaptação, reestruturação e mudanças de fluxo.

Brasil e China no contexto pós-Trips

O século XXI é caracterizado por grandes transformações mundiais, que apontam para uma estrutura de poder mais equilibrada no sistema internacional. Isso é fruto do crescimento de países emergentes, como a China e o Brasil, que, atualmente, são a 2ª e a 6ª maiores economias do mundo, respectivamente, e que, juntos, integram o grupo dos Brics. Em 1995 e 2001, respectivamente, o Brasil e a China se tornaram membros da Organização Mundial do Comércio (OMC) e signatários do acordo Trips (*Trade-Related Aspects of Intellectual Property Right*). A era pós-Trips é caracterizada por uma reestruturação do mercado mundial, apoderando as nações hegemônicas, que exercem

pressão de enquadramento sobre a política doméstica dos países em desenvolvimento.

Na década de 2000, temendo sofrer sanções do sistema econômico dominante e procurando posicionar-se como um ator emergente na arena internacional, o Brasil adotou medidas firmes contra a informalidade, a pirataria e o contrabando. Depois de ter sido colocado na “lista prioritária de atenção” do relatório anual *Special 301*,¹ preparado pelo setor representativo do comércio norte-americano (*United States Trade Representative* – USTR), o governo brasileiro investiu milhões na repressão contra a pirataria. As discussões sobre a natureza criminosa dos mercados *made in China* ganharam um lugar de destaque na mídia nacional. Consequentemente, todas as atividades envolvidas nessa cadeia passaram a ser enquadradas não apenas como ilegais e ilícitas, mas, sobretudo, como criminosas. Desde 2003, as ações do governo brasileiro têm procurado combater esse comércio, especialmente por meio de um reforço no controle sobre a fronteira Brasil/Paraguai (PINHEIRO-MACHADO, 2011). Além disso, foi criado o Conselho Nacional de Combate à Pirataria (CNCp), vinculado ao Ministério da Justiça, que elaborou 99 ações contra a pirataria (MPEE, 2011).

Seguindo essa tendência, em Porto Alegre, como já mencionado, o antigo camelódromo de rua foi transferido para um espaço fechado (denominado *Shopping popular*), na

1 Segundo esse relatório, os países em atenção prioritária sofrem uma série de retaliações comerciais, como a exclusão do Sistema Generalizado de Preferências, conforme explicado na página oficial do órgão: “Under Section 301 of the amended Trade Act of 1974 the USTR must by April 30th of each year: ‘identify (1) those foreign countries that (A) deny adequate and effective protection of intellectual property rights, or (B) deny fair and equitable markets access to United States persons that rely upon intellectual property protection, and (2) those foreign countries identified under paragraph (1) that are determined by the Trade Representative to be priority foreign countries’”.

tentativa de regularizar e controlar as práticas econômicas dos comerciantes, que, agora, são incentivados a atuar como lojistas e empreendedores formais, recebendo crédito de diversas instituições privadas e públicas (PINHEIRO-MACHADO, 2011; SCALCO, 2010). Todos esses esforços foram reconhecidos pela USTR, e o Brasil deixou a lista prioritária (MPEE, 2011),² angariando, assim, elogios de Ron Kirk, então representante da USTR.

Na China, a repressão contra a pirataria e os mercados associados a essa prática é mais recente do que no Brasil. De acordo com a USTR, a China tem permanecido na lista de observação prioritária há uma década e está sujeita a um programa de acompanhamento especial desde a década de 1990. O Vice-Ministro de Comércio chinês, Chong Quan, reagiu a essas medidas, declarando que os países desenvolvidos deveriam ajudar os países em desenvolvimento a lidar com os desafios de proteger os direitos de propriedade intelectual, bem como rever sua abordagem punitiva.³ Comparados aos do Brasil, os esforços chineses para sair da lista têm sido menos persistentes. Algumas batidas em mercados de turistas foram promovidas pela polícia, especialmente nas principais cidades, como Beijing (no famoso Mercado da Seda)⁴ e Xangai. Em 2008, houve um aumento do regime de propriedade intelectual durante os Jogos Olímpicos. Ainda que existam algumas campanhas publicitárias oficiais contra a pirataria, aliadas às batidas estratégicas em centros de venda de cópias para turistas, é importante pontuar que pouco tem sido

2 Uma análise detalhada dessa situação pode ser encontrada no Relatório *Media Piracy in Emerging Countries*, 2010. Disponível em: <<http://piracy.ssrc.org/>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

3 Fonte: China.org.cn. Disponível em: <<http://China.org.cn>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

4 Fonte: Xinhua. Disponível em: <http://news.xinhuanet.com/english/china/2011-12/23/c_122476155.htm>. Acesso em: 13 dez. 2012.

feito no tocante à raiz desse sistema. O controle sobre as fábricas desses produtos é quase que inexistente, justamente porque, conforme já argumentei em trabalhos anteriores (PINHEIRO-MACHADO, 2008, 2011), o sistema produtivo de cópias funciona por meio de um sistema econômico formal e legalizado dentro do país, uma vez que os estabelecimentos estão registrados como produtores de um produto comercializável (lícito) qualquer.

Os ínfimos esforços chineses contra a pirataria estão diretamente relacionados a dois fatos interdependentes. Em primeiro lugar, essa indústria fornece recursos para o rápido crescimento da economia baseada no modelo exportador. Em segundo, considerando argumentos de Alford (1995), a noção de direitos de propriedade intelectual é um fato recente na história chinesa, sendo reforçada na era pós-Mao, ante suas relações (tensas) exteriores com os Estados Unidos.

No entanto, o grau de adesão ao acordo Trips e à *Special 301* não é uniforme, pois essa política se relaciona diretamente com o entendimento nacional acerca do papel de cópias e de economia informal. Tal entendimento baseia-se no processo histórico de cada país e em suas acepções culturais. Em outras palavras, “embora haja agora um conjunto global padronizado de Propriedade Intelectual, o qual protege os países orientados pelo mercado, o desenvolvimento dessa política não tem seguido um caminho linear e progressivo em direção à homogeneização” (VANN, 2006, p. 289).

O Brasil e a China, ainda que interligados pela mesma cadeia de mercadorias, divergem em suas estratégias domésticas para esse mercado, e isso se deve aos distintos percursos históricos percorridos. Atualmente, o mercado de cópias ocupa um papel central no modelo de desenvolvimento de cada um desses países. Na retórica oficial brasileira, trata-se de um inimigo do Estado: uma doença endêmica que lembra um passado subdesenvolvido que se quer esquecer. Na China, ao contrário, a produção de

cópias é uma aliada ao seu impulso para o desenvolvimento. Esse é o argumento que será trabalhado nas próximas duas seções.

China: informalidade como desenvolvimento

De acordo com Dikotter (2007), no século XIX, a imitação não tinha um significado negativo na China. O mercado de cópias tem uma forte ligação histórica com o governo, sendo considerado uma fonte de desenvolvimento da arte e da economia. Desde a Dinastia Tang (quando se inventou a impressão) até o presente, as cópias têm desempenhado um papel fundamental em diversos setores.

Culturalmente, a noção chinesa de propriedade intelectual e de direitos autorais é bastante singular por diversas razões. Copiar é um meio de aprendizado. De acordo com o pensamento de Confúcio, imitar é um mecanismo através do qual se apreendem a tradição e a benevolência. Os modelos antigos corretos devem ser incorporados e repetidos, pois são uma fonte de autoridade, e isso deve ser feito por meio de rituais que veneram o passado (GRANET, 2004; XIA, 2000). Mediante tal sistema de pensamento, as leis são pouco apelativas quando comparadas às influências do passado (ALFORD, 1995). Ao longo da história da China, o processo subjetivo de incorporação de regras resulta em um sistema jurídico frágil. Se a humanidade é benevolente, como Confúcio sugere, as leis são desnecessárias. A ação humana deve seguir os modelos corretos (STARR, 2010), uma vez que bons exemplos são mais claros do que as leis. Por isso, alguns estudiosos chineses têm argumentado que as normas são introspectivas e, portanto, as leis escritas são pouco eficientes (QI, 2005; XIA, 2000).

Observando a história da China, alguns eventos nos ajudam na compreensão do papel das cópias para o Estado, apontando para a ausência de direitos de propriedade intelectual. Durante a Dinastia Song (960 a 1279), o Imperador Huizong obrigava os

funcionários públicos a copiar seus próprios quadros, pois isso era uma forma de prestígio e reverência a sua obra (GASCOIGNE, 2010). Na era Ming (1368 a 1644), os autores de romances em quadrinhos se deparavam com um sistema generalizado de cópias entre os autores, obrigando-os a inovar constantemente (EBREY, 2008). Na segunda metade do século XIX, o governo promoveu uma vasta campanha para o fortalecimento da indústria nacional, que se apoiava fortemente na produção de cópias em massa dos produtos europeus (DIKOTTER, 2007).

Quando a China abre-se para o mundo, em 1979, ela estimula algumas atividades econômicas consideradas como capazes de desenvolver o país rapidamente: produção de cópias, produção em massa, trabalho intensivo – o que, de certa forma, representou um choque para o mundo ocidental. “Fazer dinheiro”, a partir da nova ideia nacional ditada por Deng Xiaoping, de que “ficar rico é glorioso”, passou a ser um emblema de uma cultura empreendedora, fortemente vivenciada nos contextos urbanos. Havia um pacto social, tácito, de que era preciso crescer e gerar empregos primeiro para, depois, melhorar as condições de trabalho e a qualidade da indústria nacional.

Milhares de fabriquetas foram abertas, especialmente na província de Guangdong. A maioria se baseava num mesmo sistema de trabalho: oferecendo um salário mínimo, dormitório e refeição aos funcionários, em troca de um trabalho quase ininterrupto em frente às máquinas que copiavam modelos preestabelecidos. Aproximadamente, 200 milhões de empregos foram criados em fábricas, para abarcar as populações rurais, classificadas como flutuantes (HARVEY, 2008; LI ZHANG, 2001; PUN, 2003, 2005; SOLINGER, 1999). Os grandes meios de comunicação de países europeus, dos Estados Unidos e do Brasil retrataram esse processo com estranhamento e até repúdio, produzindo matérias sucessivas que denunciavam o excesso de atividades informais empregadas

nesse processo de aceleração da indústria nacional, bem como o caráter criminoso e ilícito das mercadorias produzidas.⁵

O que encontrei no trabalho de campo em Shenzhen foi, contudo, uma visão bastante diferente sobre sua própria condição. Minha etnografia foi realizada entre pequenos e médios empresários, proprietários de fábricas e funcionários de lojas que vendem cópias de produtos de marca. Eu também entrevistei alguns jornalistas e professores universitários, bem como catalogava, diariamente, as notícias sobre o tema nos meios de comunicação local e nacional. Nesse contexto de pesquisa, a palavra pirataria era pouco mencionada e a questão das cópias era vista como uma questão importante do país, mas não como uma atividade ilegal ou criminosa. Os informantes se referiam a esse tipo de mercadoria como “falsificação” e não era raro acharem graça dessa expressão.

Baseando-me na minha bagagem brasileira e ocidental prefixada, eu, geralmente, iniciava minhas perguntas impondo a categoria “pirataria” aos meus informantes: “o que você pensa sobre a pirataria?”. Ansiosa por respostas, eu me sentia frustrada ante a reação de meus informantes. Alguns deles olhavam para mim com uma expressão de que não estavam entendendo o sentido da minha pergunta. Outros, por seu turno, sentiam-se completamente confortáveis para falar sobre o assunto. A naturalidade da maneira como eles respondiam contrastava com o extremo cuidado como eu formulava a pergunta, como quem estava perguntando sobre uma atividade criminosa. Pouco

5 Por exemplo: *BBC denuncia sweatshops na China* (jul. 2002). Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/2139401.stm>. Acesso em: 13 dez. 2012.

Da mesma forma, um editorial do *The New York Times* (jul. 2010). Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2010/07/06/opinion/06tue2.html>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

a pouco, eu fui entendendo que a única pessoa que se sentia desconfortável com a palavra *pirataria* era eu mesma.

Ainda que muitos informantes tenham reconhecido a existência de processos de exploração humana nessa cadeia produtiva, eles diziam, orgulhosos, que não teria sido possível um crescimento tão rápido dentro de um sistema trabalhista e tributário estritamente formal, tal como o idealizado no Ocidente. O baixo preço só se sustenta nessas condições. Isso justifica o porquê de eu ter encontrado tantos informantes que viam essa faceta da economia como algo necessário e até mesmo positivo. As cópias eram vistas como um problema dos *outros*, a saber, dos norte-americanos.

Um informante – Shang, empresário de 36 anos que importa vinhos do Canadá para Shenzhen – usou a famosa frase de Deng Xiaoping, “Não importa se o gato é branco ou preto, desde que morda os ratos”, para explicar o boom da China. Quando eu perguntei a ele sobre a pirataria, ele devolveu-me a pergunta: “Qual é a maneira mais rápida para crescer? Qual é o caminho mais rápido para gerar empregos?”. Para ele, o mercado de cópias é o gato preto, que ninguém acha bonito, mas que tem a mesma eficácia que o gato branco em seu objetivo final. Assim, ele explicava:

O mercado de cópias é um problema para outros países, não para a China. Todos os países querem vir para a China, tirar proveito de nossas vantagens e preços, mas não querem ter que assumir as consequências disso. Estar na China é estar sujeito aos riscos. Se não gosta, então vá embora [...] (Informação verbal).⁶

6 Entrevista com Shang, empresário de 36 anos, de Shenzhen, concedida a mim.

Minha experiência diária no shopping Luohu, em Shenzhen, apontava-me várias chaves interpretativas para a compreensão do papel das cópias na China. Trata-se de um famoso centro comercial, de sete andares, com uma grande variedade de cópias baratas de marcas famosas de relógios, roupas, sapatos, eletrônicos, bolsas, etc. O edifício se situa, exatamente, ao lado da alfândega e da Polícia Federal chinesa, pois é perto da fronteira entre Shenzhen e Hong Kong. Os dois prédios (o do shopping e o das autoridades) são interligados entre si, e é rotineiro observar os funcionários aduaneiros e outras autoridades circulando pelo shopping sem causar nenhum constrangimento nos vendedores.

Em Luohu, diariamente, eu acompanhava a rotina de vendas. Um dos fatos que me chamavam atenção foram as diferenças entre os consumidores chineses e estrangeiros. Enquanto os estrangeiros mostravam suas compras para seus companheiros, como quem se exibe por ter sido bastante esperto ao comprar *uma réplica* perfeita de um relógio Rolex a um preço bastante baixo, os nativos, normalmente, saíam da loja contando “Comprei *um Rolex!*”. Um informante, proprietário de uma fábrica de brinquedos, explicou-me seu ponto de vista sobre o relógio Rolex que portara: “Os ocidentais pensam que este Rolex [apontou para o pulso] não é um Rolex, pois é uma cópia. Para nós, este é um Rolex, ele é real. Está aqui a marca. A diferença é a origem, pois este foi feito na China e, para nós, é até melhor, pois ajuda a indústria nacional”.

Os informantes mostravam estar preocupados com os interesses nacionais, concebendo os direitos de propriedade intelectual como um problema dos *outros*. Afinal, conforme já mencionado, o discurso público negativo sobre as cópias é, ainda, bastante recente nos meios de comunicação oficiais. Por isso, esse discurso ainda não se generalizou pela população.

Desse modo, encontramos na China um sistema de legitimação social sobre o mercado de cópias e suas relações de trabalho. Isso propicia um ambiente no qual os laços entre autoridades e empresários desse segmento econômico fiquem unidos fortemente, engajados por um mesmo projeto de desenvolvimento, que não, necessariamente, está vinculado aos ideais de racionalização das práticas econômicas construídos no Ocidente, mas, primeiramente, às regras locais do relacionamento social e do cultivo da vida.

Pelo menos desde os trabalhos clássicos da primeira metade do século XX, de Max Weber (1968) e Fei Xiaotong (1980), uma vasta literatura chinesa e estrangeira tem mostrado que a arte de cultivar o relacionamento social é central na sociedade chinesa. Na segunda metade do século XX em especial, a importância do relacionamento social – *guanxi* (关系) – passou a ser uma categoria soberana na vida social, econômica e, principalmente, política (GOLD, 1985; HWANG, 1987; JACOBS, 1979; KIPNIS, 1996, 1997; SMART, 1993, 2002; WANK, 1996, 2000; YAN, 1996). Pós-abertura econômica, discute-se a importância de cultivar o *guanxi* para conseguir adentrar o mundo dos negócios. Esse fato foi chamado de *guanxixue*, que significa *guanxilologia*. Em outras palavras, trata-se da sabedoria adquirida para conquistar e manter bons relacionamentos com pessoas de poder, a fim de obter benefícios. No entanto, o que, à primeira vista, poderia ser classificado como uma simples forma de corrupção, para os chineses trata-se de um sistema estrito de etiquetas, baseado em sentimentos, afeição, interesse, honra, harmonia e equilíbrio. Acredita-se que deva existir uma base no passado para a formação de um relacionamento (local de origem, parentesco, local de trabalho ou estudo) e que essa base possa gerar um destino compartilhado para uma vida toda. *Guanxixue* é a arte de cultivar os laços particularistas por meio de atitudes e do oferecimento de presentes (YANG, 1994).

Quando esse sistema cultural de dádivas é transposto para o âmbito dos negócios, ele acaba gerando uma interseção profunda entre Estado e mercado, vida pública e privada. Seguindo os cerimoniais do *guanxi* e sua complexa etiqueta, a circulação de presentes entre autoridades e empresários não se configura enquanto propina, já que as trocas ocorrem a longo prazo, o que coloca o interesse no mesmo patamar dos sentimentos da relação estabelecida. É importante ressaltar ao leitor brasileiro que, ao mesmo tempo que o *guanxi* possui diversas semelhanças com o jeitinho e com o sistema de favores, trata-se de uma atividade sem paralelo no Brasil, devido a sua intensidade, ao seu nível de consciência e à generalização na sociedade chinesa. Com isso, não se nega o fato de que a sociedade brasileira também tem atuado, historicamente, por meio de relações pessoais, de favores e de negociações face a face nas brechas do Estado. No entanto, isso ocorre de forma difusa e fluida no Brasil, ao contrário do rígido sistema chinês, por meio do qual o destino das pessoas está unido, por uma vida inteira, em nome do princípio milenar de lealdade confucionista.⁷

Em minha etnografia realizada em Shenzhen, acompanhei numerosos eventos de sociabilidade lúdica, como banquetes e caraoquês, que ocorriam entre agentes do Estado e empresários e em que havia uma circularidade de trocas materiais (bebidas, chás e cigarros) e imateriais (facilitação burocrática). Nessas ocasiões, era possível perceber que houve uma mudança na relação de

7 Não se trata de uma visão essencialista. Leitores brasileiros, de imediato, tendem a achar que o sistema de lealdades chinês é semelhante ao brasileiro. Existem fatores históricos que exemplificam a rigidez e institucionalização desse sistema. Por exemplo, ao longo de um milênio, o Estado chinês praticou a pena de morte não apenas ao criminoso, mas, igualmente, a nove membros de suas redes de relações sociais. Os exemplos são numerosos, e há uma literatura bastante extensa sobre o assunto, conforme citado no corpo do texto.

poder entre esses atores. Se, nos tempos de Revolução Cultural, eram as autoridades que distribuíam bens de luxo (como cigarros e conhaques) em troca de boa produtividade nas comunas (GOLD, 1985; OI, 1985), hoje, eles distribuem poder simbólico em troca de bens de luxo.

Em um banquete do qual participei, um policial, que tinha acabado de ganhar de um empresário um conjunto de chá raro, dizia ao doador que ele estava agilizando, entre seus pares do partido, o processo de regularização de uma de suas fábricas. Situação bem familiar aos brasileiros, exceto pelo fato de que não havia constrangimento naquela situação. Pelo contrário, pediam que eu fotografasse o evento e a troca de presentes. A carreira do policial havia sido ajudada pelo pai de minha informante-chave, o qual era um general do exército chinês. Agora, ele ajudara alguns empresários com os quais tinha “*guanxi*-base”, que significa que a natureza do vínculo era formada pela raiz territorial. O evento ilustra a tese de Nee (1989, 1992) acerca das relações de poder entre esses dois eixos (mercado e Estado), que se desverticalizaram na era pós-Mao e passaram a ser mais simétricas.

Esse modelo que une atores econômicos e agentes do Estado via *guanxi* se fortaleceu no comunismo – aparecendo sob o conceito de “segunda economia” – e desenvolveu uma nova faceta em tempos atuais. Embora os teóricos da transição (NEE, 1989, 1992) defendam a ideia de que os “laços fortes” (GRANOVETTER, 1972) vão desaparecer com a racionalização da economia de mercado, outros autores argumentam que o *guanxi* é mais importante do que nunca. Meu argumento segue nesse segundo posicionamento, acreditando que, atualmente, autoridades e empresários estejam engajados em um mesmo modelo de desenvolvimento nacional. O papel do governo chinês, por sua vez, é muito mais o de legitimar esse sistema

do que o de controlá-lo. Consequentemente, a produção de cópias, a manutenção do trabalho intensivo e outras formas de flexibilização da norma são passíveis de tolerância – situação oposta ao caso brasileiro, em que, por mais difundidas que sejam essas práticas, a retórica oficial mantém uma carga moralizante contra tais práticas, gerando um sistema baseado na repressão policial (PIRES, 2011).

Brasil: informalidade como marginalidade

Ao longo de décadas, construiu-se uma forte carga moral negativa sobre o comércio popular e o mercado informal. As raízes desse processo são antigas e remetem à construção histórica que vinculou a informalidade à marginalidade na América Latina.

Baseando-se em conceitos ocidentais de racionalidade das práticas econômicas, o ideário de modernidade brasileiro, por muito tempo, percebeu a economia informal como o resquício de um país arcaico e, consequentemente, como um atraso do desenvolvimento nacional. Nessa perspectiva, o desenvolvimento passaria, necessariamente, por um princípio de formalização e moralização de determinadas práticas – que abrange desde as políticas de higienização urbana dos séculos XIX e XX (cf. BORBA, 1993; CARVALHO, 1999; FRANCO, 1998; MONTEIRO, 1992, 1995; PESAVENTO, 1991, 1992) até as recentes ações de combate ao contrabando, à pirataria e aos mercados populares (PINHEIRO-MACHADO, 2011; PIRES, 2011).

Contrariando essa percepção, nos anos 1970, as ciências sociais brasileiras passaram a produzir uma crítica “à razão dualista”, que dividia a economia em polos opostos, entre o formal e o informal, o legal e o ilegal, mostrando que os sinais de subdesenvolvimento do país não eram uma “coisa” à parte

da modernização. Na contramão dos princípios vigentes, a antropologia e a sociologia buscavam mostrar que a evolução capitalista necessitava do subdesenvolvimento, numa relação em que a pobreza é um polo indispensável para a riqueza crescer. Autores como Oliveira (2003), Kovarick (1975, 1994), Machado da Silva (1971), Oliven (1980), entre outros, tiveram grande importância no pensamento a respeito da “marginalidade”, expondo que ela era consequência das próprias transformações do capitalismo excludente e, além disso, que o trabalho informal promovia a circulação de renda em setores populares da sociedade, o que retroalimentava a economia.

Teóricos latino-americanos, tanto absorveram o conceito de economia informal (que pressupõe que toda economia deva ser formal), como trataram de criticá-lo em momento oportuno, mostrando que consistia em uma noção precária. Embora esse conceito procurasse dar conta de uma realidade econômica própria do sul do continente, estava enviesado por princípios de uma economia neoclássica, que separou a esfera pública da privada, a emoção da razão, o interesse do sentimento, concebendo as práticas econômicas por meio de tipos ideais que, supostamente, caminhariam em direção à racionalização e à impessoalidade. No entanto, apesar da crítica à razão dualista, que aponta para a interpenetração do legal e do ilegal, dificilmente as ciências sociais brasileiras conseguem operar sem essas categorias, nem que seja para questioná-las.

Atualmente, as questões colocadas no campo acadêmico se complexificaram. Afinal, não estamos apenas diante de um mercado local popular que precisa ser removido das ruas, as quais deveriam estar limpas para os transeuntes, mas também em face de um mercado informal, globalizado e interconectado. Esse processo fez com que Ribeiro (2010) propusesse que a antropologia deixasse de lado a noção de economia informal para

observarmos as práticas da economia não hegemônicas como pertencentes a um movimento de globalização popular. Hoje, as etnografias sobre camelódromos, por exemplo, não apenas seguem mostrando a racionalidade de suas trocas econômicas e a relação de retroalimentação entre o legal e o ilegal, mas também necessitam operacionalizar a variável internacional que versa sobre um fluxo transnacional de pessoas e bens (MAFRA, 2005; PINHEIRO-MACHADO, 2005; PIRES, 2006, 2011; PIZA, 2011; RABOSSI, 2001, 2004; SILVA, 2007).

Desse modo, desde o fim dos anos 1970, essa discussão tem sido formulada e reformulada no âmbito das ciências sociais brasileiras. Isso porque, embora não se tenha dúvidas acerca da existência de fronteiras porosas entre o legal e o ilegal, as práticas e os discursos políticos do Estado brasileiro seguem reproduzindo tal dualismo. No cenário brasileiro, há um esforço permanente, no âmbito da fala oficial, para combater a pirataria, a informalidade e o contrabando. Essas categorias são tratadas como empecilhos ao desenvolvimento nacional – sobretudo em um contexto internacional no qual o país procura se colocar como ator emergente nas relações internacionais. Nesse sentido, seguir as diretrizes da OMC, especialmente através do acordo Trips, se torna uma tarefa mandatória.

Assim, ao longo de muitos anos, os sujeitos que trabalham em certas atividades não reguladas pelo Estado, ou reguladas parcialmente, como os camelódromos, têm sido vistos como ocupantes de uma posição à margem da legalidade e do desenvolvimento. Ainda que os produtos *made in China* sejam consumidos generalizadamente pela população brasileira e que essa atividade movimente uma parcela significativa e importante da economia nacional, é forte a criminalização do discurso público sobre determinados sujeitos (camelôs e ambulantes), práticas (comércio informal) e mercadorias

(pirataria e cópias não autorizadas). Informalidade e pirataria, dessa forma, transformaram-se num binômio difuso da ilegalidade, sem grandes esclarecimentos sobre o significado de cada uma dessas categorias no senso comum.

De fato, os mercados de rua têm sido historicamente considerados marginais conforme a literatura sociológica já tentava desconstruir nos anos 1970. Uma propaganda governamental divulgada em todos os DVDs comercializados no Brasil é um exemplo paradigmático de tal processo. Ela mostra camelôs de filmes piratas que não tem troco a oferecer. Em vez disso, o vendedor pergunta se a cliente se importa de receber “balas de troco”. No entanto, na verdade, ele acaba por entregar “balas de armas de fogo”. Ao longo da propaganda, o camelô é retratado como um vigarista, esperto e enganador. O anúncio, que, claramente, remete a pirataria ao tráfico de drogas, termina na seguinte mensagem: “O dinheiro que circula na cadeia de pirataria é o mesmo que circula no crime organizado. A pirataria é um crime”.⁸ Apesar do fato de não haver nenhuma comprovação da ligação entre as duas cadeias, os principais meios de comunicação constantemente relaciona-as como fazendo parte de uma mesma massa cinzenta criminoso (MPEE, 2011).

Na verdade, essa forma de associação não é nada nova. Em documentos analisados da primeira metade do século XX – quando Porto Alegre vivia seu sonho de ser uma metrópole europeia e civilizada (PESAVENTO, 1991) –, encontrei um discurso muito semelhante ao contemporâneo. Em 1944, uma manchete da Revista do Globo⁹ (a mais importante da época) anunciava:

8 Propaganda disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=uRob2dMTyCk>>. Acesso em: 14 dez. 2012.

9 Pesquisei os arquivos na Revista do Globo das décadas de 1920 a 1960 no acervo do Banco de Imagens e Efeitos Visuais da UFRGS.

Onde começa e termina o mundo: é difícil ganhar a vida no submundo das ruas. Uma década mais tarde, a mesma revista trazia a seguinte notícia: *Comércio ambulante, pitoresco e abusivo: [...]. O que não se pode aceitar é que ele exista de forma desorganizada, tomando por completo as calçadas, com gritarias estridentes, formando um supermercado em vias públicas.* No início da década de 2000, quando eu realizava etnografia no camelódromo, o discurso midiático que eu encontrava nos jornais locais era muito parecido com o da primeira metade do século, mantendo inclusive o tom de espanto com relação às práticas que ocorriam no tecido público urbano, como quem anuncia um fenômeno novo.

Em 2001, o editorial do jornal local *Correio do Povo*, de grande circulação local, trazia o seguinte texto: *A degeneração Centro: é inadmissível que não se possa mais transitar no centro [...]. A área está desordenada e tomada por camelôs.* Na verdade, há um fato novo no discurso dos anos 2000. Se, durante o século XX, os mercados de rua eram concebidos apenas como uma massa marginal que incomoda as camadas médias em seu sonho de viver uma cidade “civilizada”, o início do século XXI não só condena a “desordem”, como também a associa ao crime. Portanto, a criminalização de determinados grupos urbanos e suas práticas econômicas é uma construção histórica recente, na qual a antiga noção de marginalidade ganha peso com as pressões internacionais de propriedade intelectual. No Brasil, tais pressões vão ao encontro de um processo de estigmatização das atividades urbanas informais.

Seguem algumas manchetes de matérias produzidas no início dos anos 2000 sobre a atuação dos camelôs em Porto Alegre.

Tabela 1 Matérias sobre o mercado popular e seus conflitos em Porto Alegre nos anos 2000.

Manchete	Jornal	Data
“Mais policiais contra camelôs”	Correio do Povo	15/6/00
“Tensão e violência entre camelôs”	Correio do Povo	14/12/00
“Mais PMs na fiscalização dos camelôs”	Zero Hora	10/5/00
“Como age a máfia dos camelôs de celulares”roubados”	Diário Gaúcho	10/6/00
“Protesto de camelôs tumultua centro da capital”	Correio do Povo	14/12/00
“Camelôs, policiais e fiscais vivem dia de tensão”	Correio do Povo	9/9/00
“A degradação do Centro”	Correio do Povo	12/2/01
“Os problemas da cidade – Editorial”	Correio do Povo	28/2/01
“Novo tumulto envolve camelôs no Centro”	Correio do Povo	12/5/01
“SMIC apreende produtos de camelôs”	Correio do Povo	14/5/01
“Guarda Municipal fiscaliza camelô”	Correio do Povo	16/1/02
“Avança projeto de instalar câmara no Centro”	Correio do Povo	21/5/02
“Reunião de camelôs tumultua SMIC”	Correio do Povo	10/4/02
“Confronto com camelôs fere cinco fiscais e um PM”	Correio do Povo	25/6/03
“Guardas e camelôs estão brigando”	Correio do Povo	16/7/03
“Confronto generalizado no Mercado”	Correio do Povo	11/9/03
“Área central é palco de novos confrontos”	Correio do Povo	27/2/04

Em outros trabalhos (PINHEIRO-MACHADO, 2008), eu procurei mostrar que, apesar de existir essa visão negativa sobre essas atividades, a logística desse mercado é de grande importância econômica para o setor formal, alimentando uma cadeia complexa de centros de distribuição de alimentação, serviços e transporte de Porto Alegre à Ciudad del Este. Esse lado dos mercados de rua, no entanto, que aponta para a porosidade das fronteiras entre o formal e o informal, é pouco mencionado nos meios de comunicação ou no discurso oficial público, que insiste em reproduzir o antigo argumento de que os camelódromos são uma expressão de desvio social, uma praga no tecido urbano e um obstáculo ao desenvolvimento.

Durante a pesquisa, percebia que os vendedores de rua de Porto Alegre, permanentemente, sentiam-se obrigados a justificar a moralidade de suas práticas econômicas. Os informantes sempre diziam aos seus clientes que eles eram “limpos” e “honestos”: *“Eu sou honesto, Dona. Eu só quero trabalhar, mas o governo não quer deixar”* ou *“Eu não sou ladrão, minha mercadoria é boa. Eu vejo o meu trabalho como bom para a sociedade, pois ofereço produtos mais baratos para as pessoas”* – dizia-me Carminha, minha informante-chave, hoje já falecida. Uma vez, perguntei ao marido dessa informante por que ele sempre passava perfume na frente dos clientes, ao que ele me respondeu que era para mostrar que eles não eram “sujos”.

Os camelôs organizavam suas bancas impecavelmente e procuravam diversos mecanismos informais, baseados na honra e na palavra, para oferecer a garantia dos produtos que vendiam. Geralmente, eles concediam a garantia em um papel recortado, pequeno e improvisado, que datavam e assinavam, asseguravam ao cliente que, se algo acontecesse de errado com o produto, eles ainda estariam lá, na mesma banca.

Havia um processo de negociação da autoimagem do grupo baseado no seu estigma social. A forma que eles encontravam

de afirmar sua honestidade dava-se reproduzindo o discurso da mídia sobre camelôs não regularizados pela Prefeitura que trabalhavam nas redondezas. Um antigo camelô me falava sobre os fiscais do governo: “*Eu me dou muito bem com os fiscais, temos uma relação de respeito mútuo, o problema não é a gente, são os caixinhas [vendedores não regulamentados]*”. Talvez a frase que mais eu tenha ouvido nesse sentido foi “*Nós trabalhamos com coisas boas*”. Para os informantes, se o jornal dizia tanta coisa ruim do Centro, isso só podia acontecer por causa dos outros e das coisas ruins e de má qualidade que eles vendiam. “*Eles estragam a nossa imagem, é muito triste*” – desabafava Seu Aníbal (65 anos) para mim. Além disso, os vendedores não admitiam que seus produtos eram cópias.

Para eles, seus produtos eram genuínos, pois haviam sido comprados com nota fiscal em grandes lojas no Paraguai. Situação completamente diferente da dos informantes chineses, que tinham plena consciência da cadeia produtiva, até porque eles encontravam-se muito perto do sistema fabril. Como a cadeia produtiva é bastante extensa, meus informantes mais velhos acreditavam que os produtos da Disney que vendiam eram, de fato, originais. Falsificados eram os produtos dos “caixinhas”, que não eram comprados nos grandes atacados do Paraguai, mas nos camelôs, que não forneciam nota. Essa ambiguidade da condição de camelô e cliente para com a nota fiscal poderia ser explorada em diversas camadas mais profundas de significados, mas, para nossa análise, neste artigo, basta perceber a complexa negociação necessária para positivar suas atividades.

Em um ambiente hostil, os camelôs se sentiam “sozinhos” no mundo, não apenas sem legitimidade social, mas também sem apoio legal. Isso reforçava a importância de vínculos pessoais entre alguns colegas em face de um contexto visto como extremamente competitivo – o que pode ser notado na

expressão êmica do grupo “Lei obirici: cada um por si”. A relação com o Estado era ainda mais áspera. Apesar de o informante ter dito que tinha uma relação de respeito mútuo com os fiscais, noutra situação, ao passar uma autoridade pela sua banca, ele comentou com o colega: “*Bastardo, corno, filha da puta!*”. Nesse contexto, o Estado também era visto como um inimigo: uma entidade que só entrava em cena para “sugar” o dinheiro deles em troca de permissão provisória e informal para suas atividades.

Nesse aspecto, encontramos uma diferença importante entre o *guanxi* e o jeitinho. No campo analisado em Porto Alegre e nos caminhos ao Paraguai, o jeitinho se manifestava por meio de uma negociação tensa, precária, áspera e sem formação de vínculo e cultivo de sociabilidade, como observado na China. É evidente que esse cultivo de relacionamento mais permanente também existe no Brasil, especialmente entre os altos escalões da política nacional e do empresariado patrocinador das campanhas eleitorais. Contudo, esse, definitivamente, não é o contexto do mercado de pirataria no Brasil – contra o qual o Congresso Nacional age como se estivesse diante de máfia. Em suma, existem relações pessoais muito semelhantes ao *guanxi* no Brasil, mantidas entre governo e mercado, porém em setores mercantis que escapam ao escopo deste artigo.

Na linguagem interna do grupo estudado, a Polícia Federal era apelidada de “mosquitinho”, referindo-se ao mosquito sanguessuga. Ao contrário da situação encontrada na China, o contato entre o mercado e os agentes do Estado brasileiro é caracterizado por uma forma pragmática, e o contato pessoal se dá de forma ressentida por ambas as partes. A propina é uma atividade comum pacificadora e facilitadora da passagem de mercadorias para o território nacional. No entanto, essa troca é marcada por acusações mútuas. Assim, agressões físicas e simbólicas entre os inspetores do governo e os camelôs eram situações rotineiras.

É possível indagar se a diferença entre o tratamento da polícia chinesa para com os agentes do mercado no Brasil e na China não ocorria em função das classes econômicas dos grupos estudados. Sem dúvida, isso é um fato que não se pode ignorar: camelôs pertencem aos baixos setores da sociedade brasileira e sofrem por toda a carga moral negativa de sua condição. O tratamento das autoridades brasileiras poderia ser bastante diferente se estivessem lidando com lojistas ou fabricantes. Todavia, eu quero chamar a atenção nesse artigo é para a visão da cadeia produtiva como um todo e, assim, creio que minha própria condição de pesquisadora, nesses dois contextos, é bastante elucidativa. Na época em que eu fazia trabalho de campo no Brasil, estava acostumada a correr das autoridades com os informantes, a ajudar a esconder as mercadorias, a ajudá-los, de diversas formas, a se livrar daquela situação quando a “chuva anunciava” (expressãoêmica para a chegada da polícia). Contudo, em meu primeiro dia de etnografia em Luohu, ao ver os policiais se aproximando das lojas onde as réplicas ficavam escancaradas, meu coração disparou e a adrenalina de meu corpo se preparou para reagir de alguma maneira. A reação corporal expressava toda a tensão de quem estava acostumada a uma polícia que age por meio da prática de “baixar o cassete contra os vagabundos” (sobre o tema, cf. PIRES, 2011). Pouco a pouco, eu me acostumava com a polícia chinesa, que, tranquilamente, cumprimentava os vendedores chineses e vice-versa. Não havia tensão, tampouco medo no contexto da relação da polícia chinesa com os vendedores populares. Por meio da singela percepção da reação dos vendedores ante a polícia é que podemos encontrar algumas das chaves interpretativas de como os diferentes Estados têm concebido o mercado de cópias em seus processos de desenvolvimento.

Durante um episódio em 2004, no qual acompanhei alguns comerciantes que estavam viajando ao Paraguai, o ônibus foi

assaltado à mão armada por cinco sujeitos, que nos fizeram reféns por uma hora. O que, para mim, constituía uma cena de horror e trauma psicológico, para os meus informantes tratava-se de algo quase banal. No entanto, além disso, chamava-me atenção o fato de que eles não queriam denunciar o crime à polícia, porque consideravam a polícia tão ladra quanto os assaltantes. Eles me diziam que era uma questão de diferentes formas de extorsão. Uma informante dizia que achava que não tivesse o direito de fazer um registro na polícia (Boletim de Ocorrência), pois ela, na condição de camelô, trazia bens irregularmente para o país.

Nesse contexto, os laços pessoais de reciprocidade ocorrem entre pares – e não entre os camelôs e as autoridades locais, como na China –, em um esforço para garantir alguma segurança em todas as esferas da vida. Dentro desse circuito, a troca de favores é fundamental: é preciso conseguir troco, é preciso um colega que cuide da banca enquanto se vai ao banheiro, etc. Com a implementação do novo shopping popular, ocorrida recentemente, a troca informal de favores aumentou ainda mais perante as medidas impostas para a formalização dos negócios. A circulação interna de máquinas de cartões de crédito compartilhadas pelos vários estabelecimentos é um dos exemplos da reprodução das redes internas de reciprocidade. Noutras esferas da vida social, já observei vendedores fazerem “vaquinha”, ou seja, coletarem dinheiro, para proporcionar um tratamento de câncer a uma antiga camelô (que faleceu na fila de espera por atendimento), bem como para proporcionar o funeral de um colega que morrera assassinado a facadas no camelódromo, em função de um assalto ocorrido em 1999.

Quando esse círculo da dádiva é rompido entre colegas, uma categoria moral acusatória, muito comum na sociedade brasileira, aparece: a de “ingrato”. O sentimento da não retribuição é profundamente sentido, porque é vivido em um contexto onde as

relações pessoais entre iguais constituem uma das únicas formas de sustentação das práticas econômicas ante um sistema social de acesso a direitos sociais que lhes vira as costas (como ocorre nos setores populares da sociedade brasileira). A ingratidão, nesse contexto, é apenas um reflexo da importância dos laços como forma de apoio, pragmático e emocional, para o desenvolvimento de uma atividade que, tanto o Estado quanto a sociedade, consideram como, legal e moralmente, inferior.

Reflexão final

Este artigo procurou mostrar que, em cada ponta da cadeia, encontra-se um país emergente no sistema internacional contemporâneo, o qual procura se posicionar estrategicamente no cenário global. Isso implica o alinhamento das políticas nacionais com os interesses dos principais atores internacionais não estatais. Assim, países como o Brasil e a China devem seguir diretrizes padronizadas, impostas de cima para baixo, em um incessante combate a determinadas práticas econômicas não hegemônicas, tais como as que estão envolvidas na cadeia global de mercadorias anteriormente analisada.

A cadeia que uniu o mercado produtor chinês ao consumidor brasileiro, embora possua raízes antigas em ambos os países, foi formada recentemente, tendo o seu boom na abertura econômica chinesa e nos processos migratórios impulsionados por esse fenômeno, o que gera novos fluxos da globalização popular (RIBEIRO, 2010). Ao se deslocarem em direção ao Paraguai, os migrantes uniram a China e o Brasil como em nenhum outro momento da história.

No escopo mercantil analisado, tanto a realidade brasileira quanto a chinesa, ao contrário de um sistema racional de ações burocráticas, apontam para um corpus de ações mercantis

imperfeitas, inacabadas, negociadas e que precisam ser complementadas por laços pessoais. A produção e a comercialização de cópias, a não regulamentação de questões trabalhistas, o não pagamento de impostos e as trocas entre agentes do Estado e do mercado são problemáticas que dizem respeito à realidade de ambos os países – e não é à toa que estão unidos em uma cadeia mercantil – e que pertencem às suas agendas de desenvolvimento, exigindo medidas e posicionamentos diante das demandas da OMC e demais esferas regulamentadoras do mercado hegemônico.

No entanto, apesar de a China e o Brasil possuírem questões sociais e agendas políticas semelhantes no que se refere à fatia da economia movimentada pela globalização popular, esses países, por meio de tradições legais e culturais e trajetórias históricas distintas, interpretam diferentemente práticas semelhantes que ocorrem ao longo da cadeia em questão. Grosso modo, uma ponta da cadeia entende que a regulamentação parcial das condições trabalhistas e tributárias existentes na produção de cópias é (ou foi) parte necessária, estruturante e estratégica de seu desenvolvimento. Outra ponta, ao contrário, classifica essa camada da economia popular como informal, ilegal, ilícita e imoral, interpretando-a como um resquício de seu subdesenvolvimento. Procurei demonstrar esse argumento através de exemplos trazidos de minha etnografia em ambos os contextos.

Quando a China e o Brasil se unem via mercado popular, essas tensões tornam-se latentes, impondo uma série de desafios ao campo acadêmico e, em especial, à antropologia brasileira. A pujança da presença chinesa em nosso cotidiano exigirá a ampliação de um campo de pesquisas sobre aquele país. Nesse exercício, alguns referenciais teóricos passam a ser insuficientes – como as noções ocidentais e dualistas de pirataria e de informalidade –, exigindo repensar categorias, diante de uma realidade que é plural e complexa.

Nessa direção, analisar uma parte da economia da China na perspectiva da informalidade e da pirataria configura-se não apenas um ato reducionista, mas também uma forma de “orientalismo à brasileira”, impondo categorias ocidentais a outra realidade, esvaziando a complexidade histórica e cultural do fenômeno, que não pode ser traduzida por conceitos puramente duais, como o legal e o ilegal, o formal e o informal, o lícito e o ilícito. Na verdade, esses conceitos são suficientes não só para compreender a realidade chinesa, como também a brasileira – conforme as ciências sociais têm discutido nas últimas décadas. Os fluxos mercantis da globalização popular da China ao Brasil não são puramente racionais e impessoais, mas se desenvolvem por caminhos complexos e plurais, que misturam a ordem pragmática e afetiva, a ordem formal e informal.

A análise deste artigo não teve por objetivo desenvolver um pensamento conclusivo sobre os caminhos e as escolhas conceituais no exercício de produzir uma antropologia da China desde o Brasil, por exemplo – o que seria uma tarefa demasiadamente pretensiosa, em face de questões teóricas e empíricas que estão apenas começando. Creio que o caminho seja a busca por lógicas e práticas – locais ou transversais – que sejam particulares à globalização popular, à realidade sul-sul e aos países Brics, proporcionando novas luzes sobre uma parcela da economia mundial que, embora parcialmente regulada, desempenha um papel fundamental para as sociedades.

No escopo mais amplo da disciplina antropológica, os desafios teóricos brasileiros são muitos. O primeiro desafio é compreender profundamente as semelhanças e diferenças de ambos os países, que só agora passam a ter um contato intenso. E esse conhecimento deve produzir uma antropologia *desocidentalizada*, como propõe Rouleau-Berger (2010), a qual requer a convergência, a mistura e o ponto de encontro de saberes e práticas do Brasil e da China, observando as suas particularidades históricas e culturais.

REFERÊNCIAS

- ALFORD, W. *To steal a book is an elegant offense*: intellectual property law in Chinese. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- APPADURAI, A. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, A. (Org.). *The social life of things*. Commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 3–63.
- BELLO, D. The venomous course of southwestern opium: Qing prohibition in Yunnan, Sichuan, and Guizhou in the early nineteenth century. *The Journal of Asian Studies*, v. 62, n. 4, p. 1109–1142, 2003.
- BESTOR, T. How sushi went global. *Foreign Policy*, v. 121, p. 54–63, 2000.
- . Supply-side sushi. *American anthropology*, v. 103, n. 1, p. 76–95, 2001.
- BIAN, Y. Institutional holes and job motilities. In: GOLD, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (Ed.). *Social connections in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 117–136.
- CARVALHO, J. M. *Os bestializados*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.
- DIKOTTER, F. *Things modern*. London: Hurst & Company, 2007.
- DYKE, P. *The Canton trade*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2005.
- FEI, H. T. *Peasant life in China*. London: Routledge Ana Kegan Paul, 1980.
- FORBES, D. K. *Uma visão crítica da geografia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- FOSTER, R. Commodities futures. *Anthropology Today*, v. 21, n. 4, p. 8–12, 2005.
- FREIDBERG, S. *French beans and food scares*: culture and commerce in an anxious age. New York: Oxford University Press, 2004.
- GASCOIGNE, B. *The dynasties of China*. London: Robinson, 2006.
- GEREFFI, G. International trade and industrial upgrading in the apparel commodity chain. *Journal of International Economics*, v. 48, p. 37–70, 1999.
- GOLD, T. After comradeship: personal relations in China since the Cultural Revolution. *The China Quarterly*, v. 104, p. 657–675, 1985.
- GRANOVETTER, M. The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, v. 78, p. 1360–1380, 1973.
- GUTHRIE, D. Information asymmetries and problem of perception. In: Gold, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (Org.). *Social connections in China*. Cambridge: Cambridge University Press: 2002. p. 37–56.
- HARNEY, A. *The China price*. New York: The Penguin Express, 2008.
- HANSER, A. Youth job searchers in urban China. In: GOLD, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (Org.). *Social connections in China*. Cambridge: Cambridge University Press: 2002. p. 137–162.
- HUGHES, A. Global commodity networks, ethnical trade and governmenbility. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 26, n. 4, p. 390–406, 2001.
- HWANG, K. K. Face and favor: the chinese power game. *The American Journal of Sociology*, v. 92, n. 4, p. 944–974, 1987.

- JACOBS, B. A preliminary model of particularistic ties in chinese political alliances: Kan-ch'ing and Kuan -hsi in a rural taiwanese township. *The China Quarterly*, v. 78, p. 237-273, 1979.
- KIPNIS, A. B. *The flow of gifts*. Sanford: Stanford University Press, 1996.
- _____. The language of gifts: managing Guanxi in a north China village. *Modern China*, v. 22, n. 3, p. 285-314, 1996.
- _____. *Producing Guanxi: sentiment, self and subculture in a north China village*. Durham: Duke University Press, 1997.
- KOVARICK, L. *Capitalismo e marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- _____. *Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- LI, Z. *Strangers in the city*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- LOMNITZ, L. A. Informal exchange networks in formal systems: a theoretical model. *American Anthropologist*, v. 90, n. 1, p. 42-55, 1988.
- MACHADO DA SILVA, L. A. *Mercados metropolitanos de trabalho manual e marginalidade*. 1971. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1971.
- MAFRA, P. D. A “pista” e o “camelódromo”: camelôs no Centro do Rio de Janeiro. 1971. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1971.
- MISSE, M. *Crime e violência no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006.
- NEE, V. A theory of market transition: from redistribution to markets in state. *American Sociological Review*, v. 54, n. 5, p. 663-681, 1989.
- _____. Organizational dynamics of market transition: hybrid forms, property rights, and mixed economy in China. *Administrative Science Quarterly*, v. 37, n. 1, p. 1-27, 1992.
- NORONHA, E. G. Informal, ilegal, injusto: percepções do mercado de trabalho no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, p. 111-129, 2003.
- OI, J. Communism and clientelism: rural politics in China. *World Politics*, v. 37, n. 2, p. 238-266, 1985.
- OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- OLIVEN, R. G. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- PESAVENTO, S. *Memória Porto Alegre*. Espaços e Vivências. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1991.
- _____. *O espetáculo da rua*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1992.
- PINHEIRO-MACHADO, R. *La garantía soy yo*. 2005. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- _____. China-Paraguai-Brasil: uma rota para pensar a economia informal. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 117-133, 2008.

- _____. *Made in China*. São Paulo: Hucitec, 2011.
- PIRES, L. Deus ajuda a quem cedo madruga?. In: GROSSI, M.; HEILBORN, M.; MACHADO, L. (Org.). *Antropologia e direitos humanos 4*. Blumenau: Nova Letra, 2006.
- _____. Arreglar não é pedir arrego – etnografias do mercado da venda ambulante em Buenos Aires e Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- QI, Z. Conflicts over human rights between US and China. *Human Rights Quartely*, v. 27, p. 105–124, 2005.
- RABOSSI, F. *Nas ruas de Ciudad del Este*. 2004. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- RIBEIRO, G. L. Other globalizations. Alter-native transnational processes and agents. *Série Antropologia*, Brasília, p. 1–48, 2006.
- _____. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, p. 21–38, 2010.
- ROULLEAU-BERGER, L. *Désoccidentaliser la sociologie*. Paris: L'aube, 2011.
- SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- SCALCO, L. Camelódromo: a repercussão do regime de propriedade intelectual em nível local. In: LEAL, O. et al. (Org.). *Do regime de propriedade intelectual: estudos antropológicos*. Porto Alegre: Tomo editorial, 2010.
- SILVA, M. A. Patrimônio desterritorializado: transmigrantes chineses e suas 'negociações', culturais em Pernambuco. In: REA, 2007, Aracaju. *Anais...* Aracaju, 2007.
- SMART, A. Gifts, Bribes, and Guanxi: a reconsideration of Bourdieu's social capital. *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 3, p. 388–408, 1993.
- SOLINGER, D. *Contesting citizenship in urban China*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1999.
- STARR, J. *Understanding China*. New York: Hill & Wang, 2010.
- WANK, D. The institutional process of market clientelism: Guanxi and private business in a south China city. *The China Quarterly*, v. 147, p. 820–838, 1996.
- _____. Cigarettes and domination in chinese business networks. In: DAVIS, D. (Org.). *The consumer revolution in urban China*. London: University of California Press, 2000. p. 268–286.
- _____. Business-state clientelism in China. In: GOLD, T.; GUTHRIE, D.; WANK, D. (Org.). *Social connections in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 97–116.
- WEBER, M. *The religion of China*. New York: A Free Press Paperback, 1968.
- XIA, Y. *The religion of China*. New York: A Free Press Paperback, 1968.
- _____. Human rights and chinese tradition. In: DUTTON, M. (Org.). *Streetlife China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 23–30.
- YAN, Y. The culture of Guanxi in a north China village. *The China Journal*, v. 35, p. 1–25, 1996.
- ZIEGER, C. *Favored flowers*. Durham: Duke University Press, 2007.