

Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões

ORG. MÓNICA FRANCH, MARISTELA ANDRADE E LARA AMORIM

A coletânea que o/a leitor/a tem em mãos aborda aspectos diversos da pesquisa e da intervenção antropológicas realizadas no País. São onze capítulos, precedidos de uma apresentação e encerrados com uma entrevista, divididos em cinco seções temáticas que abordam questões como a expertise antropológica, as etnografias urbanas, o campo da saúde, o cinema e a imagem, a pesquisa com crianças e o ofício do antropólogo. Em comum, os textos possuem a preocupação de fomentar diálogos entre pesquisa e intervenção, refletindo sobre a ação dos antropólogos dentro e fora da academia, incluindo a esfera pública e o debate travado com as políticas sociais. Pela diversidade de perspectivas e de pontos de vista, pela densidade dos debates e pela atualidade das temáticas propostas, o livro é uma excelente contribuição à antropologia feita no Brasil, vinda de um programa de pós-graduação ainda novo, mas que vem consolidando sua vocação de promover reflexões inovadoras e provocativas nas mais diversas interfaces do trabalho antropológico.

Rozeli Porto (DAN/PPGAS/UFRN)

Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

COORDENADOR:

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

VICE-COORDENADORA:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL:

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP)

Fábio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/ Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

DIRETORIA

PRESIDENTE:

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UF RJ)

VICE-PRESIDENTE:

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

SECRETÁRIO GERAL:

Sergio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

SECRETÁRIA ADJUNTA:

Paula Mendes Lacerda (Uerj)

TESOUREIRA GERAL:

Andrea de Souza Lobo (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA:

Patricia Silva Osorio (UFMT)

DIRETORA:

Carla Costa Teixeira (UnB)

DIRETOR:

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

DIRETOR:

Julio Assis Simões (USP)

DIRETORA:

Patrice Schuch (UFRGS)

Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões

ORG. Mónica Franch, Maristela Andrade e Lara Amorim

Projeto Gráfico Bruno Gomes
Revisão Ana Godoy

A636

Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões /
Mónica Franch, Maristela Andrade, Lara Amorim,
organizadoras.- João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora, 2015.
322p. : il.
ISBN: 978-85-66414-89-09

1. Antropologia. 2. Etnografias urbanas. 3. Saúde e cidadania.
4. Cinema e antropologia. 5. Antropologia - pesquisa com
crianças.

I. Franch, Mónica. II. Andrade, Maristela. III. Amorim, Lara.

CDU: 39

Sumário

- 9** Prefácio
Novos campos para a Antropologia
Jane Felipe Beltrão

- 13** Apresentação
Mónica Franch, Maristela Andrade & Lara Amorim

A expertise do antropólogo

- 23** A Antropologia e o Estado no Brasil:
breves notas acerca de uma relação complexa
Antonio Carlos de Souza Lima

- 41** A Antropologia na berlinda do direito:
uma reflexão sobre a produção de verdade
Alexandra Barbosa da Silva

Etnografias urbanas

- 75** Centros, recantos e fronteiras. Reflexões sobre etnografia urbana
Vanderlan Silva

- 97** Práticas culturais juvenis na metrópole: a etnografia como acesso
às múltiplas experiências do urbano
Alexandre Barbosa Pereira

- 121** Sociabilidades e resistências: etnografando b-boys em João Pessoa
Marco Aurélio Paz Terra

Saúde e cidadania

- 143** Migrações, desenvolvimento e a vida de mulheres jovens em três polos de desenvolvimento em Pernambuco
Russell Parry Scott, Dayse Amâncio dos Santos & Rosângela Silva de Souza

- 175** Novos cenários, velhas questões: aids e cidadania no Brasil
Márcia Longhi, Mónica Franch & Ednalva Neves

Cinema, antropologia e imagem

- 203** Etnoficção, cinema e antropologia
Renato Athias
- 219** Memória e cinema: o super 8 e Jean Rouch na Paraíba
Lara Amorim

Antropologia e pesquisa com crianças

- 251** Infância e agenciamento sobre representações raciais
Liana Lewis
- 271** Alimentando a família através do estudo: Programa Bolsa Família e as crianças no Nordeste do Brasil
Flávia Pires

Entrevista

- 301** Os dilemas do ofício do antropólogo. entrevista com Henyo T. Barretto Filho
Kelly Emanuely de Oliveira & Lara Amorim
- 315** Sobre os autores

Prefácio

Novos campos para a Antropologia

A Antropologia no Brasil nasce implicada com a abertura de frentes de trabalho diferenciadas, as quais são inesgotáveis, enquanto campo de atuação e provocadoras de debates e tensões. Debates em razão da rica “empíria” que traz a lume e tensa porque exige do profissional ferramentas adaptadas ou inteiramente novas para analisar questões candentes.

Os trabalhos em Antropologia, por estas plagas, exigem lastro político, especialmente considerando a pluralidade étnico-racial e as expectativas de desenvolvimento econômico postas em prática pelo Estado Nacional.

No primeiro caso, povos e populações tradicionais são olvidados enquanto protagonistas, mas não abrem mão, nos dias atuais, de reivindicar direitos e tentar interferir na elaboração e implantação de políticas públicas.

No segundo caso, o desenvolvimento econômico atropela as políticas sociais, e os empreendimentos desconsideram as demandas sociais em nome de um “progresso sem ordem”, mas meticulosamente estruturado a partir de um poder que deixa a comunidade antropológica sem meios de enfrentá-lo – em que pese as singulares contribuições da Antropologia para o entendimento da sociedade e ampliação da noção de cidadania liberal vigente no País, que não contempla a diversidade cultural e suas múltiplas identidades e coletivos.

A coletânea, ora apresentada ao público, é fruto de trabalho de longo alcance, que faz emergir as inter-relações estabelecidas no campo do Nordeste do Brasil, cuidadosamente estruturado por um dos programas de pós-graduação que fazem diferença no contexto nordestino, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba – *campi* João Pessoa e Rio Tinto –, de constituição recente.

Os textos elaborados por diferentes profissionais encontram-se em perfeita sintonia e interação, sob a organização de Mônica Franch, Maristela Andrade e Lara Amorim que, com fina sensibilidade, articularam um espectro de temas importantes que caminham da *expertise* e autoridade dos profissionais em Antropologia, passando pelo mundo urbano e suas múltiplas facetas que requerem compreensão, especialmente em relação aos jovens, cuidando de apresentar a infância e as possibilidades de uso de políticas públicas para manutenção de núcleos domésticos, produzindo interseções com a saúde que se apropria de gêneros e doenças estigmatizantes para discutir cidadania em cenários renovados.

Com olhos de lince, as organizadoras procuram, ainda, apresentar as possibilidades das imagens no cinema associado à memória e à ficção, sublinhando a importância da inovação na obtenção de dados empíricos e, sobretudo, do diálogo que se deve manter com os interlocutores que, até pouco tempo, eram considerados “meros informantes”. Os trabalhos com imagem, na coletânea, trazem a público a interação texto/imagem e imagem/texto no fazer antropológico.

Antes que o leitor possa pensar que as organizadoras apresentam tão-somente o cenário do Nordeste e sua promissora produção acadêmica, aponto a interessante articulação feita com três antropólogos estabelecidos fora da região Nordeste, que como os(as) demais autores(as) se mantêm em eterno diálogo com temas pertinentes ao campo antropológico. São eles: Antonio Carlos de Souza Lima, que discute com propriedade acadêmica *Antropologia e Estado no Brasil*; Alexandre Barbosa Pereira, que trabalha as práticas culturais de jovens no mundo urbano; e Henyo Trindade Barreto Filho, que, preocupado com o ofício do antropólogo e dono de diversificada trajetória, concede entrevista à Kelly Oliveira e Lara Amorim, modalidade de comunicação um pouco esquecida dentro do campo da Antropologia, mas muito viva e importante, pois registra o que se pensa naquele momento em face de uma conjuntura específica.

Afora os temas dos trabalhos apresentados na coletânea, chamo atenção para o adequado e atualizado conjunto de referências utilizado pelos autores e autoras que, ao refletir a partir de pesquisadores de respeitável

cabedal, não se deixam seduzir por esquemas alheios ao contexto e mantêm toda atenção voltada à crítica do eurocentrismo e à valorização de interpretações que abandonam as práticas acadêmicas coloniais.

Por todas estas razões, considero o livro pertinente, apresentando de forma eficaz a qualidade da formação e da produção dos antropólogos e antropólogas que atuam no Nordeste, os quais estão em perfeita sintonia com os temas e problemas que nos “perseguem” no campo da Antropologia, razão pela qual a Associação Brasileira de Antropologia chancela o trabalho e se empenha em sua divulgação.

Aproveitem a boa leitura.

Jane Felipe Beltrão
Vice-Presidente
Associação Brasileira de Antropologia
Gestão 2015-2016

Apresentação

Mônica Franch
Maristela Andrade
Lara Amorim

O livro que ora apresentamos constitui o resultado de um esforço coletivo dos docentes que integram o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), que começou com a realização da III Semana de Antropologia, de 18 a 22 de novembro de 2013. O evento ensejou o diálogo com antropólogos convidados provenientes de outras universidades da região e do País, que vieram compor as mesas redondas e realizar a conferência de abertura, a maioria dos quais já vinha realizando parcerias com nossos docentes em pesquisas e publicações conjuntas. Com o intuito de registrar este rico momento da curta trajetória do PPGA, que completa cinco anos de existência neste ano, nasceu a iniciativa de reunir em uma publicação os textos dos palestrantes e conferencista do evento. Mais do que responder apenas a uma intenção memorialista, a disponibilização de tais textos para o público objetiva ampliar o alcance do debate então iniciado, de modo a provocar questões e estimular diálogos com a comunidade antropológica.

Sob o título *Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões*, os capítulos que integram esta publicação espelham áreas diversificadas de interesse de antropólogos e antropólogas na atualidade, revelando algumas das múltiplas possibilidades da nossa disciplina para apreender o mundo em seus fenômenos emergentes. As reflexões aqui propostas não se limitam ao âmbito da pesquisa, mas abrangem também a atuação profissional de antropólogos e antropólogas em diferentes campos e instituições, buscando aprofundar a discussão sobre o que se convencionou chamar de antropologia extramuros. De fato, a interface

entre as atividades que se realizam na academia e fora dela é um dos motes desta publicação, refletindo um debate urgente na antropologia brasileira e também um forte interesse partilhado pelos docentes de nosso Programa.

O livro está dividido em cinco seções, e é composto por onze capítulos e uma entrevista. Abrindo o volume, a seção intitulada “A expertise do antropólogo” reúne dois capítulos que problematizam aspectos voltados ao que podemos chamar de atuação prática do antropólogo. No primeiro deles, intitulado “A antropologia e o Estado no Brasil: breves notas acerca de uma relação complexa”, o antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima (PPGAS/UFRJ) reconstrói de forma singular uma trajetória da antropologia no Brasil, tendo como eixo suas interações com o Estado. Remontando à década de 1970, o autor identifica as primeiras atuações de antropólogos na criação de organizações não governamentais (ONGs), e acompanha a paulatina profissionalização da prática antropológica em instituições governamentais, sobretudo a partir da demanda por consultorias, assessorias, produção de laudos, perícias, relatórios de impacto, entre outros. O texto destaca a contribuição contemporânea da Antropologia a partir da reflexão sobre a política e o Estado pós-constituição de 1988, através da realização de etnografias das práticas instituídas pelos governos e sua ressonância sobre os grupos afetados pelas ações governamentais. Também registra as pesquisas mais recentes de antropólogos sobre os formuladores de políticas e os tomadores de decisão, que abrem caminho para uma atuação mais efetiva na análise das políticas públicas, atualmente liderada por cientistas políticos e sociólogos. O texto é um convite à reflexão e um estímulo para novas pesquisas, elaborado por um autor que possui uma vasta e reconhecida experiência neste campo.

No segundo capítulo, que tem por título “A antropologia na berlinda do direito: uma reflexão sobre a produção da verdade”, Alexandra Barbosa da Silva (PPGA/UFPB) traz uma instigante análise sobre o modo de produção do conhecimento antropológico, a partir de questões colocadas pela elaboração de laudos antropológicos, área de expertise da autora. Tomando como leitmotiv inicial o processo de julgamento do direito

dos índios Mashpee a um território, descrito por James Clifford no livro *Predicaments of Culture*, o texto questiona o tipo de “verdade” (no sentido foucaultiano) que o laudo antropológico é chamado a produzir, os pressupostos que alimentam esse tipo de expectativa, bem como os efeitos e a apropriação desta produção. Deste modo, o capítulo revela algumas das tensões no diálogo entre antropólogos e juristas, e põe em xeque diversas noções subjacentes à demanda por laudos antropológicos.

Já a seção “Etnografias urbanas” traz à baila o tema da apropriação dos espaços públicos das cidades por grupos diversos e seus possíveis efeitos: novas formas de sociabilidade, práticas de lazer e os inevitáveis conflitos acarretados por apropriações às vezes antagônicas. Iniciando o debate, o capítulo “Centros, recantos e fronteiras. Reflexões sobre etnografia urbana”, de autoria de Vanderlan Silva (PPGCS/UFCG), expõe uma análise histórica dos estudos de antropologia urbana, destacando o modo como as experiências da vida na cidade constituíram um desafio para o pensamento e a prática antropológica, com a substituição da clássica visão da alteridade distante pelo exercício de distanciamento do outro próximo. O texto é pontilhado por reflexões metodológicas extraídas de etnografias consagradas e das próprias vivências de pesquisa do autor e de seus colaboradores.

Em seguida, a contribuição de Alexandre Barbosa Pereira (Unifesp) – intitulada “Práticas culturais juvenis na metrópole: a etnografia como acesso às múltiplas experiências do urbano” – situa-se especificamente no campo das etnografias urbanas, elegendo três manifestações que expressam ações juvenis na cidade de São Paulo, e os conflitos gerados por elas: os rolezinhos em shopping centers, a zoeira em escolas e a pixação. Explorando o conceito de “práticas culturais juvenis”, o autor consegue apreender tais ações a partir de seu duplo potencial de contestação e reprodução, convidando-nos a pensar os desafios metodológicos das pesquisas antropológicas em contextos urbanos.

Por fim, o terceiro capítulo desta seção, elaborado por Marco Aurélio Paz Tella (PPGA/UFPB) e intitulado “Sociabilidades e resistências: etnografando b-boys em João Pessoa”, procurou mapear grupos de break

em João Pessoa e Mamanguape, na Paraíba, com o objetivo de investigar dinâmicas, trocas, redes, sociabilidades e conflitos entre eles. A partir de etnografia realizada em um dos grupos (ou crew) de dançarinos b-boys, chamado OCB – Original Culture Break, o autor conclui que as inúmeras formas de resistências exercidas pelo grupo estão diretamente vinculadas às diversas formas de sociabilidades. Na sua prática coletiva, os b-boys ressignificam seu corpo e cabelo como símbolos de manifestação cultural e resistência, bem como compreendem que espaços públicos e equipamentos sociais devem ser negociados e apropriados a partir do interesse coletivo.

Buscando problematizar a saúde pública em sua interface com o exercício da cidadania, a terceira seção do livro – “Saúde e cidadania” – é composta por dois capítulos que discutem questões relacionadas ao impacto de políticas e programas no bem-estar e saúde de populações específicas. No texto “Migrações, desenvolvimento e a vida de mulheres em três polos de desenvolvimento em Pernambuco”, os autores Russell Parry Scott, Dayse Amâncio dos Santos e Rosângela Silva de Souza, vinculados ao PPGA/UFPE, propõem uma comparação entre três contextos de expressivo desenvolvimento econômico no mencionado estado, a partir do olhar de um grupo que tem sido posto à margem dos projetos que animaram a economia desses lugares: as mulheres jovens. Para dar conta de um universo tão diverso, que inclui Porto de Galinhas (turismo), Suape (porto e polo industrial) e Petrolina/Juazeiro (fruticultura irrigada), os pesquisadores lançaram mão de questionários aplicados por colaboradores, recrutados na Estratégia de Saúde da Família. Os dados assim obtidos, complementados com pesquisas aprofundadas in loco, permitiram traçar uma imagem complexa dessas distintas realidades, articulando imagens públicas sobre as jovens, questões relativas à sua sexualidade e às suas estratégias de formação de família, bem como à identificação com seu local de moradia, entre outros aspectos. Sem menosprezar a agência das jovens, os autores chamam atenção para a necessidade de os projetos de desenvolvimento incorporarem uma discussão de gênero mais efetiva, para que possam, de fato, beneficiar as mulheres moradoras nas áreas

supostamente desenvolvidas. Além do interesse empírico, o capítulo em tela atua como um interessante lembrete das possibilidades de abordagens comparativas para a compreensão antropológica de contextos específicos.

Já o capítulo “Novos cenários, velhas questões: aids e cidadania no Brasil”, coautoria de Márcia Longhi, Mônica Franch e Ednalva Neves, do PPGA/UFPB, repensa a trajetória da aids nos últimos 30 anos, mostrando como a história da doença se entrelaça, de forma indelével, com a discussão sobre cidadania no Brasil. Com base em fontes bibliográficas, dados de pesquisas realizadas, notícias de jornais e materiais de circulação nas redes sociais, as autoras defendem que a aids representa um divisor de águas no que diz respeito à construção de conhecimento, à conquista de uma esfera pública e à relação médico-paciente. Embora o texto dê ênfase às conquistas, não se furta a críticas quanto aos impasses existentes na atualidade. A proposta das autoras, situada no entremeio de experiências singulares, mobilizações coletivas, fluxos de opinião e políticas, reivindica o papel da antropologia nos vários níveis que abrangem o universo da saúde e da doença.

Com o título “Cinema, antropologia e imagem”, a quarta seção acolhe contribuições de um campo emergente na nossa disciplina, que envolve a relação entre antropologia e arte, e entre etnografia, imagem e novas mídias. Nessa direção, o capítulo “Etnoficção, cinema indígena e antropologia”, de Renato Athias (PPGA/UFPE), propõe um debate num campo que o autor nomeia de cinema indígena ou etnoficção, tendo como ponto de partida o filme *Procurando o Sono*, média-metragem produzido em 2012 e cuja realização foi compartilhada com um grupo de alunos do Curso de Licenciatura em Educação Indígena da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). O referido filme seria a representação do entendimento dos Baniwa e dos Kuripako sobre o aparecimento da noite no mundo atual. Essas histórias possuem várias versões, e cada um dos grupos tem a sua própria, de modo que não existe uma versão “canônica” desse mito. Assim, cada grupo procurou difundir, contar e narrar sua própria versão, utilizando elementos que fortalecem o clã daquele que narra. Para realizar o filme, os alunos Kuripako e Baniwa que participaram da produção passaram muitas horas reunidos em busca de

uma versão comum, que iria ser representada e, posteriormente, filmada. Estas produções indígenas compartilhadas discutem ideias, visões e entendimentos entre seus participantes, e promovem uma negociação das versões e do entendimento através das imagens. Sob esta perspectiva, o cinema pode introduzir uma nova visão sobre os diferentes aspectos da pesquisa antropológica, sobretudo com relação às possibilidades de registro e ao estudo das performances coletivas.

O capítulo “Memória e cinema: o Super8 e Jean Rouch na Paraíba”, de Lara Amorim (PPGA/UFPB), apresenta o resultado de uma pesquisa que catalogou, digitalizou e difundiu em um website um acervo de cerca de 80 filmes Super8 e 16 mm produzidos na Paraíba nas décadas de 1970 e 1980. Ao discutir as condições de produção audiovisual de baixo custo na Paraíba, a pesquisa descreve os ciclos do documentário paraibano e reflete sobre a criação do Atelier de Cinema Direto na UFPB, em 1979, em parceria com o antropólogo e cineasta francês Jean Rouch. Dentre as questões suscitadas pela pesquisa, estão o debate sociológico na produção das imagens e a polêmica sobre o cinema direto, o uso da bitola Super8 como uma alternativa de “desmistificação” do cinema (tanto no âmbito da produção como da exibição) e a questão da sexualidade (ou da homossexualidade) como uma temática que, inexistente no primeiro ciclo, foi filmada a partir de uma linguagem que não se adequava aos princípios do cinema direto. A autora entende que um acervo de imagens deve ser percebido como um “bem patrimonial” e um “dispositivo de memória coletiva”, no sentido de legitimar uma produção estética local como patrimônio cultural do estado e do País.

Por fim, a quinta seção deste livro – “Antropologia e pesquisa com crianças” – traz duas contribuições de uma área emergente e promissora de investimento acadêmico, problematizando o lugar das crianças na produção de seus mundos de vida em contextos diversos, com foco na escola e no campo das políticas públicas. Assim, o capítulo de Liana Lewis (PPGS/UFPE), intitulado “Infância e agenciamento sobre representações raciais”, investe na percepção de crianças, alunas de uma escola privada de classe média alta do Recife, das relações raciais, a partir da discussão dos estereótipos raciais reproduzidos pela mídia numa telenovela

transmitida na época em que a pesquisa foi realizada. Com esta pesquisa, a autora buscou problematizar as abordagens da psicologia e da sociologia a propósito do período da infância, contestando abordagens etapistas da psicologia do desenvolvimento que enfatizam a imaturidade das crianças, demonstrando, pelo contrário, que elas já se colocam num “campo de batalha da hierarquia racial”.

Com o título sugestivo de “Alimentando a família através do estudo: Programa Bolsa Família e as crianças no Nordeste do Brasil”, a contribuição de Flávia Pires (PPGA/UFPB) situa-se na interface entre antropologia e Estado, ao desenvolver uma etnografia entre famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família do governo federal em um município do semiárido paraibano, tendo como foco as crianças. Segundo a autora, embora o programa não tenha sido planejado com essa intenção, a condicionalidade da escolarização infantil repercutiu numa reconfiguração da infância nessas famílias, em que as crianças passam a desempenhar novos papéis e um notável protagonismo. Consideradas sob o critério intergeracional da filiação, as crianças alvo da pesquisa demonstraram conhecer o Programa ao barganhar para elas frações variáveis do recurso do Bolsa Família em troca da frequência à escola, gerando efeitos que incluem mas também vão além da redução do trabalho infantil.

Fechando o volume, Kelly Emanuely Oliveira (PPGA/UFPB) e Lara Amorim (PPGA/UFPB) entrevistam Henyo Trindade Barretto Filho (IEB) sobre “Os dilemas do ofício do antropólogo”. Detentor de uma trajetória singular, que transita pela academia, pelo Estado e pelas organizações não governamentais, e possuidor de um senso crítico aguçado construído tanto pela reflexão teórica quanto pela prática profissional, Henyo T. Barretto Filho nos leva a refletir sobre as possibilidades e entraves da atuação de antropólogas e antropólogos no Brasil, e assinala os desafios a serem enfrentados em relação à regularização profissional e política da Antropologia no País.

Como se pode ver, os textos aqui recolhidos, embora devotados a objetos distintos, partilham o interesse em problematizar a relação entre pesquisa e ação, e buscam explorar novas fronteiras na construção do conhecimento antropológico.

A expertise do antropólogo

A Antropologia e o Estado no Brasil: breves notas acerca de uma relação complexa

Antonio Carlos de Souza Lima

No Brasil do início dos anos 1970, quando os cursos de pós-graduação em Antropologia Social se instalaram, pensar na relação entre antropologia e Estado, em especial na sua dimensão “em ação” através de políticas públicas, era uma virtualidade *stricto sensu* inconcebível. O quadro mais geral em que esse processo de institucionalização se deu foi o do regime militar totalitário, instaurado com o golpe de Estado de 1964, e que se pode dizer que acaba com a promulgação da Constituição de 1988 e a convocação de eleições diretas em 1989. Diante do regime militar e de seu programa desenvolvimentista, os antropólogos enfrentaram-se com temáticas variadas que, só fortemente refraseadas nos termos de hoje, poder-se-ia dizer que tomavam os planos e as ações de governo para intervenção na vida social como seu objeto precípua.

É certo que estavam na ordem do dia formulações calcadas nas dicotomias litoral/sertão, rural/urbano, arcaico/moderno, e estudos que se ocupavam de mudança social, do colonialismo interno – frentes de expansão, transplante/transferência de instituições, dependência, formas tradicionais de dominação e a implantação de relações de trabalho capitalistas, novos direitos e as relações com o mundo dos direitos – portanto, da política de colonização interna induzida, uma parte fundamental do projeto desenvolvimentista. As ações da administração pública sobre espaços como o Centro-Oeste, a Amazônia e a própria região Nordeste atingiram em cheio os territórios de populações indígenas e camponesas com a violência dos grandes empreendimentos financiados pelo *establishment* desenvolvimentista multilateral, e repercutiram intensamente no exterior. Tais ações somaram-se a

fenômenos semelhantes ocorridos em outros pontos do planeta, que conduziram a movimentos mais amplos de defesa dos direitos humanos (dentre eles o direito à diferença) – em especial de articulação em prol dos direitos dos povos indígenas, de críticas às ações do Banco Mundial, do surgimento de uma antropologia sobre populações deslocadas, e dos estudos de impactos.

O campo antropológico no Brasil, impulsionado pelas pós-graduações na esteira dos grandes projetos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), nos anos 1950, não estava alheio a tais movimentos. Os estudos de fricção interétnica, por um lado, enunciaram a importância da análise da política indigenista a partir de enfoques etnográficos, pontuando a ação local das agências do Estado para atuação junto aos povos indígenas. Por outro lado, estudos voltados à passagem de relações de trabalho marcadas pela compulsão extraeconômica para as de trabalho livre, de formas tradicionais de dominação e sobre o colonialismo interno emergiram outros oriundos de variadas concepções, investimentos intelectuais que se confrontaram e polemizaram um campo temático em franca expansão, marcando fortemente um viés de diálogo. Outros pesquisadores de longa data tratam das políticas migratórias e do nacionalismo no Brasil, dos efeitos da colonização por estrangeiros e da formação de campesinatos étnicos, constituindo-se em importantes vertentes que, abordando as políticas governamentais, não deram ênfase à delimitação de seu tema como uma prática estatal de governo¹.

No contexto urbano, temas como migração, trabalho assalariado, favelas, educação e ações da administração pública para megaintervenções urbanísticas, lado a lado com estudos que mostravam as transformações de formas de sociabilidade até então vigentes nas cidades, num acentuado processo de “crise do Brasil tradicional” – embora não articuladas de maneira direta –, igualmente tresandaram questões que, se não foram

1 Ver Teixeira e Souza Lima (2010) para um panorama geral dessas áreas temáticas, e Seyferth (1982, 1996, 2002, 2007) para o tema da política migratória.

pensadas como políticas públicas ou ações de Estado, não deixaram de ser uma etnografia de sua implementação, de seus resultados, danos e ganhos.

Todavia, em nenhum desses três grandes feixes temáticos – indígena, camponês, urbano – aflorou a ideia de etnografar de maneira sistemática os efeitos sociais das ações da administração pública sobre os segmentos sociais sobre os quais incidiam, ou de tomar a própria administração pública como objeto de investigação.

Há, no entanto, exceções, que enfrentaram o funcionamento da vida política no Brasil sob chaves inovadoras. Uma dessas vias de reflexão a partir do final dos anos 1970 pode ser encontrada nos trabalhos de Roberto DaMatta voltados para a compreensão da cidadania, da construção do Brasil como nação, seus valores, ritos e dramas tanto em eventos públicos, como paradas e desfiles, quanto nos meandros dos encontros cotidianos, com suas regras igualitárias, vividos em seus manejos hierárquicos (DaMatta 1979, 1984, 1985).

Os antropólogos, ao se enfrentarem, naquele momento, com os poderes públicos, o fizeram mais frequentemente a partir de quatro posições: primeira, como cidadãos politizados, denunciando os gestores de políticas e as iniquidades geradas por sua intervenção; segunda, defendendo seu direito à pesquisa, caso em que frequentemente os etnólogos, nas décadas em questão, foram os que se viram mais atingidos e cerceados; terceira, discutindo o “papel do antropólogo”, um tropos retórico que esconde muitos credos e valores profissionais distintos, e criticando segundo o mandato ético-moral de aliança com os grupos sociais com os quais trabalhamos e de defesa ideológica das diferenças socioculturais em face de processos de homogeneização; por fim, a quarta, como tomadores de decisão e gestores de políticas, inseridos seja nos quadros da administração pública, seja em organizações não governamentais (ONGs), posição em que muitas vezes os intelectuais no Brasil pensam estar exercendo (e por vezes até estão) uma posição de aliança com os setores sociais oprimidos que estudam. Em muitos casos seguem uma percepção comum no País de que ser cidadão é estar “representado no Estado” – algo próximo ao que o cientista político e

historiador José Murilo de Carvalho chamou de estadania na Primeira República brasileira (1889-1930) (Carvalho 1987, 1996).

Em especial, no tocante à relação entre antropólogos e povos indígenas, mas não apenas, muitos profissionais formados nas pós-graduações emergentes atuaram criando ONGs destinadas ao exercício de formas de intervenção social embasadas por supostos da Antropologia Social. Alguns mantiveram seu vínculo de docentes com universidades, tanto por receberem salários quanto por recrutarem pessoal formado por estas para os projetos de intervenção social que se mantiveram no que hoje é denominado “Terceiro Setor” no Brasil. Estes profissionais realizavam um trabalho docente de formação e pesquisa nas universidades a que se ligavam, mas mantiveram seu maior investimento na atuação nas ONGs que criaram, ou a que se integraram, onde exerciam a parte mais substancial de seu trabalho de pesquisa. As associações civis de defesa aos índios, e outras ONGs surgidas em torno de 1978-1980 para posicionamentos contra a ditadura, foram exemplos disso. Tinham perfis diferenciados e tomaram rumos muito distintos, tendo sido financiadas por recursos internacionais de igrejas europeias e fundações filantrópicas voltadas para os direitos humanos no Terceiro Mundo.

A produção de conhecimentos e a capacidade de intervenção dessas ONGs configuraram-se como formas privilegiadas de questionamento do regime militar. A ditadura dismantelara estruturas institucionais, quer na universidade, quer em outras agências do poder público voltadas para a produção científica questionadora, muitas vezes espaços acadêmicos onde conhecimento e intervenção estavam associados. Dessa maneira, e em casos pontuais nas próprias universidades, foi possível manter a produção científica de qualidade nas ciências sociais. Mas as consequências da separação entre intervenção e reflexão deixaram marcas. Se em muitas questões as marcas da ditadura foram superadas, elas permanecem na separação muito forte entre conhecimento científico “puro” e “aplicado”, especialmente em setores governamentais dotados de uma burocracia com pouca capacidade técnica, até hoje incompetente no plano socioantropológico, incapaz de produzir dados confiáveis para

o exercício das ações de governo, e em uma universidade destituída de instrumentos e de financiamento para algumas de suas funções básicas.

No período ditatorial, os antropólogos, além de se posicionarem em defesa das minorias, também atuaram como *assessores* em grandes projetos de desenvolvimento rural integrado, viabilizados com recursos externos provenientes do Estado brasileiro e do Banco Mundial, caso do projeto Polonoroeste, desenvolvido na região Centro-Oeste, em larga medida voltado para a abertura de rodovias, ou apenas financiado pelo Estado brasileiro, caso do de um dos maiores empreendimentos de extração mineral à época, o Projeto Grande Carajás, na região dos atuais estados do Pará, do Tocantins e do Maranhão. Este tipo de intervenção profissional – e de ocupação – antropológica firmou-se desde então, afigurando-se como mercado de trabalho e estendendo-se a intervenções, como *assessorias* à construção de grandes obras. A articulação entre jovens antropólogos formados nas pós-graduações, que formavam ONGs para a defesa e ação direta junto aos povos indígenas, seus orientadores, posicionados nas recém-criadas pós-graduações, e os recursos de projetos de desenvolvimento prefiguravam articulações que permanecem até hoje e que ainda não foram estudadas.

No plano internacional, movimentos de defesa das minorias, de populações deslocadas e de preservação do meio ambiente conseguiram impor a necessidade de processos de avaliação de impactos ambientais e sociais desse tipo de grande intervenção. A legislação ambiental brasileira passou a prescrever o chamado licenciamento ambiental para grandes intervenções ambientais e, nesses processos, os antropólogos passaram a ter um papel de mediação de cunho técnico-político que acabou por ser um dos principais mercados para trabalhos de cunho “aplicado”. Grupos ligados a ONGs e/ou a universidades participaram intensamente, desde então, da feitura de relatórios de “impactos sobre o meio ambiente”² e de outros documentos similares, recobertos pelos termos assessoria, consultoria, laudos, perícias etc.

2 Trata-se aqui dos Relatórios de Impacto Ambiental (Rimas).

Há muito a ser pensado no que diz respeito ao trabalho antropológico nesse tipo de situação. Existe algum material escrito, em especial do ponto de vista ético, muitas vezes em livros de cunho mais abrangente, organizados a partir da própria Associação Brasileira de Antropologia. Trata-se de um campo amplo, com muito a ser feito. As intervenções de Estado em que os antropólogos se viram mais ou menos inseridos nas diferentes posições antes referidas, poderiam ser tomadas como objeto de estudo de teses e dissertações. Isso implicaria fatalmente abordar as políticas públicas de modo mais sistemático, deixando-as menos para a ciência política, em especial da subárea que no Brasil se ocupa das políticas públicas, e à sociologia.

Meu objetivo neste texto não é propor esse tipo de investigação. Uma história dos temas e dos problemas da antropologia produzida no Brasil a partir dos anos 1960 vem sendo feita por diferentes pesquisadores em nosso País. Mas muito ainda precisa ser escrito à luz da pesquisa documental densa, e não meramente do memorialismo ou de incursões ensaísticas a textos consagrados. Tampouco quero propor uma antropologia da ciência política e dos saberes aglutinados nas faculdades de administração, embora essa seja uma tarefa urgente.

Para sugerir o rumo da reflexão que quero seguir, uma citação de Eunice Durham, professora titular de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) nos anos de 1980 a 1982, portanto, em meio ao período da ditadura militar instalada pelo golpe de estado de 1964, e uma das “formadoras de formadores”, torna-se instrumental e oportuna para resumir o “estado da arte” da relação entre antropologia e políticas públicas no final da década de 1980:

A antropologia sempre demonstrou especial interesse pelas minorias despossuídas e dominadas [falta a menção “nos quadros de Estados nacionais”- ACSL] de todos os tipos (índios, negros, camponeses, favelados, desviantes e “pobres” em geral) em detrimento do estudo dos grupos ou classes politicamente dominantes e atuantes. Quanto aos temas, sempre revelou uma afinidade particular por aqueles que eram claramente periféricos à grande arena das lutas políticas: dedicou-se muito mais ao estudo da família, da religião, do folclore, da medicina

popular, das festas do que à análise do Estado, dos partidos políticos, dos movimentos sindicais, das relações de classe, do desenvolvimento econômico (Durham 1988:18).

A observação, em termos estatísticos, é rigorosamente correta, sobretudo quando a remetemos ao período em que foi enunciada. Afinal, a proposta de Laura Nader (1972) de estudar “*up*” foi pouco ou nada considerada nos anos 1980, no Brasil e alhures. Pode-se dizer ainda que, também no campo dos diálogos interdisciplinares, até aquele período (e, por vezes, isto é válido ainda hoje), a antropologia social que mencionamos nos rótulos de nossos programas de pós-graduação esqueceu-se da sociologia como interlocutora – especialmente em suas vertentes mais contemporâneas –, e sequer se lembrou da ciência política. Mas este esquecimento seletivo entre as chamadas – no Brasil – ciências sociais é, de certo, recíproco.

Para efeitos deste *paper*, a observação de que a antropologia foi pouco afeita aos temas que ocuparam os centros da luta política parece-me, porém, que deve ser relativizada. Mesmo no período ditatorial o que se pretendia era pensar o impensado pelas demais ciências sociais. E, fora isso, a antropologia social no Brasil também ampliou seu foco com as transformações da década de 1990 e da primeira década do século XXI. Mudanças organizacionais aliadas ao acolhimento de novas temáticas configuraram um novo panorama.

No plano propriamente da “organização social da produção antropológica” proliferaram pelo País, neste período, as pós-graduações, e mais recentemente começaram a ser abertos cursos de graduação em Antropologia. Como consequência, há hoje um ponderável número de jovens antropólogos. Muitos desses se veem como profissionais da intervenção, e nossa formação universitária, graduada e pós-graduada, vem procurando dar respostas aos seus anseios por conhecimentos e organização. Diante desse quadro, João Pacheco de Oliveira (2004) já apontou, em texto de crescente atualidade, conquanto escrito há uma década, o quanto cada dia mais os antropólogos (em especial os estudantes de pós-graduação elaborando suas dissertações e teses doutorais), mesmo

quando não as mencionam, têm acesso aos espaços a partir dos quais constroem seus objetos de pesquisa por meio de sua inserção profissional.

Porém, muito há a ser feito nessa direção. Apesar de numerosas oportunidades de discussão e publicações sobre a “profissionalização da antropologia no Brasil” (isto é, sua prática em espaços extra-universitários), que se reportam ao final da década de 1980, uma formação universitária que reconheça a filiação, no âmbito dos cursos de mestrado e doutorado em antropologia, à dimensão prática do trabalho antropológico ainda está por ser mais bem contemplada. Para os estudos antropológicos sobre fenômenos políticos nas sociedades contemporâneas essa questão é essencial, uma vez que a ocupação profissional é, por vezes, como já mencionei, a via de acesso privilegiada a dados e informações para pesquisas, além de motivação à reflexão. Inserção profissional e reflexão analítica criativa podem se beneficiar mutuamente. Claro está que isto coloca diversos problemas éticos, sobre os quais, no caso brasileiro, a Associação Brasileira de Antropologia tem procurado refletir, disseminando conhecimentos e motivando debates. É importante pensar em que direção tais mudanças seguem para que, ingenuamente, as soluções de outros contextos histórico-sociais não sejam acriticamente importadas e preconizadas.

A essa ausência de lugar nos cursos formativos de antropólogos, junta-se também a inexistência de espaços extra-universitários sólidos de condensação de conhecimentos, de formação e de socialização de experiências voltados para o trabalho dos antropólogos quando atuando em agências da administração pública, ou em outras agências, sejam privadas ou multilaterais. Com o alastramento significativo dos espaços de formação e das oportunidades de trabalho extra-universitário, inclusive em empresas particulares de consultoria, as informações geradas em espaços dessa natureza e os conhecimentos daí advindos poderiam ser uma fonte permanente de reflexão.

Mas é preciso que se diga que tampouco os antropólogos voltados à intervenção reivindicaram ou reivindicam um espaço próprio, ainda que as queixas sejam muitas. Não designam seu exercício profissional como

antropologia aplicada ou da *ação*, para usarmos dois termos reportáveis ao campo antropológico anglo-saxão, e só recentemente vêm procurando se estruturar em grupos para debater sua atuação e pensar em si mesmos também como produtores de conhecimento. Embora se queixem de falta de “espaço”, em geral, muitos ainda preferem pensar sua ação profissional a partir da ideia de militância ético-política, como se fazer relatórios, laudos e participar de debates públicos fosse uma decorrência natural da eleição da antropologia como disciplina de formação e exercício profissional.

No plano da produção de conhecimento, algumas mudanças também têm sido importantes. Se o crescimento da oferta de possibilidades de trabalho de intervenção vêm conduzindo jovens antropólogos a se indagar sobre o fazer político mais amplo em que exercem tais funções, a redemocratização da vida política no Brasil colocou a prática política e as próprias instituições democráticas como um foco de interesse investigativo.

As eleições em si foram tomadas como ponto de partida para o que se chamou de *uma antropologia da política* (por contraposição à antropologia política, campo clássico de nossa disciplina). O funcionamento do Senado e da Câmara dos Deputados, do legislativo, de instituições do Poder Judiciário, o papel dos documentos na vida civil, o funcionamento dos sindicatos, os mundos do direito, de forma mais abrangente, e da segurança pública, a ação de agências de governo em áreas variadas da vida social, como, por exemplo, na área socioambiental, e muitos outros temas, como a cooperação técnica internacional para o desenvolvimento, e estudos variados sobre o que poderíamos resumir como a elaboração e a implementação de políticas sociais de variado escopo são alguns dos temas que vêm sendo abordados. Não se trata mais de apenas abordar o ponto de vista dos afetados por tais ações de governo (os que classicamente são excluídos do poder, como na citação de Durham mencionada anteriormente), mas também de enfrentar descrever a forma como pensam e atuam os formuladores de políticas e tomadores de decisão. Conforma-se, assim, uma antropologia das elites políticas. Neste cenário, o antropólogo se vê em posição inferior em termos de hierarquias de poder.

Uma leitura desses estudos permite perceber como a Antropologia tem uma contribuição singular nesse terreno, já que propicia uma ampliação da gama de significados sociais do fazer político. Tais perspectivas trouxeram, por exemplo, importantes balizas para a reelaboração da noção de cidadania, em seus múltiplos significados, tanto como comunidade moral quanto como figura legal. Muitos desses trabalhos foram feitos ainda sob a perspectiva comparativa, contrapondo-se o Brasil aos Estados Unidos, à França, Argentina, Portugal, ou ao Canadá, dentre outros países, como o fez Luís Roberto Cardoso de Oliveira. Em termos etnográficos, compôs-se um amplo panorama de aspectos do que se convencionou subsumir ao termo Estado.

Podemos agrupar, grosso modo, essa multiplicidade de investimentos segundo duas grandes tendências. A primeira delas busca adensar teoricamente as conquistas de investigações empíricas em campos temáticos específicos, de modo a ultrapassar as “teorias etnográficas” de objetos mais ou menos dados, e produzir um horizonte de generalização que permita reagrupar a dispersão dos temas em feixes de processos remissíveis às dinâmicas de formação de Estado e de construção de coletividades (étnicas, nacionais ou transnacionais etc.). A busca, neste caso, é pela possibilidade de generalizar, de forma a propor hipóteses, seja para sugerir novas investigações, seja para produzir novos patamares de adensamento investigativo. A outra tendência valoriza a dispersão, encerrando os feixes de processos abordados como achados etnográficos em si mesmos, pensados como domínios temáticos em si mesmos, muitas vezes produzindo teorizações em que a etnografia gera comprovações de hipóteses previamente dadas. Em matéria de diálogo teórico, essas tendências, por sua vez, têm se orientado em duas outras direções. A primeira delas procura reificar os chamados “clássicos” da Antropologia nas tradições britânica, francesa, norte-americana e alemã do final do século XIX e inícios do século XX, fazendo algumas concessões à Filosofia. As etnografias que se pautam por esse direcionamento tendem a aplicar uma forma analítica a todo e qualquer problema de pesquisa, como se só dela pudessem (ou deveriam) assomar as construções de novas verdades, ainda que isso seja feito com

princípios tão gerais que se apliquem a qualquer questão formulada, sendo pouco afeitas à interlocução com outros campos disciplinares. A segunda tendência constrói a análise das questões formuladas como matéria para a produção etnográfica em diálogo com teorias e métodos de ciências como a Sociologia, a Ciência Política, a História Social e, por vezes, a Geografia. Isto é tanto mais significativo no caso da análise dos processos de formação do Estado e construção de coletividades – temas mais frequentes dessas disciplinas que da Antropologia, ainda que profundamente arraigados na tradição de estudo do que foi concebido como “alteridade”.

Ao apontar tais facetas, tanto as relativas às mudanças conjunturais no Brasil quanto as que atingem a organização social do fazer antropológico, bem como as tendências teórico-analíticas que também se fazem presentes, sinalizo para a necessária desnaturalização do modo como tais questões vêm sendo tratadas. Muitas vezes supõe-se que um antropólogo que não tenha pesquisado sobre esse temas possa deles falar, por ser jurídica e sociologicamente cidadão do Estado Nacional Brasileiro. É preciso evitar os deslizamentos entre considerar o *Estado como realidade sociológica* (empiricamente observável em instituições, normas, agentes, procedimentos e recursos) e o *Estado como uma categoria de análise* (em termos de relações, processos, estruturas ou funções, a depender da filiação do autor).

Em que nível se está operando, por exemplo, quando se afirma que determinada experiência ou prática política não passa pelo Estado ou com este nada tem a ver? Ou ao contrário, quando se vê estatização em todo processo social? O que se está entendendo por Estado em cada contexto analítico? O que permite que um antropólogo contratado pela administração pública, como já tive a oportunidade de presenciar, enviado a uma reunião científica como representante de um ministério governamental, se diga “contra o Estado” e faça uma intervenção digna de um posicionamento de um militante de movimentos sociais antiestatistas? Não creio que este tipo de situação e muitas outras que poderiam ser citadas sejam redutíveis à má preparação, seja como cientista social, seja como funcionário público.

Nesta breve apresentação quis apenas pontuar alguns aspectos pelos quais julgo oportuno, nesse momento em especial, um adensamento da reflexão sobre o Estado em antropologia no cenário brasileiro. Discutir de modo sistemático e consistente os modos como enfrentamos as *políticas públicas*, ou como prefiro, as ações de governo, partindo dos conceitos de *processos de formação de Estado* e de *construção da nação*, parece-me condição indispensável para se pensar o que, às vezes ingenuamente, vem sendo chamado de “profissionalização” da antropologia. É preciso tomá-los como feixes de processos distintos e que apontam para realidades históricas variáveis e em fluxo permanente, ainda que se saiba do seu entrelaçamento em certos momentos do tempo e em certos territórios.

O *Estado nacional*, como forma política, não deve ser visto, pois, enquanto uma realidade dada e imorredoura, mas tampouco foi abolido pela globalização, ainda que como ideal essa forma seja tantalizante e impositiva, em especial para os Estados neolocacionais. Muitas vezes, toma-se erroneamente essa forma como sinônimo do *Estado de bem-estar (Welfare State)*, esboçado nas primeiras décadas do século XX na Europa e nos Estados Unidos e plenamente em ação no pós-Segunda Guerra Mundial. Nestes cenários, a coletivização das ações de saúde, educação, seguridade social, dentre outras, implicou na produção de populações delas “clientes”, bem como de especialistas, o que nos trás às práticas de intervenção das ciências sociais. As elites políticas de países surgidos do colonialismo europeu imaginaram e propagaram a criação de um Estado de bem-estar que, na maioria das vezes, nunca saiu do plano da retórica, embora este possa ter o poder de engendrar realidades de certo não correspondentes aos processos que deram surgimento aos Estados europeus ou ao norte-americano.

Com isso, deixa-se com frequência de descrever e analisar os dispositivos de estatização em contextos europeus como realidades singulares construídas cotidianamente, para repetir no discurso científico os tropos de uma história (e de uma historicidade) alienígena e europeizante.

É nesse particular que a análise antropológica da política e do Estado no

Brasil pós-Constituição de 1988 constitui um ganho a ser potencializado. É preciso um investimento teórico condizente com os ganhos etnográficos, assim como, quando for o caso, considerar a crescente participação da antropologia em cenários de governo. Se assim produzirmos teorias sobre o funcionamento do Estado no Brasil, será possível investir numa formação ainda mais crítica dos novos antropólogos. Isso de certo lhes possibilitará um exercício profissional em cenários de intervenção que lhes permitirá criticar e redefinir ações governamentais.

Tomando *state formation and nation-building* como processos dinâmicos e inconclusos, nós nos obrigamos a explicitar o que entendemos sobre cada um desses termos a cada investimento analítico que fizermos,, de fato operando etnograficamente e não por meio de prescrições inscritas na lei, ou em cosmologias que internalizamos e nos guiam acriticamente, muitas vezes elevadas ao estatuto de *teorias*. Podemos, assim, teorizar a partir das etnografias, e não etnografar comprovando teorias pré-estabelecidas.

Quero valorizar as dimensões de *processo*, *fluxo*, e *performance*, tanto nas práticas governamentais quanto nas da disciplina antropologia em seu exercício num espaço e num tempo determinados. Penso, assim, que tais dimensões são apreensíveis não apenas pela via das análises dos grandes rituais e eventos, mas também pela de sua atualização cotidiana numa miríade de ações estereotipadas e rotinizadas, em disposições profundamente incorporadas, apreensíveis na análise das condutas, desde os modos de pensar, falar, agir, como também de sentir, expressar emoções e se apresentar na interação cotidiana. Ainda que nem todos estes aspectos sejam passíveis de abordagem num mesmo cenário, parece-me essencial fugir do institucionalismo que também a nós, antropólogos, baliza quando falamos em Estado. É preciso pensar os *processos de formação de Estado* em termos de sua dimensão performativa. Isto significa tomá-los em termos da objetificação e da subjetivação que operam, construindo e desconstruindo realidades no plano da vida diária, adquirindo a dimensão de automatismos incorporados, oriundos ou não de imposições emanadas de um corpo administrativo apoiado em leis e normas.

Se pensarmos com Corrigan e Sayer (1985), Steinmetz (1999) e outros a face cultural e moralizante dos processos de formação de Estado, parece-me que a relação entre Estado e cultura assume outra importância, tanto mais complexa, por exemplo, se lidarmos com o que vem sendo chamado de “políticas culturais”. Nessas políticas os papéis desempenhados por antropólogos e outros cientistas sociais, quer na sua formulação, quer na sua implementação, merecem ser cuidadosamente levados em conta. Na verdade, em todas as políticas que podem ser qualificadas como de *identidade*, envolvendo o reconhecimento de direitos culturalmente diferenciados, o trabalho antropológico precisa ser (re)pensado, sob o risco de abrirmos mão, ao não fazê-lo, de qualquer capacidade crítica e compromisso ético. Ficamos, pois, obrigados a considerar, senão a descrever, processos históricos singulares e realidades específicas, para além dos grandes tipos da macrossociologia, da política comparada, ou mesmo de certas vertentes mais tradicionais da história social.

Seria de todo impossível abordar o conceito de Estado nos limites dessa apresentação, nem revisar adequadamente os processos de formação do Estado nacional no Brasil. Mas, consoante os pontos que procurei destacar, devo dizer que, para entendermos seja o funcionamento da vida político-administrativa no Brasil, seja o papel que nela desempenham os antropólogos na atualidade, é preciso levar em conta tanto o trabalho de exegese e construção teórica quanto o da análise histórico-antropológica densa do papel das elites administrativas. E nelas pode estar incluído o antropólogo.

Afinal, quando mudamos o foco de nosso investimento etnográfico dos efeitos sociais das políticas para sua formulação, logo para a ação das elites político-administrativas, vemos como a categoria “Estado” se torna frequente em sua retórica. É, portanto, fundamental nos separarmos do senso comum administrativo, para não replicarmos em nossas análises suas formulações. Isso é tanto mais importante se considerarmos que supostamente, nos quadros do Brasil presente, a formulação e a execução de numerosas políticas de governo são feitas com a *participação* social dos segmentos que as afetam, e que em muitas delas os antropólogos adquirem

papel de mediadores tecnicamente qualificados. É, pois, fundamental entender o que *tomadores de decisão, gestores governamentais, intelectuais-avaliadores de políticas* e outros dizem quando falam em “O Estado” e o que pensamos que ele seja à luz de nossa disciplina. É partindo desse discernimento que, do meu ponto de vista, os antropólogos devem ser treinados, seja para atuação na universidade, seja nos corpos técnico-burocráticos da administração governamental, em agências do setor público ou não-governamental.

A escolha da análise via estudo das ações da administração pública é apenas uma das possíveis entradas para o estudo dos fenômenos reunidos sob o termo Estado. Ela nos permite ultrapassar a sensação de completude e totalização que a ideia de Estado carrega – imagem totalizante em si mesma matéria para a pesquisa antropológica.

Neste texto, procurei recuperar brevemente linhas gerais da história recente da Antropologia no Brasil para caracterizar como os antropólogos têm lidado com o fenômeno estatal, quer do ponto de vista prático, ético, etnográfico, quer do teórico. Quis mostrar que os antropólogos no Brasil têm lidado de diferentes ângulos com esse fenômeno tão complexo, tanto no plano da intervenção quanto naquele da pesquisa. Penso que este acúmulo deve motivar uma reflexão teórica que reverta para a formação intelectual do profissional da antropologia em espaços universitários e extra-universitários. Julgo que essa experiência, de ação direta e de reflexão, é um dos fatores distintivos de nossa antropologia, que merece ser considerado e aperfeiçoado.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Murilo de. 1978. *Os bestializados*. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1996. *A formação das almas*. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.

CORRIGAN, Philip & SAYER, Derek. 1985. *The great arch*. English State-formation as cultural revolution. London: Basil Blackwell.

DAMATTA, Roberto A. 1979. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1984. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Sala.

_____. 1985. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

DURHAM, Eunice Ribeiro. 1988. A pesquisa antropológica com populações urbanas, problemas e perspectivas. In CARDOSO, Ruth Correa Leite (org.). *A aventura antropológica*. Teorias e pesquisas, pp. 17-37. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

NADER, Laura. 1972. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In HYMES, Dell. (ed.). *Reinventing anthropology*, pp. 284-311. New York: Random House.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2004. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In LANGDON, Esther Jean & GARNELO, Luiza (org.). *Saúde dos povos indígenas*. Reflexões sobre antropologia participativa, pp. 9-32. Rio de Janeiro: Contra Capa; ABA.

SEYFERTH, Giralda. 1982 [1976]. *Nacionalismo e identidade étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura.

_____. 1996. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade*, pp. 41-58. Rio de Janeiro: Fiocruz; Centro Cultural Banco do Brasil.

_____. 2002. Colonização e política imigratória no Brasil Imperial. In SALES, Teresa & SALLES, Maria do Rosário R. (org.). *Políticas migratórias*, pp. 79-110. São Paulo: Sumaré; Fapesp; EdUFSC.

_____. 2007. Imigração, ocupação territorial e cidadania: o Vale do Itajaí e a política de colonização na Primeira República. In CUNHA, Olívia Maria Gomes e GOMES, Flávio dos Santos e (org.). *Quase cidadão*. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil, pp. 79-118. Rio de Janeiro: FGV.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de e CASTRO, João Paulo Macedo. 2008. Política(s) Pública(s). In PINHO, Osmundo & SANSONE, Livio (ed.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*, p. 141-193. Salvador: ABA; EDUFBA.

STEINMETZ, George. 1999. Introduction: culture and the state. In _____. (ed.). *State/Culture. State-formation after the cultural turn*, pp. 1-49. New York: Cornell University Press, 1999.

TEIXEIRA, Carla Costa & SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2010. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?. In DUARTE, Luiz Fernando Dias & MARTINS, Carlos Benedito (coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*, pp. 51-95. São Paulo: Anpocs.

A Antropologia na berlinda do direito: uma reflexão sobre a produção de verdade

Alexandra Barbosa da Silva

INTRODUÇÃO

Meu intento neste trabalho é refletir sobre a Antropologia, ou, mais especificamente, sobre os meandros do processo de produção que lhe é característico. Farei isto a partir de algumas questões que nos são colocadas pelos laudos antropológicos e, através destes, pela relação que nos é necessariamente posta com o mundo do Direito. Pode a Antropologia produzir “verdade”? Qual o conjunto de questões que estão subjacentes a uma expectativa como essa? O que é que de fato a Antropologia produz e como tem produzido? Quais são os efeitos desta produção e de sua apropriação? Estas questões não são instauradas por mim, como se verá, de forma que este é um esforço de contribuição a mais para encará-las. Meu percurso será, em primeiro lugar, discutir os limites da noção de *aculturação*, com sua perspectiva de perda cultural e identitária, para, em seguida, pensar o estatuto de nossa produção em termos de seu poder explicativo.

O estímulo inicial vem de um texto de James Clifford, em seu livro *The Predicament of Culture* (1998). Ali ele relata os percalços de um julgamento sobre o direito dos índios Mashpee a um território, trazendo à luz fatos que apontam a necessidade de certas reflexões. Dois pontos me chamaram particularmente a atenção como possíveis questionamentos. Um se relaciona à produção de conceitos pela Antropologia e ao aspecto dinâmico desta produção. O outro diz respeito às nossas possibilidades de produzir dados que possam ter o caráter de comprovação, em contraste com outras disciplinas, mormente a História. No contexto apresentado

pelo autor, cabe notar, ambas as questões ganhavam ênfase por um fato particular: o de que estávamos sob a avaliação de agentes do mundo do Direito, assim como de seu arcabouço hermenêutico, por um lado, e, por outro, de pessoas de um júri popular, as quais constituíam uma amostra do que podemos admitir chamar de “o senso comum”.

Pois bem, em termos foucaultianos, uma possível definição para os laudos antropológicos seria: uma necessidade de saber, instaurada por um conflito. De fato, o laudo, ou seja, um estudo antropológico, não necessariamente, mas de modo frequente, responde a uma disputa, e, portanto, a um conflito. Ora, a manifestação de conflito é algo que nos remete de imediato a Victor Turner, que tomou o conflito como um foco para análise, elaborando a noção de “drama social”, justamente para tentar dar conta das irrupções públicas de conflito a que ele assistia na África (Turner 2008). A percepção do autor, com a noção de “drama”, é próxima à definição literária e das artes cênicas; nesses termos, não traria em si uma concepção de “desordem” social, mas tratar-se-ia apenas de uma categoria analítica. No entanto, a noção de “crise”, central na sua análise do *drama*, reflete justamente a percepção de uma unidade sociológica (como “a sociedade” ou qualquer grupo social) como um ente harmônico e que se desintegra, necessitando reintegrar-se na sequência. Ao fim e ao cabo, pode-se constatar, acaba sendo este, exatamente, o seu modelo analítico, que não conseguia escapar de todo de uma percepção de ordem e de equilíbrio que imperavam no funcionalismo e no estrutural funcionalismo britânicos, com o que ele dialogava. Assim, sua melhor contribuição se revela na percepção de que há uma pluralidade de entendimentos possíveis sobre um determinado símbolo, dependendo dos sujeitos sociais que com ele se relacionam, o que o fez formular e refletir sobre as noções de polifonia e multivocalidade (de um símbolo) (v. Turner 2005).

Ora, mas a centralidade do conflito para Turner reporta, por sua vez, à percepção de Georg Simmel de que o conflito, na verdade, é algo comum e constitutivo das relações sociais. O dissenso acaba, de fato, como ele disse, por definir ou por confirmar e afirmar grupos distintos, cada um partilhando uma determinada visão (Simmel 1964). Podemos notar que

o consenso em termos absolutos é algo meramente ideal, que está na esfera do dever ser – e não do que é –, constituindo-se, portanto, em um valor. A questão que se coloca, então, é a do consenso como sinônimo de “ordem”, de modo que tudo o que se lhe escapa é automaticamente definido como estado de “desordem”. Sabe-se que uma compreensão do “bem”, do “bom” e do “correto” como ordem – ou seja, esta visão, central para o positivismo, que é moral, filosófica (e, certamente, política) – impera nas ciências sociais desde seu nascedouro. Seria, pois, preciso focar em como tal concepção veio a se cristalizar nas ciências (e não só nas ditas ciências “humanas”) como um imperativo. Mas o fato que considero importante indicar é que, mesmo hoje, relações de poder, conflito e assimetrias sequer são considerados por grande parte dos sociólogos e dos antropólogos em seus estudos. Jogando isto para o lado, o caráter heterogêneo das posições dos sujeitos sociais acaba igualmente sendo descartado, fazendo supor que operamos com unidades sociológicas unívocas e simétricas em nossas análises.

Especificamente no que diz respeito aos laudos antropológicos, estes acabam por ser, em sua origem, bastante marcados e impulsionados por conflitos (a partir de pontos de vista distintos e opostos), de modo que o antropólogo tem necessariamente que enfrentar este tipo de desafio na (e para a) sua produção. Mas, para além disso (e nunca é demais lembrar), suas questões de base (envolvendo identidades sociais e étnicas, ocupação territorial, relações com o ambiente etc.) dizem respeito plenamente à tradição antropológica, e são alimentadoras das reflexões que lhe dão sentido de ser. Parece-me ser esta exatamente a percepção que orientava as preocupações de Clifford naquele citado texto. Não me ocorreria outro motivo para que este fosse parte integrante do seu livro, ora já muito difundido, traduzido para o português com o título *A experiência etnográfica*. Contudo, não deixa de ser curioso que, nesta versão que circula em nossa língua, não conste justamente esse texto do autor sobre o caso dos Mashpee.

Pois bem, estas inquietações que de algum modo foram as de Clifford serão por mim conduzidas aqui aos laudos no contexto brasileiro, mas

perceber-se-á que as questões-chave são as mesmas (“aqui” e “lá”) e suas implicações dizem respeito à Antropologia de um modo geral.

Clifford focava sobre a discussão do conceito de “tribo”, que era acionado e de cuja afirmação no tribunal seria caudatário o direito dos Mashpee sobre a terra que reivindicavam. Daí, o juiz indicou aos jurados que, ao final do julgamento, eles deveriam decidir se os Mashpee tinham conformado, continuamente, ao longo do tempo, uma “tribo”. Assim, o foco nodal sobre o pleito dos Mashpee, nos revela o autor, recaiu sobre a identidade desse grupo como um grupo indígena; estava em jogo o questionamento sobre se os Mashpee eram realmente indígenas. No passar do tempo, adotando crenças cristãs, negociando com não índios, casando-se com pessoas de fora do grupo, que chegavam à localidade, tornando-se homens de negócios, enfim, se apesar de tudo isso eles eram (e sempre tinham sido) indígenas. O veredito final foi negativo para o grupo.

É em razão deste caso que irei aqui me ater à análise da noção de “aculturação”, entendida como perda cultural (e identitária, por consequência). Isto porque também no Brasil essa ideia de perda permeia e alimenta o chamado “senso comum” e tem sido uma constante nesta visão leiga para “separar o joio do trigo” quando se pretende definir se um indivíduo é “realmente” indígena, quilombola etc. Outrossim, em trabalhos para realização de laudos concernentes a indígenas, especificamente, a partir de conversas com um promotor de justiça, com delegados de polícia e com policiais federais, pude constatar que essa ideia é acionada por grande parte dos agentes do Direito no País, em seus locais capilares de atuação. Mas temos visto que a ideia de perda ou de falseamento da identidade é também extremamente recorrente e de modo difuso no País em relação a quilombolas e outros grupos chamados de tradicionais¹. No caso dos povos indígenas, a adoção dessa ideia pelos

1 É de ressaltar que uma parte da mídia no País tem desferido acusações fortíssimas aos antropólogos e a estes grupos sociais e étnicos, justamente a partir desta tese. A revista *Veja*, de grande circulação, tem tido destaque absoluto nesses termos, gerando respostas de antropólogos e da própria Associação Brasileira de Antropologia. E a pro-

agentes do Direito se dá, ademais, com o auxílio (e base) de um dispositivo legal. Na aplicação da lei em termos penais a indivíduos indígenas, eles se atêm maciçamente ao que é comumente conhecido como o “Estatuto do Índio” (i.e., a “Lei 6001/1973”), pautado não menos do que na ideia de gradação de perda cultural – e com um conseqüente (suposto) processo de integração e de assimilação nacionais. Precisamente, temos o seguinte:

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura (Brasil 1973, grifos meus).

Assim, vê-se que um termo chave é “conservar”. A gradação depende do *quantum* de conservação de algo tido como específico, *sui generis*, único, ou seja, “sua vida nativa”. De início, há a dificuldade para se definir o que seria esta “vida nativa”, claramente relacionada a um passado pré-colombiano, imaginado como sendo caracterizado por ausência de relações para fora do grupo. Em seguida, pelo que pude constatar, na prática, à consideração de “integrado” decorre a abolição de uma especificidade étnica e cultural, com o indivíduo vindo a ser enquadrado juridicamente como qualquer não indígena. Neste quadro, colocam-se duas possibilidades. Uma quando o próprio agente do Direito se arroga a tarefa de definir em que lugar da escala da aculturação encontrar-se-ia

pósito, gostaria de alertar sobre os riscos de que através da noção de “tradicional” se reifique uma noção de imemorialidade e de passado, que não cabe absolutamente na consideração analítica e experiencial desses grupos. Para um aprofundamento desta crítica, ver Mura e Barbosa da Silva (2012).

um indígena envolvido em um processo². A outra quando é acionado o antropólogo, como o *experta* a quem caberia dar esse, digamos, diagnóstico.

Este último papel foi o que justamente me coube, como antropóloga perita. Em um caso envolvendo indígenas num embate com não indígenas, em que estes últimos foram mortos pelos primeiros, o cerne das questões que me foram postas pela promotoria de justiça foi o de definir o grau de imputabilidade que seria definido para os indígenas-réus, a partir do seu grau de integração. Obviamente que meu trabalho no laudo correspondente foi o de desconstruir os pressupostos equivocados desta percepção de base, a partir das teorias que a contradizem, hoje imperantes na Antropologia. Embora realizar a discussão do caso deste laudo seja interessante, este não é meu intento aqui. Dedicar-me-ei, então, a considerar, de início, como a partir da necessidade de analisar o fenômeno das trocas culturais entre grupos distintos, a ideia de aculturação foi manejada na Antropologia. Em seguida, buscarei chamar a atenção para alguns efeitos do processo de produção científica, envolvendo certamente a Antropologia, atentando para um possível exercício de poder, proveniente do saber. Por fim, a partir da natureza epistemológica da mesma Antropologia, me deterei sobre as suas condições de produzir conhecimento e explicações.

Antes deste proceder, porém, importa fazer uma breve recuperação do caso apresentado por Clifford. Assim sendo, ao final do julgamento em foco, ocorrido em meados dos anos 1970, não obstante colocar em evidência que os Mashpee constituíam um grupo que sempre ocupara o território reivindicado, Clifford informou, no entanto, que eles saíram derrotados em seu pleito, por não terem sido considerados uma tribo com continuidade

2 Há problemas para saber precisamente quantos são os indígenas presos no país, e mais ainda sobre o modo como foram ou são conduzidos os seus processos judiciais. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) é o que tem mais se dedicado a denunciar prisões de indígenas, mas caso existam esses dados precisos, estes não são de acesso público. Minha hipótese é que há uma desconsideração da condição étnica destas pessoas e consequentemente da possibilidade de uma análise mais apurada sobre os fatos que as conduziram à prisão. Ao fim, podem sequer terem sido tomadas a priori como “integradas” pelos agentes policiais, mas simplesmente como “delinquentes”, “criminosas” etc. Por si, este é um fato que demanda atenção, constituindo-se em questão sociológica.

no tempo. Em meio aos questionamentos de se tratar ou não de uma tribo, na condição de quem se dedicou a definir justamente este conceito, Elman Service teve sua autoridade de antropólogo trazida à discussão, perante outro antropólogo (Jack Campisi), que atuava na parte da defesa do grupo. Assim, tendo-se em vista os esclarecimentos que Campisi trazia sobre a organização e o histórico dos Mashpee, não estaria este grupo mais para um *bando*, do que para uma *tribo*, utilizando-se os termos de Service.

Entrando no mérito da questão (algo que Clifford não fez no seu texto), a definição deste último autor seguia a trilha da corrente analítica considerada na Antropologia como “neoevolucionismo”. Uma de suas premissas era a existência de estágios de organização social dos grupos humanos, que iriam, como posto justamente por Service, do *bando*, passando pela *tribo*, a *chefatura*, e chegando ao *estado*. O que se percebe claramente é o quanto uma definição tipológica, rígida e de viés evolucionista de conceitos não conduz senão a uma dificuldade de dar conta de situações que empiricamente se revelam extremamente complexas – e a isto tornarei mais adiante.

Ao longo da disputa, os registros escritos levantados pelos historiadores contratados pela parte contrária aos Mashpee retraçavam uma linearidade no tempo e uma coerência argumentativa que claramente mostravam-se mais próximas à construção que os próprios não indígenas presentes (jurados e juiz) se faziam dos fatos históricos e de uma produção de verdade – no caso, sobre a ocupação territorial dos Mashpe – do que aqueles dados e argumentos apresentados pelos próprios indígenas e pelo antropólogo.

Para além dessa discussão de primeiro plano, Clifford apresentava em minúcias todo o cenário, o ritual seguido, a ordem das pessoas a testemunharem, e principalmente o tipo de retórica e o modo como ele era acionado (ritual por excelência das Cortes americanas), deixando-nos perceber que tiveram um efeito decisivo para o julgamento do objeto em questão. A retórica que buscou pôr em relevo as aparentes contradições, incongruências foi a que prevaleceu, sendo os elementos pinçados pelos advogados um aspecto chave na decisão final.

À parte os aspectos que nos falam mais do modo como os americanos

tomam suas decisões públicas e da centralidade adquirida pelos rituais de julgamento para isto, resta, como já indicado, a discussão sobre a produção de conhecimento pela Antropologia e a sua validade como meio de provar uma tese, um fato ou um argumento, que sejam.

Com isto em mente, passemos à reflexão proposta.

A VISÃO DO ISOLAMENTO (E DA PUREZA) CULTURAL VERSUS AS VISÕES DE INTERAÇÃO E DE INTERCONEXÕES: A NOÇÃO DE ACULTURAÇÃO NA ANTROPOLOGIA E SEUS LIMITES

Ao invés de partir de uma resenha sobre a enorme quantidade de trabalhos e de autores que tomaram a aculturação como tema (o que tanto não é o objetivo quanto tomaria muito espaço), reproduzo algumas colocações de Nathan Wachtel como ilustrativas da problemática suscitada. Em um texto que tinha como título “A aculturação”, ele discorre sobre o que definiu como “os fenômenos de aculturação”. Para maior precisão de seu argumento, vale a pena reproduzir um trecho do próprio autor:

Os fenômenos de aculturação, considerados tanto em seu processo quanto em seus resultados, repartem-se em dois pólos: o primeiro pode ser designado pelo termo *integração*, o segundo por *assimilação*.

No processo de integração, os elementos estranhos são incorporados ao sistema indígena, que os submete a seus próprios esquemas e categorias; e mesmo se provocam mudanças no conjunto da sociedade, essa reorganização adquire sentido no interior dos modelos e valores autóctones. [...].

No outro pólo, o processo de assimilação realiza o fenômeno inverso: a adoção de elementos europeus se acompanha da eliminação das tradições indígenas, submentendo-se aos modelos e aos valores da sociedade dominante; ao final dessa evolução, a identidade étnica se dissolve nas variantes da cultura ocidental.

Entre os dois pólos da integração e da assimilação situa-se um certo número de tipos intermediários (Wachtel 1976:118)³.

3 Na verdade, a tese de Wachtel era que a aculturação não era um caminho de mão única, mas que a cultura indígena agregaria características aos elementos europeus, sem perder sua propriedade original.

É notável, de imediato, o quanto este modelo analítico se assemelha àquele estabelecido por Redfield, expresso através de sua noção de “*continuum* folk-urbano”. Um dos formuladores do chamado “*memorandum*” sobre a aculturação (de 1936), a Redfield, com aquela noção nitidamente pretendia indicar um processo de gradação (e de passagem, portanto) entre estágios que definiriam uma identidade de indígena, seguido pela de camponês e, por fim, pela de cidadão (Redfield 1949, 1953, 1960). Isto, na busca por explicar as trocas culturais entre pretensos grupos, que são definidos, como se pode ver, de modo estático, como blocos homogêneos e autocontidos, e pensados como isolados. Nas Américas, o ponto de partida foi tomar um momento zero do tempo (isto é, pré-Colombo), a funcionar como um ponto de origem, a partir do qual os grupos isolados nativos iriam progressivamente entrando em contato com outras unidades sociológicas de igual natureza, quer dizer, grupos homogêneos, provenientes do continente europeu, produzindo-se, pois, a alteração das conformações sociais e das identidades nativas.

A par desta visão e de procedimentos analíticos e de suas correlatas propostas teóricas, caminhava a construção de tipologias, que imperaram nas Ciências Sociais e cuja fragilidade empírica buscava-se contornar com a definição justamente de supostos polos (estes definidos, por sua vez, com base em critérios a partir do que os próprios autores tomavam como sendo mais ou menos “puro”), com o encaixamento, entre estes, daquilo que era visto como suas variações. Assim, em suma, a extrema complexidade de situações muito diversas, provenientes de interações e de relações particulares, eram fragmentadas e alocadas em compartimentos (os “tipos”), que se constituiriam, então, como que em amostras, prontas, pois, para o escrutínio analítico, a comparação, a medição etc., procedimentos bem ao gosto de uma visão positivista de ciência, com base no modelo das ciências naturais. Não se pode deixar de notar também um viés ainda um tanto evolucionista (mesmo que muitas vezes pudesse ser involuntário) nesses autores.

Contudo, contemporâneo a Redfield (que produziu entre os anos

1930 e 1950, principalmente), Gluckman propôs outro modelo analítico, fundamentado em grande medida nas noções de “campo social” e de “situação social”, sustentando que não era possível pensar os Zulu na África colonial a não ser tomando-os nas suas relações com os brancos, recortando situações em que zulus e ingleses interagem, em um único campo. Nisto, ele não considerava os brancos e os Zulu como totalidades internamente homogêneas, mas destacava a diversidade de posições e de papéis existentes em cada grupo, fornecendo os sentidos e as percepções decorrentes disto para cada sujeito (Gluckman 1987).

Já no fim da década de 1960, Barth veio a publicar o texto que se tornou um marco nos estudos das relações interétnicas, como introdução à coletânea *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. Ali, ele desconstruía o pressuposto do isolamento (geográfico e sociocultural) como elemento constituidor das identidades. Ao contrário, ele enfatizava a necessidade de interação para que especificidades e distinções pudessem vir a fazer sentido e serem construídas e remarcadas, sendo, portanto, nodal a construção e a manutenção de fronteiras (também geográficas, mas fundamentalmente sociais). Assim, dizia o autor, os grupos podem perfeitamente variar em seus conteúdos ao longo do tempo, mas ele, não obstante, se manteria existindo como grupo com suas especificidades. Outro ponto importantíssimo foi a distinção entre cultura e organização social, que ele já ali delineava, ao propor que o conceito de grupo étnico é um “tipo organizacional” quando é utilizado pelas pessoas e grupos para qualificarem-se a si mesmos, distinguindo-se de outras unidades sociais de igual natureza. Esta dinâmica ocorre, argumentava ele, num processo de incorporação e de exclusão, por meio de uma seleção dos elementos (da cultura) feita pelo próprio grupo, que assim definia aqueles elementos (como vestir, habitar, a língua, etc.) considerados relevantes. A qualificação do grupo por outrem também era, destacava o autor, um fator constituinte do delineamento da identidade desse grupo, mas ficava claro que apenas o próprio grupo seria o agente de definição de sua identidade, reconhecendo aqueles que aceita como seus integrantes ou não.

Permita-se aqui uma importante digressão explanatória sobre a

diferença entre cultura e organização social proposta pelo autor. Tal reflexão veio a ser bem desenvolvida em trabalhos seus mais recentes. Em um texto de 2005, Barth remarca as diferenças existentes entre as propriedades, por um lado, da cultura e, por outro, da organização social. Utilizando a metáfora de uma correnteza, o autor descreve o fenômeno cultural como um fluxo, cujo conteúdo tenderia a se difundir livremente entre todos os indivíduos que com ele entrassem em contato. A organização social, ao contrário, produz diferenças, impondo barreiras e fronteiras, canalizando este fluxo cultural e permitindo que modelos culturais específicos sejam gerados e contrastados com outros. Tal modelamento ocorre de modo contínuo, através das interações cotidianas entre indivíduos, sendo que, das suas interpretações dos atos e de suas interações decorre a experiência individual, cujo “precipitado” (“no sentido químico da palavra”), constituiria o estoque cultural de cada sujeito (Barth 1987, 1993 e 2000). A rigor, argumenta o autor (2005), cada indivíduo possui uma cultura singular, sendo os modelos mais abrangentes, portanto, sínteses baseadas em compromissos intersubjetivos.

Torno então a Wachtel. Dada sua proposta, não parece ser um acaso o fato de ele, nesse texto seu editado no Brasil em 1976, citar Service (o mesmo que foi acionado no tribunal no caso dos Mashpee), bem como a classificação proposta por este de diferentes agrupamentos sociogeográficos, que apresentariam diferentes formas de aculturação. Como se pode depreender, Service se tornou uma referência, obtendo repercussão, e isto veio a ter reverberações significativas para o intento dos Mashpee. Mas sobre esta questão me aterei ao item a seguir. O ponto focal, por ora, é a ideia de perda total da cultura, ou seja, “a eliminação das tradições indígenas”, como pensou Wachtel, através da noção de “assimilação”.

Se não fosse suficiente a proposta de Barth (ilustrada e desenvolvida em vários estudos etnográficos seus) para colocar por terra esta visão, o que Wolf (1982) veio a sustentar certamente realiza esta tarefa. A rigor, é fato que, em meados dos anos 1950, este autor procedeu exatamente à construção de tipologias – como no seu já clássico *Os tipos de*

campesinato latinoamericano. Mas ocorre que no início dos anos 1980 ele veio a adotar uma visão radicalmente distinta, apresentada como introdução à sua obra *A Europa e os povos sem história*. Ali, centrado na percepção de que tudo o que vivemos e observamos no mundo social são interconexões, ele apresenta uma série de exemplos empíricos de situações que revelam as interações entre indivíduos e grupos nada homogêneos em si, ao longo de vários séculos e em várias partes do globo terrestre, refutando a imagem, em suas palavras, do mundo como um grande salão de sinuca global, em que cada bola, rígida, representaria uma nação, a se chocar umas com as outras. Apresentava, assim, uma abordagem de dinâmicas sociais em que a história, fundamental para a análise, era vista em seu decurso processual. Diversos grupos nativos, ao longo do vastíssimo território que veio a ser os Estados Unidos e o Canadá, são por ele analisados nas relações estabelecidas com grupos de “ingleses”, “holandeses” e “franceses”, depois dos “russos” (categorias nacionais estas que no século XVI não faziam o menor sentido), ao mesmo tempo em que as alianças e embates daí resultantes tinham por ele considerados seus efeitos nas interações e relações estabelecidas entre os diversos grupos nativos. Estes, por sua vez, iam, exatamente no curso deste processo, se construindo e reconstruindo como grupos, fundindo-se e/ou cindindo-se, podendo, em meio a esta dinâmica, mudar de nome, por criação ou por adoção daqueles de outros grupos.

Pois bem, para a Antropologia é um truísmo dizer que os grupos humanos mudam ao longo do tempo. Mas a visão de como essa mudança ocorre é totalmente distinta conforme se adote uma ou outra das vertentes teórico-metodológicas aqui em questão. O fulcro dessa discussão é o equívoco de se ter como ponto de partida a reificação do grupo étnico como uma unidade social homogênea. É comum das relações sociais produzir faccionalismos, a partir de posicionamentos e de interesses diferencialmente compartilhados. No cotidiano, em geral são as adscrições a esses interesses que geram fidelidades muito mais efetivas do que aquelas que permeariam um grupo mais amplo, como é o “grupo étnico”. Nesse sentido, a proposição de Weber (1983 [1922]) de um grupo

subjetivamente imaginado é uma chave para se perceber que a coesão que produziria algo como o grupo étnico⁴ só se realiza em certos momentos, dependendo de contextos. O exemplo da agregação que Evans-Pritchard (1978) nos trouxe sobre os Nuer é uma ilustração empírica perfeita desta dinâmica; afinal, um indivíduo só se via como um Nuer quando tinha que enfrentar um Dinka numa guerra.

No Brasil, contexto mais relevante aqui, tivemos autores como Eduardo Galvão, Egon Schaden, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira (como nomes mais destacados) que, num lapso que vai dos anos 1950 aos 1970, analisaram os grupos indígenas por eles pesquisados a partir da ideia da aculturação. É importante notar que os estudos foram produzidos nos anos 1950 mas é nos anos 1970 que eles vêm a ter uma mais ampla divulgação, ao serem publicados. Especificamente Cardoso de Oliveira produziu *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena* (1976 [1960]) e posteriormente *Urbanização e tribalismo: a integração dos Terena numa sociedade de classe* (1968), a partir de indígenas Terena que viviam em áreas urbana no Mato Grosso do Sul. Ele sustentou que teria havido uma “integração sem assimilação”, uma vez que o grupo mantinha a identidade⁵. Mas a contribuição mais lembrada destes seus estudos é certamente o conceito de “fricção interétnica”, focado sobre o fato do contato interétnico e a manutenção da identidade.

Pois bem, embora possa ser muito interessante e pertinente, não me deterei em analisar como o dito anteriormente foi relevante para a formulação e o estabelecimento da Lei nº 6001/73 no Brasil. Deste modo, pelo que se pode ver até o momento, podemos já fazer algumas constatações sobre a produção de conceitos pela Antropologia – mas também pelas outras áreas de conhecimento. De resto, elas não são nada novas, se se pensasse

4 Ou a “nação”, como a examinou Anderson (2008), a partir da ideia de uma “comunidade imaginada”.

5 A título de informação, considere a presença de indígenas Kaiowa igualmente no estado de Mato Grosso do Sul, não só em núcleos urbanos, mas também em aldeias e em fazendas, observando a construção de suas redes de relações e constatando a grande relevância dos laços de parentesco e da socialização plenamente mantida dentro das parentelas e das respectivas comunidades políticas (vide Barbosa da Silva 2009).

em termos de uma Antropologia das ciências. A primeira é a necessidade e a importância de considerar o tempo e suas dinâmicas para melhor produzir entendimento nas ciências, não exatamente por um efeito de acumulação, mas principalmente por um contínuo aprimoramento. O exemplo de Wolf expressa bem isto. Outra constatação é que não necessariamente há um processo de suplantação em termos temporais, em que uma visão é deslocada por outra; elas podem, como vimos, ser desenvolvidas em tempos muito próximos, em lugares diversos, mas também, por vezes, no mesmo lugar. A grande questão, assim, é saber como e por que algumas ganham mais visibilidade e se consolidam (passando ao ou retroalimentando o senso comum), em detrimento das outras.

Já numa terceira constatação poder-se-ia perfeitamente argumentar que, das duas perspectivas analíticas aqui apresentadas, uma é tão válida quanto a outra, visto que ambas são propostas científicas – ou seja, seguem uma epistemologia, com métodos, técnicas, critérios etc. – e que, ademais, se desenvolvem dentro da mesma área ou disciplina. E, de fato, foi este o argumento usado no tribunal pela parte contrária aos Mashpee, como dito. Ora, não se trata de que sejamos uma disciplina instável, desmentindo algo que já afirmamos anteriormente, o que nos faria cair em desconfiança, sendo então desqualificada a nossa autoridade para falar. (E resta lembrar que este argumento é certamente parte de um conjunto de estratégias próprias ao mundo do Direito nos tribunais, isto é, buscar desqualificar quem testemunha ou depõe e assim descartá-la). Ocorre é que nada é mais equivocado do que propor que um grupo possa sofrer uma *assimilação* pelo simples fato de estar em contato com outro. É possível afirmar isto por vários motivos. Um deles por tudo o que já foi apresentado aqui, mas também porque a suposição de um ponto zero de tempo em que se teria um total isolamento é, em termos empíricos, extremamente frágil. Ele parte também, geralmente, do esquecimento de que o contato interétnico não implica apenas aquele que se dá entre grupos nativos abordados por grupos dominadores em processos coloniais; é, antes, uma situação que diz respeito também a estes próprios grupos nativos (ou autóctones), em todo o globo terrestre: nas “Américas”, na “África”, na

“Europa” etc., de modo que o isolamento é uma condição extremamente rara (e ao longo do tempo, sempre cada vez mais rara).

Mas existe outro aspecto ainda a ser levado em conta. Quando, por motivos de dominação colonial, impõem-se políticas restritivas ou impeditivas para a manifestação de uma identidade étnica, há que se considerar que os efeitos daí resultantes podem variar enormemente conforme fatores variados. O exemplo da região Nordeste brasileira, com a legislação de Pombal impedindo de se guardar a língua, estimulando o casamento de não indígenas com indígenas e levando os primeiros a viverem nos antigos aldeamentos jesuíticos acarretou, ao longo de dois séculos, a invisibilidade de manifestação de uma identidade indígena. Guardadas as diferenças, essas condições são muito similares àquelas que foram postas aos Mashpee, conforme nos ilustra Clifford. Em seu texto de 1969, Barth já observara que só é possível a manutenção de uma identidade quando e enquanto as condições o permitam. Mas aí, é de nos perguntarmos, como já feito em outro trabalho (Mura & Barbosa da Silva 2012): será que neste percurso toda e qualquer forma de continuidade identitária também foi inviabilizada?

Ao tomar em consideração um exemplo empírico, o dos Tabajara do Litoral Sul da Paraíba, foi possível sustentar que não é assim que as coisas necessariamente se passam. Com efeito, no início do século XVII, em duas sesmarias na região se formaram os aldeamentos indígenas da Jacoca e Aratagui, administrados por ordens religiosas, cuja população era prevalentemente constituída por índios rotulados de Tabajara. Já na segunda metade do século XIX, essas terras foram repartidas e distribuídas de modo privado. Alguns de seus habitantes – reconhecidos como indígenas pelo agente do Estado que repartiu as terras – receberam eles próprios algumas dessas parcelas (v. Mura et al. 2010). Apenas nos anos 1950 alguns dos descendentes daqueles que viviam na antiga Jacoca passaram a ser expropriados de suas terras, havendo uma dispersão das famílias para diversos locais, incluindo a periferia da capital, a cidade de João Pessoa. Há apenas oito anos alguns membros destas famílias passaram a promover uma reaproximação dos parentes, reivindicando

então publicamente já a identidade indígena de Tabajara. O que se pode constatar é que, mesmo nestas condições extremas de dispersão e de não manifestação de uma identidade coletiva em termos étnicos, as famílias se mantiveram depositárias de memórias, de conhecimentos e de saber-fazer práticos, e que as seis décadas que se passaram desde a expropriação não foram tempo suficiente para apagá-los. Nesses termos, vê-se que justamente este fato contribuiu para uma posterior inversão da diáspora familiar, permitindo a reconstituição de uma comunidade, desta vez enquanto comunidade etnicamente diferenciada (v. Mura & Barbosa da Silva 2012).

Mantendo isto em mente, uma vez que uma concepção de gradação de perda cultural e identitária só pode se colocar a partir da suposição de um ponto zero e de um isolamento, vê-se que as duas perspectivas teóricas aqui reportadas e em questão não podem ser tidas como igualmente explicativas. A circulação e a contínua construção dos materiais culturais (conceitos, objetos, técnicas, ideias, valores etc.) é um fenômeno associado à construção de identidades, mas esta não é redutível apenas a essa dinâmica cultural – como vimos aqui por intermédio de Barth.

Se, porventura, pareceu um ganho instrumental, a noção de *aculturação* nos remete, de fato, à figura do cachorro que corre atrás do próprio rabo. Ao invés de tomarmos o contato e as relações interétnicas enquanto tais, buscando analisá-los de modo processual, à medida que ocorrem as interações e os padrões daí resultantes, pensamos um estado (ou seja, um sentido de algo estático), em que entidades sociais podem ser definidas enquanto puras. Depois, de modo lógico, surge-nos (a nós) a necessidade (e o desafio) de ter que misturá-las. Para poder dar conta disso, criam-se, então, novos conceitos e categorias, como o já ultrapassado “miscigenação”, mas também os mais recentes “híbrido” e “mestiço”, fazendo-se, com eles, crer que seja possível identificarmos um estado de purezas originárias (quando não se era “híbrido” ou “mestiço”).

Sendo assim, e em suma, tal concepção da perda (ou da mistura) é mais caudatária de uma suposição no plano teórico, fundamentada numa dicotomização de tempos no trabalho mental do pesquisador

que, em termos empíricos, não se sustenta. Quer dizer, o pesquisador supõe essas duas condições (um tempo zero e o isolamento) como ponto de partida analítico, e, em seguida, as aplica à realidade observada. Ao pressupor que eles existem, esse procedimento instaura (ou pretende instaurar), ele próprio, esse lapso de tempo e essa ausência de contato. Em outras palavras, pretende estabelecer um fato, e depois debruçar-se sobre ele para apor-lhe suas considerações.

Sobre essa questão do tempo, manipulado pelo pesquisador, a análise que faz Fabian sobre os efeitos que certas vertentes analíticas da Antropologia produziram ao criarem o que ele chamou de alocronia vai na direção, conforme entendo, de apontar um exercício de poder. Sua reflexão conduz a se constatar que o pesquisador retirou dos sujeitos pesquisados a condição de serem contemporâneos dele próprio, pesquisador, colocando-os em um outro tempo: o tempo do passado (Fabian 2013). Ontologicamente, portanto, vemos com isso que o sujeito que observa e o que é observado estão em patamares distintos, com poderes distintos: um tem o poder de observar e dizer o que o outro é; para o outro, não existe a recíproca.

É claro que há muito de uma ilusão de onipotência que se outorga a estas vertentes, dado que as coisas concretamente se passam de modo distinto, sendo também o pesquisador observado, e muito do que efetivamente ele consegue conhecer decorre justamente da relação que se estabelece entre essas duas partes – tema este que, de resto, se tornou chave para o pós-modernismo entre nós, antropólogos. Além disso, os diferenciais de poder podem variar muito em cada situação micro de pesquisa de campo, dependendo de muitos fatores. Mas o fato de a Antropologia ter se desenvolvido à medida que se efetivavam as ações coloniais de grupos e de nações da Europa gerou certamente muitas situações em que estas duas instâncias estiveram (e estão) confundidas⁶.

6 Uma análise sobre isso é encontrada em uma vasta bibliografia da Antropologia do Colonialismo. Apenas como um exemplo, cito Asad (1973). Sobre questões de ordem ética relacionadas ao poder dos antropólogos na lida com os grupos em suas pesquisas, indico Barbosa da Silva (2015).

A crítica de Fabian segue mais além. Eu dizia antes que para a Antropologia é um fato os grupos humanos não permanecerem congelados no tempo e, por isso, mudam. Por mais que haja diferenças de perspectivas teóricas e metodológicas internamente à Antropologia, como de resto em todas as áreas de saber, este é um ponto básico, que não se pode negar. Mas, para o senso comum, isto não é assim; a mudança é algo visto como um fato, mas no sentido de uma característica que é, exclusivamente, “nossa”. Assim, a fórmula é: se “o outro” é diferente de “nós”, ele tem que ser realmente diferente, isto é, radicalmente diferente. A origem do exotismo reside justamente aqui. No entanto, é algo para o que a Antropologia tem contribuído, ao apresentar seus “pesquisados” como um outro distante não só no espaço, mas também no tempo. É aqui que reencontramos com Fabian, que fala justamente desta produção de uma distância espaço-temporal. Ora, a descrição daqueles que pretendemos entender (o “nosso” “outro”) de modo absolutamente à parte dos contextos de relações interétnicas nos quais estão imbricados é historicamente um procedimento de autores das correntes funcionalista, estrutural-funcionalista, estruturalista e culturalista da Antropologia, o qual, fora do real, também ele produz o exótico. Como pretender, então, atitude distinta de parte do senso comum e do mundo jurídico?

Vê-se, é preciso ressaltar, que os efeitos da produção em cada campo de saber variam bastante de acordo com os enfoques que são dados ao que estudamos. Aqui, estamos adentrando pelo outro ponto que gostaria de discutir: a relação entre saber e poder como um dos elementos constitutivos das ciências – incluindo a Antropologia, mas não só.

DOIS PARADIGMAS DE CONHECIMENTO (OU SABER E PODER)

É importante chamar a atenção para o poder que é outorgado à ciência (a par com a Filosofia) para definir e explicar o mundo e as coisas que estão nele. À parte a reflexão de Fabian, isto tem sido tema abordado também por Bourdieu e por Foucault. Numa análise específica, Escobar também deu sua

contribuição nesta linha ao sustentar que “subdesenvolvimento” foi uma noção criada pelas potências econômicas tidas como “desenvolvidas”, a partir de uma percepção muito específica do que seria desenvolvimento; posteriormente passaram a operar com essa noção como um fato dado, criando hierarquias entre estados nacionais e alocando-os em supostos estágios de desenvolvimento (v. Escobar 1995). Esta é justamente a dinâmica que Bourdieu (1996 e 2000) define como a de fazer das palavras coisas. Mas uma vez que meu diálogo se dá com o mundo do Direito e os sujeitos que lhe dão vida, os seus agentes, me mantereis mais orientada a um diálogo com proposições postas por Foucault. Em *A verdade e as formas jurídicas* ele explica que pretende fazer “uma história da verdade”. Partindo do princípio de que há vários lugares onde a verdade se forma⁷, ele afirma:

Eis a visão geral do tema que pretendo desenvolver: as formas jurídicas e, por conseguinte, sua evolução no campo do direito penal como lugar de origem de um determinado número de formas de verdade. Tentarei mostrar-lhes como certas formas de verdade podem ser definidas a partir da prática penal. Pois o que chamamos de inquérito (*enquête*) – inquérito como é e foi praticado pelos filósofos do século XV ao século XVIII, e também por cientistas [...] – é uma forma bem característica da verdade em nossas sociedades. (Foucault 2002:12).

Observemos de início que o termo *enquête* (usado no original em francês) pode ter o sentido de “investigação”, “averiguação”, “pesquisa”, ou, ainda, de “inquérito”, que foi justamente o termo escolhido nesta tradução para o português, que cito. Entre estes variados sentidos há diferenças significativas, as quais dependem dos contextos de seu uso. O sentido prevalente para Foucault, constata-se, é o da investigação, mas na forma como ficou sedimentada na área policial (e nos seus termos, “penais”): o “inquérito”. Aqui, esta ressalva é muito relevante, e a ela tornarei logo adiante.

Em complemento, Foucault (2002:27) diz ainda:

7 A este respeito cf. Foucault (2002:11).

Apresentarei alguns esboços desta história [da verdade] a partir das práticas judiciárias de onde nasceram os modelos de verdade que circulam ainda em nossa sociedade, se impõem ainda a ela e valem não somente no domínio da política, no domínio do comportamento cotidiano, mas até na ordem da ciência.

O autor francês percebe as origens do “inquérito” através do texto de Sófocles, que trata da tragédia de Édipo, como algo que sucede, em termos históricos, à “prova” (expressa na *Ilíada*, de Homero), isto é, um desafio lançado por uma das partes envolvidas em uma contenda. A outra parte, recusando-a, dava sinais de que não tinha razão. O intento desta prova, observa Foucault, era não o de se encontrar a verdade, mas de se concluir quem, entre as duas partes, tinha razão. Ambas (as partes) eram suficientes para resolverem entre si, não sendo necessária nenhuma pessoa/parte a mais, a não ser para garantir que as duas em contenda agiriam conforme as regras da prova. Embora essa modalidade prática não deixasse de existir, o *inquérito*, por sua vez, já envolve uma terceira parte na contenda, que atuará como o sujeito que trará elementos, informações, para que seja possível estabelecer uma verdade. Neste caso, há a necessidade de se saber, e buscam-se os elementos para tal. Esta modalidade, ele constata, foi retomada apenas decorrido um longuíssimo tempo, já na Idade Média, havendo os princípios do direito germânico e do romano a atuarem nesse intercurso de tempo. Em seu retratar dessa história da verdade, Foucault revela que, a partir da influência da *inquisitio* da Igreja medieval, o “inquérito” passa a ser uma prática administrativa, uma vez que é o soberano (esta terceira parte inserida na disputa) a querer saber. Esta prática, observa Foucault, veio a tornar-se uma prática também penal.

Percebe-se que ao analisar textos que se sucedem numa linha temporal, Foucault trata em termos de sucessão histórica algo que não necessariamente se passou nesses termos. É uma possibilidade a de que o *inquérito* coexistisse com a *prova* na Grécia dos tempos de Homero, mas que este autor, na narrativa sobre Édipo, simplesmente tivesse escolhido a primeira modalidade e não a segunda para desenvolver sua história.

Contudo, mantendo a formulação do autor francês em mente, me reporto a um fato ocorrido durante um trabalho de campo que fiz. Passou-

se em uma situação com um agente da Polícia Federal que compunha minha segurança na *identificação* e *delimitação* de um território indígena. Estávamos em uma “terra indígena” (T. I.) que conheço há anos. Em certo momento, um homem (indígena, kaiowa) veio falar-lhe de modo reservado e ele saiu intempestivamente, acompanhando este homem. No seu retorno, fiquei sabendo que havia ocorrido um entrevero na aldeia, com a denúncia, pelo homem que veio falar-lhe, de que um indígena vendia bebida alcóolica – o que, por lei, é proibido em terra indígena. Ele disse que ia encaminhar o acusado à Polícia Civil. Preocupada já com o desenvolvimento particularmente do nosso objetivo ali, e prevendo o que tal atitude poderia provocar na aldeia, comentei que, atuando assim, não deixariam de acioná-lo a todo o momento, a qualquer briga ou desentendimento que ocorresse entre os grupos adversários (politicamente definidos), um acusando os membros dos outros grupos, por qualquer motivo que soubessem poder gerar problemas ao adversário. Desse modo, complementei, pelo menos metade da aldeia iria parar na polícia, e que não necessariamente haveria motivos para ele acatar mais a versão de um grupo do que a de outro. Foi então que ele respondeu, enfático, destacando sua experiência de policial e discordando de mim, que “sempre existe a versão de um, a versão do outro, e a verdade.” Assim, me ensinou, essa é uma tarefa de um policial: escutar as versões, sabendo ter uma postura incisiva sobre um acontecimento, e chegar à verdade.

Um tanto surpresa com o modo peremptório com o qual ele pensava poder identificar uma verdade naquela situação, percebi que esta era a postura que caracterizava a sua formação e o seu *ethos* de policial, e que nada o demoveria disso. Felizmente consegui concluir o trabalho num espaço de tempo em que não houve outra pessoa que o procurasse.

O que temos aqui em tela é a percepção de que a “verdade” tem a ver com uma expectativa de algo necessariamente dever ser falso, em oposição ao que lhe é, portanto, o oposto. Não se procura saber quem tem razão, mas quem tem a verdade. Para alcançá-la, procede-se ao inquérito – nos termos foucaultianos. Ora, como o autor francês já havia indicado, esta visão do policial certamente é muito particular e fruto de

contextos sociopolíticos, e historicamente marcada; assim, não pode ser generalizável, nem no tempo nem no espaço; ou seja, não é nada universal. Utilizando-nos de uma etnografia, retomemos o exemplo dos Nuer. Entre estes, disse Evans-Pritchard, em um caso de roubo de gado, as duas partes, *a priori*, sempre tinham razão⁸. O que estaria em questão, assim, como ele destacava, é quem teria uma razão que suplantasse a do outro – e isso quem poderia definir era a figura do “chefe da pele de leopardo”, em conjunto com o conselho dos chefes. Estamos aqui no âmbito da definição de quem tem mais razão, e não de onde está e/ou com quem está a verdade. No nosso exemplo específico, não se pode perder de vista o fato de que o “nosso” policial fazia a exclusão de todo o contexto em que os fatos que lhe chegariam ao conhecimento ganhavam sentido. A tarefa de aplicar a lei – modo pelo qual ele encarava as coisas – era, efetivamente, um dos caminhos que serviriam aos indígenas no manejo que eles próprios fariam de seus conflitos. (Mas isso lhe escapava completamente à percepção). Ademais, imagino que na sua atitude e pensamento, ele confrontava a sua visão de homem, de policial, com muitos anos de profissão, com a minha: uma mulher, antropóloga (ou seja, uma leiga), que facilmente poderia ser enganada por indivíduos com má-fé e má conduta (sendo índio ou não).

Bom, sobre este último fato até poderíamos, eu (e mesmo os próprios indígenas – *kaiowa*, nesse caso), concordar com ele sobre que má-conduta não é prerrogativa de etnia, de cor etc. Mas se tomo esse exemplo é como um meio de lançar luz sobre o modo como produzimos e organizamos nossos dados numa etnografia – e, afinal, os laudos são fundamentados numa etnografia. Com isto focamos melhor algumas lacunas que se colocam à medida que se encontram a visão que nos é própria a nós, antropólogos, com uma outra que faz parte do universo do Direito (e do senso comum em geral). Podemos, assim, melhor discutir ambas as visões, que, no que me é central aqui, dizem respeito à ideia de verdade. Ouvir as

8 Se uma pessoa julgasse ter sido de alguma forma prejudicada por outra, teria legitimamente o direito de cobrar um ressarcimento através de cabeças de gado. E aqui se vê que o termo “roubo” (de gado) não é apropriado de ser colocado, como o fez o autor.

versões de duas partes numa contenda, mas fazê-lo de um modo incisivo, ou seja, o *inquérito*, herdeiro da *inquisitio* (certamente com técnicas que são aprendidas para tal), a fim de chegar à verdade, nada tem a ver com o modo como conduzimos nossas pesquisas. Pretender que nossos conceitos (e nossa produção) sejam válidos, isto é, tenham legitimidade, não é diverso do que todas as outras ciências pretendem. Mas o estatuto que lhes damos (a nossos conceitos) é antes o de, através deles, poder chegar a interpretações e a uma compreensão, produzindo, assim, explicações. E fazemos isto através de descrições, e de diversos outros recursos técnicos, como reconstituições, tanto de trajetórias (individuais e coletivas) quanto de genealogias de parentesco, bem como de contextos (sócio-históricos, econômicos, culturais e políticos), além da observação e de entrevistas e conversas, sempre cotejadas umas com as outras, buscando convergências ou anotando divergências, sobre tempos, locais etc. Com este trabalho, a partir de cruzamento de dados, procurando as conexões, analisando as congruências e incongruências, e verificando todos os elementos à luz de seus contextos, não significa produzirmos uma mera descrição. Como se vê, nós buscamos construir quadros de dados com uma coerência, a partir dos relatos e documentos que produzimos ou coletamos.

É de se ressaltar, ademais, que nosso instrumental analítico é resultado de visões de mundo particulares, específicas (de indígenas, de ribeirinhos, das “classes populares” etc.), cuja formulação se dá a partir de um mergulho nosso nesses universos de vida. Ao fazermos isto, acabamos buscando explicar sentidos – tanto desses universos quanto das categorias nativas que os veiculam.

Este proceder é bem diverso de algo como uma “tradução”, que faríamos. Para quais contextos e quais leitores produzimos a explicação é uma questão que poderia ser posta em pauta, mas é fundamental reter que não pode haver diferença de natureza daquilo que produzimos, uma vez que sempre será uma compreensão a partir do ponto de vista dos sujeitos com quem convivemos para entendê-los. A única coisa que poderia variar são os termos que usamos para fazer chegar à compreensão de leitores variados, com formações e bagagens diversas. No caso dos

laudos, em grande medida devemos ter em mente um leitor da área do Direito, de modo que se procuraria dar ao nosso arcabouço técnico uma segunda explicação. Certamente que estas todas não são tarefas fáceis.

Sumarizando, é esperado que tragamos elementos de esclarecimento nos laudos. O problema é o *a priori* implícito sobre a natureza desses elementos. Como se pode constatar, há uma distância enorme entre o modo aqui apresentado do *inquérito*, no seu entendimento sobre a “verdade”, e a epistemologia de base da Antropologia. Não partimos da ideia de verdade com este sentido. Assim sendo, não fazemos *inquérito*, mas conduzimos uma pesquisa. E isto não é um eufemismo ou uma fórmula de eufemização para nos exirmos de produzir uma informação qualificada; a aceção dos termos aqui tem muita importância. Oliveira há tempos chamara a atenção para a grande diferença entre a Antropologia e as áreas que produzem, por exemplo, os testes de balística ou de DNA (Oliveira 1994)⁹. Estes são tidos como meios de trazer elementos de verdade de modo incontestado. Em outros termos, são meios reconhecidos. Porém, este reconhecimento é um reconhecimento social – repitamos com Foucault e com Bourdieu. Esta característica não está na sua própria “natureza” ou “essência”, sendo, sim, fruto de um processo de caráter histórico, social e político.

Há ainda, e por fim, que se considerar um aspecto fundamental. Em um julgamento, a verdade que dele resulta nem de longe pode ser pensada como a única possível. Ela é sempre resultado de múltiplos fatores, tais como os interesses envolvidos, a competência e a *performance* dos sujeitos sociais, bem como os critérios daqueles que julgam tais fatores, para que então se produza uma versão mais aceita. Para além do que é dito, apresentado, há também muito que é sugerido, e é desse conjunto de elementos que ganha vida uma verdade, fruto

9 Como ele propusera, ao elaborarmos um laudo não podemos nem devemos produzir algo que não seja a etnografia, utilizando nossos próprios métodos. Só assim, diz ele, teremos os instrumentos para evitar um híbrido que não seria nem uma coisa nem outra, passando a navegarmos em mares encapitados como são aqueles dos laudos antropológicos, no diálogo com o mundo do Direito.

totalmente desta circunstância. De fato, os Mashpee, anos mais tarde, obtiveram uma reversão do veredito que lhes fora negativo. Em um julgamento, há votos que são pronunciados de modo contrário, sendo a decisão tomada por maioria. Assim, não há nada de uma verdade que seja, por si, absoluta. Isto, porém, nem sempre é tomado em conta com a devida atenção.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Toda afirmação tem um determinado efeito – um efeito de poder, portanto. O lugar de onde ela procede é um fator fundamental para o peso e o reconhecimento que adquirirá. O mundo político, o mundo jurídico e o mundo das ciências (sem absolutamente imaginá-los como estanques em si, sem interpenetrações) são certamente lugares de produção desse efeito com uma máxima potência – e, em geral, os primeiros se servem, na realização de seus atos, do que é produzido no último. O questionamento que deve ser central, então, é quem será afetado por estes atos e como. A máxima de que a lei é para todos deixa de lado o fato de que os arcabouços em que elas próprias se fundamentam não são nada universais. Pode-se argumentar que nem poderiam ser, sob pena de não se ter lei nenhuma, tamanha a necessidade de minúcias e detalhes que seria necessário observar, sobretudo se se considerassem as características de nível individual. Ademais, seu pressuposto é o de que todos tenham o mesmo estatuto, sendo automaticamente dotados de igual poder, que a lei lhes garantiria. Mas não se pode perder de vista o fato de que a lei é um instrumento para gerenciamento de grupos sociais dentro de um Estado nacional. O efeito do pressuposto e da pretensão de uma universalidade (da lei) é o predomínio de uma visão tida como universal, mas que na verdade exclui uma ampla gama de grupos, também formadores e membros deste mesmo Estado nacional. O modo de equacionar visões e interesses dos vários grupos é uma tarefa inexorável dos que legislam, e aí entramos em outra seara de discussão. Mas, de tudo isto, o que importa reter – e é o

nosso foco aqui – é que a produção de verdade é, efetivamente, o resultado de um jogo de forças para a cristalização de algo tido como verdade.

As concepções de mundo desses grupos definidos como *minoritários* que reivindicam uma especificidade sociocultural (expressas em suas próprias categorias e que são trazidas pelos nossos laudos) nos remetem a outro texto de Foucault, em que este reflete sobre a ideia de verdade. Ele diz ali que a verdade é produzida no mundo,

[...] graças a múltiplas coerções e nele [no mundo] produz efeitos regulamentadores de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade; isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; *as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade*; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault 1984:12, ênfase minha).

Uma constatação que ressalta daqui é que esse regime de verdade e seus discursos são aqueles (socialmente) reconhecidos e compartilhados por maciça parte dos agentes do Direito (incluindo juízes, isto é, o ápice desta carreira). Assim, são, estes próprios, parte constituinte do senso comum e do que vem a ser definido como “a maioria”, estabelecendo-se, portanto, que os grupos que não se encaixam nos discursos acolhidos e tidos como verdadeiros (ou seja, “as minorias”) sejam não exatamente deles excluídos, mas se tornem os alvos dos seus dispositivos de ajustamento, para enquadrá-los¹⁰.

Do que foi dito até aqui, temos dois pontos para retermos a atenção sobre, estando ambos relacionados. Um é o fato de que a verdade produzida em um julgamento é a verdade possível naquela circunstância. O outro é que há múltiplos pontos de vista sobre determinada questão, seja ela qual for, inclusive aquelas em julgamento judicial, havendo, igualmente, múltiplas interpretações – entre as quais as dos diversos juízes e/ou de outros profissionais do Direito. Nesse quadro, as observações feitas por

10 Os quais o mesmo Foucault (1995) denomina de “disciplinas”.

dois juristas revelam-se muito importante. Ao referir-se às provas colhidas para a decisão de um magistrado, o juiz (togado) Roberto A. O. Santos, do Tribunal Regional do Trabalho, destaca que a avaliação de um laudo antropológico direciona-se em função do “princípio de convencimento racional do juiz”. Tal princípio é por ele explicado do seguinte modo:

Trata-se de um convencimento racional, primeiramente, por levar em conta apenas elementos da intervenção humana – excluídos, portanto, interferências atribuídas ao sobrenatural, como no antigo Direito Germânico, quando certos eventos eram necessariamente interpretados como a revelação da verdade por Deus num caso concreto. Em segundo lugar, é racional porque reflexivo, empregando os recursos da lógica e da observação controlada dos fatos do litígio. Finalmente, é racional porque não está dependente de prioridades estabelecidas a priori para interpretar as provas (Santos 1994:21-22).

Agreguemos a isto a perspectiva de Dalmo Dallari, professor titular da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Apontando para a inserção, na Constituição Federal, do reconhecimento do direito dos índios à sua organização social, costumes, tradições, e dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, ele ressalta que isto trouxe a resistência de pessoas e de grupos econômicos interessados nessas terras e nas riquezas de seus solos e subsolos. Dallari acrescenta que parte dessa resistência ocorre também no Poder Judiciário, “pois”, como diz, “muitos juízes consideram exagerada a extensão dos direitos reconhecidos aos índios e outros, de orientação conservadora, resistem porque relutam em aceitar qualquer inovação” (Dallari 1994:109). E completa dizendo que para esta resistência colabora a existência de expressões familiares aos antropólogos mas que são novas para o vocabulário dos juristas – e que por isso dependem de interpretação. Concluindo pela importância da colaboração entre advogados e antropólogos “para a correta aplicação das normas constitucionais” (Dallari 1994:109), ele afirma ainda:

Uma boa perícia antropológica fornece elementos valiosos para os juízes de boa vontade fundamentarem com argumentos sólidos suas decisões e impede que os de má vontade reduzam os direitos dos índios interpretando da maneira menos favorável as expressões novas. (Dallari 1994:110).

Ora, assim, vê-se que “uma boa perícia antropológica” pode perfeitamente produzir o referido “convencimento racional do juiz”, quando há interesse dos profissionais do Direito em atuar, nas palavras de Dallari, “de boa vontade”. Caso contrário, temos juízes que, apesar de solicitar estudos antropológicos, podem sequer considerá-los para a sua tomada de decisão, deles prescindindo, em benefício de outros documentos ou dados de outra natureza¹¹.

Outro fator a ser considerado é que, uma vez dada a cristalização das verdades, há um decurso de tempo que se torna ele próprio fundamental na retroalimentação desse jogo de forças, visto que a atualização dos conteúdos da verdade (ou da própria verdade) só se pode efetivar por um reordenamento do *quantum* de força de cada agente nesse jogo, em um período de tempo. Observemos que a temporalidade é bastante distinta no que concerne, por um lado, à produção de conhecimento (ou de verdade) pelas ciências – ato este em si não essencialmente unívoco, antes pelo contrário, conforme vimos – e, por outro lado, à apropriação e, mais ainda, à manutenção desse conhecimento pelos leigos (isto é, pelo senso comum). Disto decorre que as visões que não conseguem se cristalizar nesse jogo de forças e que, portanto, não são aplicadas às avaliações e aos julgamentos pelo mundo jurídico e o político, além de não serem apropriadas pelo senso comum, são necessariamente afetadas pela necessidade de decorrer do tempo, haja vista justamente essa diferença de temporalidades indicada. No ínterim em que as verdades vigoram, aqueles que dela distoam sofrem as suas consequências – isto no sentido tanto de estar subordinado quanto no de padecer, em termos do sentir (físico e psicológico).

Isto se passa com todas as áreas de produção de conhecimento, e com a Antropologia não é diferente. A ideia de perda cultural e identitária, como também vimos, é fruto da popularização de formulações advindas das próprias ciências sociais. Mas, neste caso específico, um problema que se

¹¹ De fato, o juiz Odilon Oliveira, de Mato Grosso do Sul, desconsiderou a perícia que encomendara a antropólogos para decidir sobre o destino da terra indígena (terena) de Buriti.

gera são os efeitos sobre o objeto ao qual são aplicados os conhecimentos. Este é certamente um efeito de poder proveniente do saber, tão mais problemático neste caso das ciências ditas sociais (nas quais se inclui o Direito) porque afeta a vida (e não só a cultura ou a identidade) não apenas de indivíduos, mas de grupos humanos inteiros, incluindo aqueles etnicamente diferenciados. Nos laudos, essa questão se coloca de modo desnudo e sem mediações. Ele é um lugar e espaço onde toda essa discussão que aqui apresentei é um implícito não analisado. Tal discussão conforma, assim, o contexto não dito e não refletido no qual os laudos (mais que qualquer outra modalidade de etnografia) ganham seu sentido. Por isso, é um imperativo tomá-lo (este contexto), ele próprio, como objeto, como de algum modo fiz aqui.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

ASAD, Talal. 1973. Introduction. In *Anthropology and Colonial Encounter*, pp. 1-19 . New York: Humanities Press.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the Making*. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

_____. 2000 [1989]. A análise da cultura nas sociedades complexas. In LASK, Tomke (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, pp. 107-139. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. 2005 [1995]. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*, (19):15-30.

BOURDIEU, Pierre. 1996. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp.

_____. 2000. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In *O poder simbólico*, pp. 108-132. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRASIL. 1973. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos Terêna numa sociedade de classe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1976 [1960]. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CLIFFORD, James. 1998. Identity in Mashpee. In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, pp. 179-205. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

DALLARI, Dalmo de A. 1994. Argumento antropológico e linguagem jurídica. In SILVA, Orlando S.; LUZ, Lídia & HELM, Cecília M. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 107-114. Florianópolis: ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Editora universitária UFSC.

ESCOBAR, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton UP.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. Introdução. In *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

FABIAN, Johannes. 2013. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes.

FOUCAULT, Michel. 1995. *Vigiar e punir*. História da violência nas prisões. 12. ed., Petrópolis: Vozes.

_____. 1984. *Microfísica do poder*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2002. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau.

GLUCKMAN, Max. 1987 [1940]. A análise de uma situação social na Zululândia moderna. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*, pp. 227-344. São Paulo: Global.

MURA, Fabio & BARBOSA DA SILVA, Alexandra. 2012. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. *Raízes*, 33(1):96-117.

OLIVEIRA, João P. de. 1994. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In SILVA, Orlando S.; LUZ, Lúcia & HELM, Cecília M. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 115-139. Florianópolis: ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Editora universitária UFSC.

REDFIELD, Robert. 1949. *Civilização e cultura de Folk*: Estudos de variações culturais em Yucatan. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 1953. *The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

_____. 1960 [1954]. *The Little Community*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

SANTOS, Roberto A. O. 1994. Prova pericial através de laudo antropológico. In SILVA, Orlando S.; LUZ, Lúcia & HELM, Cecília M. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*, pp. 15-30. Florianópolis: ABA, Comissão Pró-Índio de São Paulo, Editora universitária UFSC.

SIMMEL, G. 1964. The sociological nature of conflict. In SIMMEL, Georg. *Conflict*, New York: The Free Press. 1964.

TURNER, Victor. 2005. *Floresta de símbolos*: aspectos do ritual ndembu. Niterói: Editora universitária UFF.

_____. 2008. Dramas, campos e metáforas. In *Dramas, campos e metáforas*: a ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Editora universitária UFF.

WACHTEL, Nathan. 1976. A aculturação. In LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História*: novos problemas, pp. 149-172. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

WEBER, Max. 1983 [1922]. Comunidades étnicas. In WEBER, Max. *Economia y sociedad*. Esbozo de sociologia comprensiva, pp. 315-327. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. 1983 [1922]. Las comunidades políticas. In WEBER, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, pp. 661-694. México: Fondo de Cultura Económica.

WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Etnografias urbanas

Centros, recantos e fronteiras. Reflexões sobre etnografia urbana

Vanderlan Silva

Assim como eu próprio às vezes fazia, os aldeões nunca deixaram de se indagar porque escolhera eu essa região e essa aldeia em particular, para fazer minha pesquisa... A explicação mais satisfatória era a de que minha presença ali se devia muito ao acaso, isto é, ao destino. Todos concordaram que essa era a verdadeira razão. Os aldeões notaram que, quando o ceramista fabrica mil vasilhames idênticos, cada qual possui seu destino singular. Da mesma maneira, cada homem tem um curso na vida predeterminado e o meu destino era vir par Sirkanda. (Berreman 1980:135).

A forte ebulição social vivida em muitos países da Europa e nos Estados Unidos do século XIX deixou marcas indeléveis na expansão colonial e nas relações políticas e econômicas internacionais. No campo do conhecimento científico, como bem assinalou Ribeiro (1982) em seu prefácio ao *Ramo de Ouro*, emergiram três das mais importantes macroteorias das ciências, a saber, a Marxista, a Psicanálise e o Evolucionismo Darwinista.

Certamente, a cristalização dessas novas perspectivas foi resultado de processos anteriores, no seio dos quais podemos incluir, num primeiro caso, as transformações econômicas e sociais, as Revoluções Inglesa e Francesa e as invasões coloniais praticadas pelas grandes potências europeias da época; e, num segundo caso, das teorias, o Renascimento, o Iluminismo, bem como os ‘avanços’ no campo da Filosofia e o surgimento de áreas específicas de conhecimento, a exemplo da Sociologia. É preciso considerar que tais transformações e emergências ocorreram de maneira concomitante. Assim, muitas vezes, as mudanças operadas em uma área reverberaram direta ou indiretamente em outros domínios.

Portanto, o surgimento da Antropologia como disciplina acadêmica se deu em meio a esses fortes processos de efervescência que tiveram lugar

no século XIX. Nesse sentido, as obras de Lewis Morgan e James Frazer, respectivamente *A sociedade Primitiva* e *O Ramo de Ouro*, entre outras, são bons exemplos dessas influências e entrecruzamentos operados em vários segmentos. Com essas obras, surgem de forma cristalizada e com o *status* de conhecimento científico as primeiras abordagens sobre as mais distintas lógicas culturais humanas até então reveladas através de dados fornecidos por viajantes, cronistas, diplomatas e missionários religiosos espalhados ao redor do mundo etc.

A Teoria do Evolucionismo Vitoriano, da qual os autores anteriormente mencionados são dois dos maiores representantes, inaugurou uma nova era nas reflexões sobre as culturas humanas. De um lado, diferentemente das perspectivas anteriores, suas obras apresentam um fio condutor capaz de colocar todos os povos humanos sobre um mesmo trajeto. Em face das visões pendulares de muitos cronistas, filósofos e religiosos, Morgan e Frazer ofereciam visões sistemáticas, classificando povos e costumes como membros do clube da humanidade, o que representou um grande avanço para a época, particularmente quando muitos ainda consideravam os ‘povos exóticos’ como não humanos. Esses dois autores, cada um a seu modo¹, desenharam a história da humanidade à semelhança de uma longa jornada, ao longo da qual cada população ia caminhando, fazendo invenções e descobertas, a partir das quais os autores classificaram as diferenças existentes entre as culturas. Isso possibilitou explicar as diferenças existentes entre os Europeus ocidentais e grupos autóctones latino-americanos, africanos, asiáticos etc.

Passado mais de século desde que Morgan e Frazer, ao lado de Edward Tylor, lançaram as bases de sustentação da Antropologia, resta o reconhecimento de sua importância como pais fundadores. Enquanto teoria, o Evolucionismo Vitoriano constitui uma etapa importante na

¹ Morgan propôs pensar a história da humanidade a partir das grandes transformações materiais e das criações de instituições políticas. Ele classificou a longa história humana em três grandes etapas: Selvageria, Barbárie e Civilização. Frazer, a seu turno, defendeu o caminho das transformações espirituais, classificando a história humana em três etapas: Magia, Religião e Ciência.

história de nossa disciplina. Já no campo metodológico, os evolucionistas deixaram um longo caminho aberto, a ser percorrido pelas futuras gerações de antropólogos. Entretanto, uma das principais críticas dirigidas aos autores evolucionistas é quanto à ausência² de trabalho de campo e da coleta de dados direta nos grupos estudados. Os dados nos quais se basearam para produzir suas análises foram coletados por outros, o que impedia tais autores de problematizar a coleta e a produção dos mesmos. Assim, os dados aos quais tinham acesso apareciam como expressões ‘genuínas’ das realidades às quais se referiam.

Franz Boas, em seu texto clássico “As limitações do método comparativo” (1896), critica a comparação feita pelos evolucionistas entre costumes semelhantes produzidos em contextos e períodos históricos distintos, como se ambos tivessem o mesmo significado. Nas palavras de um dos principais autores evolucionistas, “a uniformidade que tão amplamente permeia a civilização pode ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes” (Tylor 2005:69).

Boas se opôs à perspectiva segundo a qual os costumes tinham uma origem, uma substância e um fim. Ao criticar o uso do método comparativo empreendido pelos evolucionistas, Boas indica a importância de dar relevância ao contexto social e histórico particular de cada grupo social e, por conseguinte, aos costumes. Embora Boas não negasse a possibilidade da análise macro, ele valorizava sobretudo a busca das histórias e das culturas particulares de cada povo, apontando para a autonomia desses em criar e reconfigurar costumes, a partir dos contatos e influências que sofriam dos grupos com os quais se relacionavam.

Ao valorizar as histórias particulares, Franz Boas inaugurou um novo caminho na recém-criada disciplina acadêmica. Ele foi um dos primeiros a realizar e a incentivar trabalhos de campo, nos quais o pesquisador buscaria, ele mesmo, coletar os dados sobre os quais repousariam suas análises.

2 A única exceção parece ter sido Morgan, que realizou pesquisa entre os Iroqueses de Nova Iorque.

James Clifford (1998:25), reverberando as palavras de Stocking, vai classificar Franz Boas como membro da geração de antropólogos que iam a campo coletar dados e que lá permaneciam por curtos períodos. Essa geração foi nominada de ‘intermediária’, numa clara oposição e referência à geração inicial, dos evolucionistas, cujo trabalho de campo esteve ausente, mas também numa indicação subliminar à geração que sucederia a de Franz Boas e que tantos abalos provocou na Antropologia.

A INVENÇÃO DA ETNOGRAFIA MODERNA

Até o final do século XIX, antropólogo e etnógrafo eram duas figuras distintas (ver Clifford 1998). Foi a geração capitaneada por Boas que uniu essas duas figuras. Mas foi principalmente com Malinowski que o trabalho de campo em Antropologia, a Etnografia, passou a ocupar um lugar de relevo nos estudos das culturas. O modelo de pesquisa desenvolvido junto ao Trobriandeses fez de Malinowski um autor *incontounable*, uma referência com a qual é sempre encorajador dialogar.

A prática etnográfica desenvolvida por Malinowski, também conhecida como observação participante, implicava na permanência do pesquisador por longos períodos em campo; observar minuciosamente o cotidiano do povo estudado, anotando todos os detalhes da vida nativa, sem depender de conhecidos externos à comunidade para produzir/coletar os dados; aprender e dominar os códigos dos moradores³. Para isso, o pesquisador deveria viver o mais proximamente possível, como o fez Malinowski. Essa prática ajudou a cunhar a figura do antropólogo “semicamaleão”, como Geertz (1997:85) nomeia esse gênero, capaz de se adaptar às mais variadas situações em campo, para viver “tal qual” o

3 Na introdução de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978:20), Malinowski destaca os princípios da moderna etnografia a serem seguidos durante a realização da pesquisa etnográfica. São eles: 1º - o pesquisador deve possuir objetivos puramente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna; 2º - assegurar boas condições de trabalho, isto é, viver entre os nativos sem depender de brancos; 3º - ele deve aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro das evidências.

povo estudado e assim poder melhor interpretar seu universo cultural.

O impacto do trabalho desenvolvido por Malinowski pode ser mensurado principalmente pelo seu empreendimento metodológico, haja vista que suas análises teóricas são débeis e foram amplamente rejeitadas pela comunidade antropológica, sendo consideradas por ela como reducionistas. Todavia, no que diz respeito à metodologia, alguns⁴ autores classificam a observação participante por ele criada como uma revolução. Clifford (1998:27) assevera:

Os argonautas são uma complexa narrativa, simultaneamente sobre a vida trobriandesa e sobre o trabalho de campo etnográfico. Ela é arquetípica do conjunto de etnografias que como sucesso estabeleceu a validade científica da observação participante.

Portanto, com Malinowski se inaugura um modelo de pesquisa de campo que se tornaria referência para as futuras gerações de etnógrafos:

Depois de Malinowski, ficou sendo comum, a quantos desejassem enveredar na carreira acadêmica da antropologia, iniciá-la junto aos povos primitivos, numa espécie de estágio. Só após este batismo é que o profissional se sentia a animado a penetrar no magistério. A própria comunidade científica inglesa exigia este ritual (Mello 1991:242).

Dada a estatura que o trabalho de Malinowski alcançou logo após seu lançamento na Inglaterra, em 1922, não é de surpreender que ele tenha ajudado a fomentar debates calorosos, inclusive com questionamentos sobre as reais possibilidades de alcance de seu empreendimento. Particularmente a figura do antropólogo ‘semicamaleão’ foi seriamente questionada. Seria de fato o pesquisador capaz de se incluir a tal ponto na cultura do outro e passar a vivê-la tal como os nativos?

A publicação dos diários de campo de Malinowski (1997), sob a responsabilidade de sua esposa, após a morte dele em 1942, serviu para colocar ‘gasolina na fogueira’. Em muitos dos trechos dos diários encontramos um Malinowski não tão seguro dos seus ‘sentimentos

4 Destaque para os trabalhos de Kuper (1978) e de Durhan (1978).

de camaleão'. Por vezes, ao contrário do autor sempre atento às belas palavras e expressões para descrever os trobriandeses da melhor maneira possível no livro *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, nos diários encontramos um antropólogo desnudado, revelando suas angústias, ojerizas e sentimentos menos nobres em relação à população estudada e seus costumes.

Para que servem e a quem se destinam os diários? Muitos defensores de Malinowski acusaram a viúva de violar a memória de seu marido, publicando algo que ele mesmo nunca o tinha feito. Outros, distintamente, viram na ação da viúva uma contribuição ao questionamento ácido da figura do antropólogo camaleão.

Seja como for, parece-nos inegável que tal polêmica ensejou importantes debates antropológicos, suscitando muitas questões sobre a real dimensão do trabalho etnográfico. E, mesmo sem pretender fazer um recorte histórico de tais embates, é importante frisar que eles já anunciavam de maneira incipiente questões que seriam enfrentadas por outras gerações de pesquisadores. Questões sobre as implicações políticas e epistemológicas da prática etnográfica, considerando em especial que, tal como Malinowski, muitos dos trabalhos etnográficos eram realizados em grupos que viviam sob o jugo da colonização europeia. Ao mesmo tempo, os diários de Malinowski dão uma boa amostra das agruras e das limitações que o etnógrafo enfrenta em campo.

IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DA PRÁTICA ETNOGRÁFICA JUNTO ÀS POPULAÇÕES TRADICIONAIS

A Antropologia, que nasceu sob a égide⁵ da expansão colonial europeia em meados do século XIX, levou um bom tempo para começar a pensar nas implicações políticas de suas escolhas. Como observa Caldeira (1988:135),

5 Muitos veem o evolucionismo vitoriano como uma justificativa teórica para a opressão exercida pelas nações europeia sobre suas colônias.

até o início do século XX a etnografia era praticada principalmente com os povos das colônias. A lista de etnografias produzidas a partir de pesquisas realizadas com povos colonizados que colocavam à margem das práticas etnográficas os questionamentos sobre as condições políticas (e suas consequências no trabalho de campo e nas análises antropológicas) é longa e representativa de um período importante de nossa disciplina.

Paralelamente à mudança que começava a se produzir no cenário político, como resultado da luta de muitos povos por sua independência durante o século XX, a partir da Segunda Guerra Mundial, ganhava corpo na Antropologia a discussão sobre as implicações políticas das relações entre o mundo ocidental (representado pelo antropólogo) e os grupos tradicionais e suas consequentes influências sobre o trabalho etnográfico. Nesse sentido, os debates suscitados pela publicação dos diários de Malinowski ofereceram contribuições, mesmo que de forma indireta. Se antes questionamentos sobre a chegada a campo, por intermédio de quem se chegava, por quem havia sido recomendado, qual o objetivo do trabalho, como foi visto inicialmente pelos nativos etc. eram relegados a um plano secundário, a partir de então passaram a merecer maior relevância. E não apenas por razões políticas, que não são menos importantes no cenário antropológico, mas também por razões epistemológicas, pois isso possibilita ao antropólogo e aos seus leitores perceber o cenário e o processo de produção etnográfico de maneira mais clara e, creio, rica.

A descrição de tal processo dá ao leitor maior possibilidade de perceber as razões das revelações dos interlocutores, das omissões, dos “controles de impressão”, dos conflitos, etc. E não se trata ‘apenas’ de fazer com que o leitor se ‘sinta estando lá’, mas de mostrar a ele como este ‘estar lá’ foi construído pelo pesquisador a partir de múltiplas possibilidades e escolhas. A afirmação de Geertz (1989) serve bem para ilustrar as situações que o pesquisador tem que enfrentar no campo de pesquisa:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muito delas sobrepostas, ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, e implícitas e que ele tem de alguma forma, primeiro apreender depois apresentar [...] Fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado,

cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios do comportamento modulado. (Geertz 1989:20).

O século XX não foi ‘apenas’ o período de transformações políticas no cenário das relações entre nações ocidentais e povos colonizados. Ele foi também o cenário sobre o qual se desenrolaram importantes transformações, redirecionamentos e produção de novas possibilidades para as pesquisas antropológicas. Se durante algum tempo a Antropologia foi conhecida como ciência que estudava (exclusivamente) as sociedades tradicionais, não demorou muito para que os estudos antropológicos passassem a se ocupar também dos grupos que viviam próximos, nas cidades.

O URBANO COMO LÓCUS DO FAZER ETNOGRÁFICO

[...] o mundo da rua é, de certa maneira, o mundo do acaso – não de um acaso caótico, mas de um acaso orientado por módulo de consistência mais ‘frouxa’ do que os que regem espaços da casa ou do trabalho (Perlongher 2008:60).

As escolhas metodológicas feitas por pesquisadores têm relação estreita com as perspectivas teóricas abraçadas e com o meio cultural no qual pretendem pesquisar. O estudo de populações tradicionais, durante muito tempo, foi marcado por visões “essencialistas”; privilegiava-se o estudo de identidades pretensamente estanques; abordavam-se grupos e sociedades a partir de suas características genéricas, o que facilitava apresentar tais populações ao público leitor com base em descrições tais como ‘eles são assim’, ‘eles fazem isso de tal maneira’. Parece-nos, pelo menos em parte, que tais visões se coadunavam com os tipos de relações (e interesses) estabelecidas entre as sociedades ocidentais e os grupos colonizados, como fizemos referência anteriormente.

As mudanças no *status* de muitas nações às quais vários grupos pertenciam colocaram novos desafios às pesquisas antropológicas, tanto do ponto de vista da inserção do pesquisador em campo quanto das posturas a serem assumidas pelo etnógrafo ao longo da pesquisa.

Os novos desafios precisavam ser enfrentados também a nível teórico, pois grupos e sociedades antes tomados a partir de visões gerais⁶, macro, agora (só agora?) apresentavam configurações nas quais os conflitos e as instabilidades passavam a ocupar lugar de destaque nas relações cotidianas.

Paralelamente, a realização de estudos em grupos urbanos exigia uma perspectiva adequada para cenários marcados pela pluralidade de valores e práticas. Obviamente o estudo de grupos urbanos não é resultado de uma percepção segundo a qual os grupos tradicionais estariam em vias de desaparecimento⁷, pois, mais do que isso, as diferenças entre os grupos sociais sempre existirão. E, como afirma Geertz (2001:175), “Se há uma coisa que obseca a antropologia, é a diferença que a diferença faz”. Nas palavras de um dos mais importantes antropólogos do século XX, “Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre estas diferenças, que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia.” (Lévi-Strauss 1962:21).

Uma dessas formas renovadas da Antropologia é a realização de estudos nas cidades, que esse mesmo autor vai chamar, em *Tristes Trópicos*, de “a forma mais complexa e requintada da civilização, em virtude da concentração humana excepcional que realiza num espaço reduzido e da duração do seu ciclo [...]” (Lévi-Strauss 1996:116).

A vida nas cidades ocupa lugar de relevo nas reflexões de vários filósofos e cientistas sociais desde os primeiros tempos das Ciências Sociais. A esse respeito, os trabalhos de Georg Simmel e dos autores da Escola de Chicago são exemplos inspiradores.

6 Os estudos realizados em sociedades tradicionais não se resumiam a assumir tal perspectiva. Todavia, parece-nos inegável que a mudança nas relações entre ocidentais e ex-colônias (momento pós-colonial) ajudou a dar maior ênfase e mais visibilidade a outras possibilidades.

7 As muitas emergências de grupos reivindicando valores e práticas tradicionais nos levam a crer que dificilmente tais grupos desapareceram por completo, como acreditam alguns.

A tomada do urbano enquanto campo de pesquisas foi importante para a Antropologia, na medida em que lançou desafios teóricos e metodológicos, ao mesmo tempo em que representou o alargamento de suas possibilidades. O elevado número de pessoas que habitam nas cidades, a heterogeneidade dos grupos, a dinamicidade da vida urbana, seus conflitos e mudanças perenes, além das permanências e emergências exigem do pesquisador posturas relativamente distintas daquelas assumidas nos estudos realizados com grupos tradicionais situados em regiões geográficas longínquas.

Notadamente, conforme observa Velho (1978:38) “O fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes, porém aproximados por preferência, gostos, idiossincrasias”. Nas etnografias produzidas nos espaços urbanos, os desafios enfrentados pelo pesquisador são permanentes, pois, “[...] ao estudar o que está próximo, a sua própria sociedade, o antropólogo expõe-se, com maior ou menor intensidade, a um confronto com outros especialistas, com leigos e até, em certos casos, com representantes dos universos que foram investigados” (Velho 1978:44).

E, no caso específico dos trabalhos antropológicos produzidos nas cidades,

O antropólogo encontra na investigação urbana uma fonte inesgotável de problemáticas híbridas e complexas: pode destacar as exclusões e os fechamentos, por um lado, e os encontros e as aprendizagens, por outro, mas pode também aproveitar essa complexidade para procurar o ponto de equilíbrio entre ‘o sentido do lugar e a liberdade do não lugar (Agier 2011:36).

A cidade é o cenário de diferenças que fazem dos conflitos uma presença constante no dia a dia das cidades. E, como observou o sociólogo alemão, “uma cidade consiste em seus efeitos totais, que se estendem para além de seus limites imediatos” (Simmel 1987:21). Diferentemente do que costuma ocorrer com os grupos tradicionais, na cidade os grupos

nem sempre se confundem com o espaço físico⁸. Em muitas situações os grupos não são autocontidos e seus membros partilham o sentimento de pertencimento com vários grupos sociais, o que exige do pesquisador olhares e instrumentos necessários à observação e à compreensão das múltiplas configurações que ganham corpo no cotidiano da vida urbana. A cidade, destaca Agier (2011), é formada não por um local, uma referência, mas por localidades plurais e o sentido do lugar está sempre ligado às práticas que os grupos sociais estabelecem nele.

Se, conforme observa Crapanzano (apud Peirano 1895:250), é preciso reconhecer nas investigações da alteridade “uma investigação de nossas próprias possibilidades”, nas pesquisas realizadas nas cidades, esse desafio se apresenta de maneira singular, pois não se trata ‘apenas’ de buscar o estático, o sincrônico, prática que tão fortemente marcou os estudos em sociedades tradicionais em determinados momentos da Antropologia. O estudo realizado nas cidades coloca o pesquisador diante do ‘outro’ que em muito se assemelha a ele, partilha de valores semelhantes, frequenta lugares idênticos etc.

Nas pesquisas que têm o urbano como cenário, o ‘outro’ é alguém próximo, familiar, com quem, por vezes, o etnógrafo cruza nas ruas da cidade, e sobre o qual tem muitas informações e impressões. E, para lembrar um debate⁹ profícuo da antropologia brasileira, esse familiar não é necessariamente um conhecido em termos científicos. Por isso, é importante o pesquisador realizar um movimento de relativização de suas pré-noções a respeito do grupo a ser estudado, visando melhor conhecê-lo. Nas palavras de Velho (1978:39), “o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido”.

No lócus urbano, dificilmente o antropólogo será “uma criança no

8 Para uma discussão aprofundada a esse respeito, sugiro a leitura de Magnani (2012, 2008), em que o autor discute a plasticidade com que os grupos ocupam o espaço das cidades a partir de categorias como pedaço, mancha, trajetos e circuitos.

9 Trata-se do debate presente em DaMatta (1978).

mundo”¹⁰, pois, distintamente dos estudos realizados nas comunidades tradicionais, nas cidades, muitas vezes, o antropólogo tem ‘familiaridade’ com a realidade que investiga, o que pode ser uma vantagem ou produzir um efeito indesejado.

Todavia, nas etnografias urbanas, como naquelas produzidas alhures,

O distanciamento não é um dom natural nem um talento fabricado, mas um conquista parcial laboriosamente alcançada e precariamente mantida. O pouco desprendimento que se consegue atingir não vem da inexistência de emoções, de seu desconhecimento nos outros, tampouco do ensinamento num vácuo moral. Provém de uma submissão pessoal a uma ética vocacional (Geertz 2001:44).

Nesses cenários marcados por heterogeneidades, os fios que compõem a tessitura da vida social são múltiplos e entrelaçados de várias maneiras. E, diante deles, é preciso realizar o movimento duplo que marca o fazer antropológico, qual seja: de um lado, mergulhar no cotidiano da vida para visualizá-la em seus detalhes, nuances e configurações. De outro, emergir do campo de pesquisa para estabelecer conexões, entender práticas, compreender sentidos e propor análises. Enfim, produzir o texto etnográfico.

A ENTRADA EM CAMPO E OS DESAFIOS DA PESQUISA ETNOGRÁFICA

A prática etnográfica se define a partir de múltiplas possibilidades que surgem ao longo da pesquisa. Entre essas, algumas podem ser previstas, outras despontam de maneira inesperada e surpreendente.

Os momentos que antecedem a entrada no campo servem como preparação à inserção do pesquisador e lhe dão noções do que eventualmente poderá encontrar no cenário de pesquisa. Essa preparação, bem como os momentos iniciais dos encontros entre pesquisador e informantes, é sempre recheada de expectativas e busca de informações de ambos os lados.

10 Para lembrar o importante estudo de Seeger (1980).

As estratégias de aproximação e de entrada em campo são delicadas. As pessoas com as quais são estabelecidos os primeiros contatos representam escolhas (voluntárias ou ocasionais) que podem exercer peso considerável no estabelecimento dos demais contatos e nos rumos da pesquisa. A esse respeito, os trabalhos de Berreman (1980), Foote-White (2005) e Perlongher (2008) são ilustrativos de como as impressões que se estabelecem inicialmente reverberam durante a pesquisa.

Há alguns anos, eu e uma equipe de três estudantes¹¹ preparávamos a entrada na Penitenciária Estadual, na cidade de Baraúnas, no Rio Grande do Norte. Tínhamos planejado fazer uma visita a uma presa que, mediante contatos prévios, havia se colocado à disposição da pesquisa. No deslocamento entre a cidade de Mossoró e Baraúnas, aproximadamente 35 km, conversávamos sobre os procedimentos a serem seguidos, visando passar pela revista da prisão, já que se tratava de contato inicial, que deveria servir inclusive como ‘sondagem’ do lugar, dos atores, para posterior solicitação oficial à direção e à vara de execução penal. Durante todo o percurso, o estudante-motorista se manteve calado. Na chegada à penitenciária, nós, os três homens do grupo, fomos encaminhados à sala de revista masculina e a mulher à sala feminina. Nesta última tudo correu bem. Na sala masculina, todavia, o interrogatório proposto pelo policial militar responsável pela revista foi complicado: De onde vocês vêm? Qual a relação de vocês com Ana¹²? Por que vocês nunca apareceram por aqui antes? A essa pergunta, que parecia ser a última, e de fato foi, o estudante de economia resolveu falar, adiantando-se à possível resposta de nós outros, e afirmou ao PM que nós éramos pesquisadores da universidade e que estávamos ali para realizar uma pesquisa com as presas. A resposta do policial foi sucinta e imperativa: vistam as roupas e vão embora, pois pesquisa aqui só pode ser realizada com autorização da direção. O trajeto de volta à cidade

11 Sendo dois estudantes (um homem e uma mulher) do Curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e um estudante de Economia, que embora não fizesse parte da equipe de pesquisa, naquela ocasião servia como motorista.

12 Nome fictício, visando preservar o nome original.

de origem teve o futuro economista falando o tempo todo, pedindo desculpas, e nós outros desolados e silentes.

Conforme Lévi-Strauss observou certa vez, as emoções e os sentimentos continuam presentes nas pesquisas como hóspedes não convidados, durante as quais também podem se produzir situações inusitadas, constrangedoras, que de uma maneira ou de outra interferem nos rumos da pesquisa. Foi bem isso que nos reservou aquela tarde em Baraúnas.

Como evitar e/ou enfrentar tais situações?

Se existisse resposta fácil, certamente não estaríamos discutindo trabalho etnográfico, pois, como sabemos, o processo de pesquisa etnográfica é intenso e marcado por muitos advenços que não podemos controlar enquanto pesquisadores. Em algumas situações, conseguimos, no máximo, exercer ‘relativo’ controle de impressões sobre nossas reações, para lembrar uma vez mais o importante trabalho de Berreman (1980). Lembro-me que em uma das ocasiões em que entrevistava um preso na Penitenciária do Serrotão, em Campina Grande-PB, o mesmo sacou um canivete do bolso e perguntou se gostaria de partilhar a laranja com ele? Eu fiquei surpreso com o fato de ele portar um canivete, e mil possibilidades se passaram na minha cabeça sobre o uso que poderia ser feito fazer daquele instrumento no momento, no qual nos encontrávamos a sós na sala. O sabor da laranja ajudou a adoçar o ambiente da entrevista.

Os textos etnográficos estão cheios de anedotas, de situações embaraçosas e engraçadas, vividas por antropólogos em campo. Contudo, nem sempre as situações mais estressantes nas quais o pesquisador passa por vexames, tal como sofrer uma crise de pânico diante de seus interlocutores por fobia de uma cobra ou de um cachorro, são relatadas nos textos que vêm a público. Situações como essas ilustram bem alguns dos eventos produzidos durante a pesquisa de campo e que podem levar o etnógrafo ao seu limite.

O fazer etnográfico se constrói “de modo artesanal e paciente, dependendo especialmente de humores, temperamento, fobias e todos os outros ingredientes das pessoas e do contato humano” (DaMatta 1978:27). As situações inesperadas fazem parte da volatilidade do

trabalho antropológico, do fazer etnográfico, pois como afirma Magnani (2012:264), a etnografia é:

Uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte não para permanecer lá ou mesmo para explicar ou interpretar a lógica de sua visão de mundo, mas para, numa verdadeira relação de debate e troca, constatar suas próprias teorias com as dele e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento, ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.

A essas palavras nós juntamos as de Sahlins (2013:23):

Nenhuma boa etnografia é autocontida. Implícita ou explicitamente, a etnografia é um ato de comparação. Em virtude da comparação, a descrição etnográfica torna-se objetiva. Não no sentido ingênuo, positivista, de uma percepção não mediada – justo o contrário: ela acede a uma compreensão universal na medida em que faz incidir sobre a percepção de qualquer sociedade as concepções de todas as outras.

A etnografia se constrói no dia a dia da pesquisa de campo e, tal como observa Winkim, (1998:132) ela “consiste em saber ver, saber estar com e saber escrever”. É um processo no qual cada etapa apresenta desafios ao etnógrafo. Nas duas primeiras etapas – quando de fato nos encontramos com nossos interlocutores, tendo que manter ouvidos e olhos bem abertos para observar e compreender bem, mesmo em meio aos silêncios, aos não ditos e em situações nebulosas –, a necessidade de se manter focado em tudo que se passa ao redor torna esses momentos intensos, desgastantes física e mentalmente. Por vezes, faz-se necessário fazer de conta que não se viu nem se ouviu o que os interlocutores não desejavam que fosse conhecido. Numa das visitas que fiz à Penitenciária do Serrotão, enquanto circulava com um preso pelos pavilhões, num dia de visita, o meu interlocutor foi abordado por outro ‘reeducando’ que desejava concluir o negócio da venda de uma pedra¹³. Diante da situação, assumi uma postura de paisagem, como se não estivesse vendo nem ouvindo o que se passava,

13 Termo utilizado na Penitenciária do Serrotão para se referir à cama.

pois afinal ‘aquilo não me dizia respeito’, e naquele contexto, eis um ‘tema’ que queima a língua de quem diz e os ouvidos de quem escuta – para recordar uma boa crônica de Varela em *Estação Carandirú* (1999).

Os relatos de pesquisa servem como manuais de como se comportar em campo. Todavia, por mais que se leia, percebemos que, no máximo, as experiências vividas por outros servem como metáforas, fontes de inspiração para que se encarem as situações singulares que se apresentarão em cada novo campo de pesquisa. Por vezes, o pesquisador tem a ‘sorte’ de encontrar um informante que o ajuda a proceder num campo cujo terreno parece se assentar sobre areia movediça. Esse é bem o caso de Doc, ensinando Foote-White a fazer bom uso da gramática social da localidade quando, em certa ocasião, o pesquisador perguntou a um ex-empresário do jogo se ele subornava policiais. O auxiliar de pesquisa observou com muita propriedade:

Bill, vá devagar com esse palavreado de quem, o que, por que, quando, onde. Você faz essas perguntas e as pessoas irão se calar diante de você. Se as pessoas o aceitam, você pode perambular por todo o canto e a longo prazo vai ter as respostas que precisa sem fazer perguntas (Foote White 2005:303-304).

No dia a dia da pesquisa antropológica, são poucos os etnógrafos que têm a sorte de encontrar o seu Doc. Na grande maioria dos casos, os interlocutores estão ocupados com os seus afazeres cotidianos e a figura do etnógrafo, com suas perguntas ‘estranhas’ sobre ‘obviedades’, aparece aos olhos deles como incômodo que o fará perder tempo.

O etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e frequentemente indesejado. As impressões que estes têm dele determinarão o tipo e a validade dos dados aos quais será capaz de ter acesso e, portanto, o grau de sucesso de seu trabalho. Entre si, o etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Têm que julgar os motivos e demais atributos de uns e do outro com base em contato breve, mais intenso, e, em seguida, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelarão e o que ocultarão, e como será melhor servir aos seus interesses, tal como você os vê (Berreman 1980:141).

E, como enfatiza Geertz (2001:45), “No seu ambiente, o antropólogo vai comodamente ao escritório para exercer um ofício, como todo mundo. Em campo, ele tem que aprender a viver e pensar ao mesmo tempo”, tem que apreender a andar sozinho sobre o terreno movediço para identificar os elementos que compõem a gramática social do grupo estudado. Para isso, ele terá que identificar as boas pistas, as pedras firmes sobre a areia, nas quais deverá pisar sem correr o risco de afundar.

Não por acaso, a pesquisa etnográfica pode ser vista como uma aventura cheia de emoções e imprevisibilidades. As informações iniciais (e anteriores) sobre o grupo e os indivíduos que o compõem ajudam a acreditar que a floresta é menos densa do que parece. Todavia, elas são apenas pistas iniciais, ‘hipóteses’ que precisam ser averiguadas, testadas em face da dinâmica cultural. E, diante de cenários plurais e dinâmicos na cidade, onde as localidades e as referências de pertencimento se constroem a partir de referenciais múltiplos, em meio a margens que se interpenetram e se movem com elasticidade singular, esses desafios assumem particularidades que não devem ser negligenciadas pelo etnógrafo urbano.

À GUIA DE CONCLUSÃO: OS CENTROS, OS RECANTOS E AS FRONTEIRAS

A comparação das imagens de fotografias recentes da cidade de João Pessoa com as de fotografias tiradas há quase cinquenta anos nos dá a dimensão das mudanças arquitetônicas ocorridas na capital paraibana no último meio século. Se tomarmos as construções físicas como expressões cristalizadas de valores e modelos socioculturais, seremos levados a supor que não apenas as imagens mudaram nesses últimos cinquenta anos. Ou antes, elas mudaram para se adequar e para manifestar várias outras transformações ‘invisíveis’ que aconteceram durante esse período.

Esse exemplo nos fornece uma clara noção da dinâmica da vida na cidade. No urbano, as localidades são plurais, suas margens são tênues, flexíveis, algumas vezes definidas por marcadores ‘invisíveis’ e voláteis.

O lugar pode ser também um não lugar, pois são as práticas dos indivíduos e dos diversos grupos que fornecem sentido aos lugares. Claro que a cidade também é feita de ordens, de estabilidades, de referências mais ou menos fixas e contínuas. A cidade é formada por plurilocalidades (Agier 2011), o que implica múltiplas práticas e definições de grupos nos centros e recantos da vida urbana. Fazendo uso de palavras distintas, Frúgoli (apud Magnani 2012:258), vai na mesma direção, ao indicar que a metrópole de São Paulo não possui apenas uma centralidade, mas várias. Por conseguinte, é nos encontros dessas centralidades e de práticas distintas que ocorrem também os desencontros, as incompreensões; é aí que surgem outros códigos, emergem práticas e “experiências desestabilizadoras” (Perlongher 2008) às quais o etnógrafo deve ficar atento para melhor perceber o movimento contínuo de construção da vida social nas paisagens das cidades.

Em um universo de tantos fluxos e movimentos, os indivíduos assumem um lugar de relevo na configuração dos referenciais, bem como na imposição das margens dos grupos sociais. Isso coloca, para o etnógrafo urbano, o desafio de pensar as ações desses indivíduos como costuras, práticas que cingem várias possibilidades, proposições que apontam ou evidenciam novas alternativas para o grupo. Obviamente não se trata de pensar o indivíduo como um ser ‘fora do mundo’, mas como sujeito social cujos sentimentos, percepções e ações refletem a própria face do mundo no qual as margens se retraem e se alargam com uma flexibilidade plasmática.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. 2011. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome.

BOAS, Franz. 2005. As limitações do método comparativo em Antropologia, 1896. In *Antropologia Cultural*, pp. 25-40. Org. Celso Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. *Novos Estudos* – Cebrap, (21):133-157.

CLYDE MITCHELL, James. 2010. A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In FELDMAN-BIANCO, Bela. *A Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, pp. 365-436. São Paulo: Editora universitária Unesp.

CLIFFORD, James. 1998. *A experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Org. José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora universitária UFRJ.

DAMATTA, Roberto. 1978. O ofício do etnólogo ou como ter Anthropological Blues. In NUNES, Edson O. (org.). *A aventura sociológica*, pp. 23-35. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 2005. *Bruxaria. Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1993. *Os Nuer*. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva.

DURHAN, Eunice. 1978. *A reconstituição da realidade*. São Paulo: Ática.

FRAZER, James George. 1982. *O Ramo de Ouro*. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

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

_____. 1997. *O saber local*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 2001. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, 10(1/2):19-26.

_____. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2012. *Da Periferia ao Centro*. Trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Terceiro Nome.

_____. 2008. Quando o campo é a cidade. Fazendo antropologia na metrópole. In MAGNANI, José Guilherme & TORRES, Lillian de Lucca (org.). *Na Metrópole*. Textos de antropologia urbana, pp. 12-53. 3. ed. São Paulo: Edusp/Fapesp.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 1997. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.

MELO, Luiz Gonzaga. 1991. *Antropologia Cultural*. Iniciação, teoria e temas. 5. ed, Petrópolis, RJ: Vozes.

MORGAN, Lewis. 1980. *A sociedade Primitiva*. Lisboa: Presença (volumes I e II).

PEIRANO, Mariza. 1985. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. *Anuário Antropológico*, 85:249-264.

PERLONGHER, Nestor. 2008. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo.

KUPER, Adan. 1978. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

SAHLINS, Marshall. 2013. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify.

SEEGER, Anthony. 1980. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. In *Os índios e nós: estudo sobre sociedades tribais brasileiras*, pp. 25-40. Rio de Janeiro: Campus.

SIMMEL, Georg. 1987. A Metrópole e a vida mental. In VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*, pp. 11-25. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara.

TYLOR, Edward Burnnet. 2005. A ciência da cultura [1871]. In CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural*. Textos de Morgan, Tylor e Frazer, pp. 69-99. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VARELA, Dráuzio. 1999. *Estação Carandirú*. São Paulo: Companhia das Letras.

VELHO, Gilberto. 1978. Observando o Familiar. In NUNES, Edson (org.). *A Aventura Sociológica*, pp.36-46. Rio de Janeiro: Zahar.

WINKIN, Yves. 1998. Descer ao campo. In *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo*, pp. 129-145. Campinas: Papirus.

Práticas culturais juvenis na metrópole: a etnografia como acesso às múltiplas experiências do urbano

Alexandre Barbosa Pereira

ETNOGRAFIAS URBANAS SOBRE AS PRÁTICAS CULTURAIS JUVENIS

No final de 2013, início de 2014, despontou nos jornais brasileiros uma série de notícias sobre a invasão de *shopping centers* por adolescentes, fãs do gênero musical *funk* carioca. Falava-se de uma multidão de jovens reunidos. E as cenas transmitidas pela televisão ou por imagens em jornais e revistas eram de pessoas correndo e descendo desordenadamente escadas rolantes ou sendo rendidas pela polícia. Logo despontaram as primeiras abordagens estigmatizantes e criminalizantes: “adolescentes invadem *shopping* para roubar e promover arrastão”, diziam algumas manchetes. Por vir, desde 2012, acompanhando o movimento do *funk* ostentação, estilo musical criado em São Paulo, a partir do *funk* carioca, que exalta o consumo e as marcas de roupas, carros e bebidas, desconfie, logo de início, desse enfoque; e resolvi observar de perto dois desses eventos conhecidos como “*rolezinhos nos shoppings*”. Descobri então que se tratava, na verdade, de encontros de jovens moradores dos bairros pobres da periferia da cidade para se divertir, paquerar e conhecer novos amigos. Entretanto, a presença de algumas centenas de jovens trajados ao “estilo *funkeiro*”, zoando em *shoppings* em regiões populares da cidade acabou gerando certo pânico, e a polícia foi acionada. Pude assim perceber que o que chamavam de arrastão tratava-se na verdade do pânico criado entre os jovens pela presença da polícia. Eles estavam ali, na verdade, para fazer um *rolê* – como dizem, ou seja, para passear, e também para zoar, ou fazer bagunça.

Em eventos como esses, que a princípio poderiam parecer banais, múltiplas dimensões do urbano e das especificidades da organização das grandes cidades brasileiras, e mais detidamente de São Paulo, foram reveladas. As diferentes formas de lazer e interação lúdica dos jovens com os espaços urbanos é um dos elementos importantes. Outro componente fundamental encontra-se na própria condição para a existência dos *shopping centers*, que funcionariam, ao mesmo tempo, como espaços protegidos de lazer e como espaços disciplinados e segregados, uma das marcas da cidade de muros discutida por Teresa Caldeira (2000). Os próprios jovens encaravam tais espaços como locais privilegiados de encontro e sociabilidade, mas logo perceberam que, ao adentrar nos *shoppings* em grupo, passaram a ser vistos como ameaça¹. Cabe ressaltar que os *shopping centers* foram escolhidos como lugar de encontro justamente por serem considerados, pelos jovens e por seus pais, um lugar seguro.

Durante os *rolezinhos* nos *shopping centers*, o espaço mais almejado pelos jovens era a praça de alimentação, para onde seguiam, compravam algum lanche e depois caminhavam desfilando com copos de refrigerante ou sorvete na mão. Eles demonstraram, por meio dessa insurgência juvenil nesses espaços de consumo, que também reivindicavam uma cidade bastante particular, marcada pelo lazer, expresso em seus passeios intitulados *rolês*, e também por sua forma barulhenta e jocosa de se divertir, que costumam chamar de zoeira. Os *rolezinhos*, de certo modo, demonstraram que determinados segmentos juvenis, que estão nas bordas das grandes cidades brasileiras, querem participar de modo mais intenso da vida urbana e do prestigioso mundo do consumo atual. Não se tratava, portanto, de um protesto contra os templos do consumo, como alguns mais apressados poderiam deduzir, mas sim de uma forma tática de apropriar-se desses espaços, mesmo que sem muito dinheiro. Essas outras perspectivas sobre tal evento somente puderam ser reveladas

1 Conforme análise feita por um dos organizadores do Rolezinho no Shopping Guarulhos, Jefferson Luís, o MC JL, em evento promovido pelo Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo.

a partir das aproximações etnográficas que tive, primeiro, com o *funk* ostentação (Pereira 2014b) e, posteriormente, acompanhando dois *rolezinhos* (Pereira 2014a).

O que proponho nesse texto, a partir dessa controvérsia sobre os *rolezinhos* em São Paulo, é discutir a multiplicidade de experiências do urbano suscitadas pelo que denominarei aqui como práticas culturais juvenis. Ao servir-me de tal noção, evito cristalizar determinadas práticas, estilos ou modos de vida em associação a um único grupo ou categoria social, como o uso do termo ‘culturas juvenis’ poderia aludir, por exemplo, conforme já bem destacado por Mary Bucholtz (2002). Ao focar as práticas culturais juvenis e não os grupos juvenis ou as culturas juvenis, tento desviar o olhar dos termos para as relações, e demonstrar que tais práticas estão em constante transformação, não podendo ser vistas como definidoras, de modo essencializante, de um grupo específico. O designativo juvenil, por sua vez, propicia ainda atribuir um caráter mais marcadamente, mas não essencialmente, etário ou geracional. Dessa forma, pela designação juvenil, não me refiro, necessariamente, apenas às práticas culturais protagonizadas por jovens, mas também àquelas que, na contemporaneidade, têm sido simbolicamente identificadas como associadas à juventude. Parte-se, aqui, por conseguinte, da ideia de juventude como valor, tal como discutida por Guita Debert (2004), e das noções de jovens juvenis e jovens não juvenis de Mario Margulis e Marcelo Urresti (1996), que discutem os diferentes modos e significados de ser jovem. Nesse sentido, as práticas culturais juvenis podem ser protagonizadas também por não jovens juvenis.

Reforça-se, dessa maneira, a necessidade de tomar essa definição de práticas culturais juvenis como ponto de partida para a apreensão das múltiplas experiências do urbano que se processam na interação com os marcadores de idade e/ou geração, mas também com classe social, gênero/sexualidade, raça/etnia, entre outros. Desse modo, ao se observar práticas culturais juvenis específicas, tentar-se-á conciliar os diferentes usos que os agentes sociais fazem da cidade, por meio, principalmente, de circulações e ocupações dos espaços e das atividades de consumo. Mas também se

atentará para como as cidades se organizam em complementaridade ou contraposição às ações cotidianas de seus habitantes. Considero, assim, a etnografia como um importante caminho para apreender e refletir sobre tais práticas culturais juvenis e suas experiências do urbano.

Ao discutir as especificidades da pesquisa etnográfica realizada a partir do contexto urbano, uma das primeiras questões que se pode levantar diz respeito a como, por meio da etnografia, seria possível construir um olhar antropológico para as cidades que permita apreender as múltiplas experiências do urbano dos mais diferentes autores. Nesse sentido, parece necessário não apenas pensar sobre as inserções etnográficas que as cidades e, principalmente, a experiência do urbano permitem, mas também sobre as urbanidades que as etnografias revelam. Multiplicar as experiências etnográficas no/sobre o espaço urbano levar-nos-ia a aumentar nossa compreensão antropológica sobre a experiência de viver nas diferentes cidades ou de experimentar as diversificadas configurações do urbano. Acredito, entretanto, que tal enfoque só se torna possível se conseguimos compreender a antropologia como essa experiência de pensar e pesquisar com os nossos interlocutores. No meu caso, mais particularmente, sempre estive interessado nas múltiplas experiências de urbanidade que os jovens, por meio de suas mais diversificadas práticas, podem criar a partir de suas apropriações e relações no e com o espaço urbano. Portanto, é da apreensão etnográfica dessas experiências que pretendo tratar aqui.

AS MÚLTIPLAS EXPERIÊNCIAS DO URBANO

Abordagens provenientes de diferentes áreas do conhecimento, que têm discutido a questão urbana a partir de diversos pontos de vista – da Sociologia, da Geografia, do Urbanismo, dos Estudos Culturais, entre outros – reforçam ainda mais a necessidade de um olhar etnográfico para as diversas cidades que permita captar suas especificidades e, fundamentalmente, as especificidades das múltiplas experiências do

urbano que nelas se efetivam. Alguns autores, muitos de uma vertente denominada geografia cultural, têm discutido como o urbanismo foi concebido a partir de uma reflexão feita nas grandes cidades do Ocidente ou dos países do Norte. Segundo Tim Edensor e Mark Jayne (2012), em livro intitulado *Urban theory beyond the west*, o principal da discussão sobre a cidade e o urbano baseou-se no estudo de poucas e grandes cidades do mundo, principalmente as ocidentais. Mesmo quando as cidades não ocidentais foram estudadas por intelectuais ocidentais, foram classificadas como problemáticas em relação ao entendimento ocidental de como deveria ser a vida urbana. Os dois autores ressaltam a necessidade de repensar o urbano a partir das experiências de outras cidades fora do eixo ocidental ou do Norte.

Outra autora, Jennifer Robinson (2006), destaca a importância de se desenvolver o que chama de um forte senso de criatividade das cidades que nos possibilite imaginar cidades futuras. Robinson (2002) defende a necessidade de descolonização das imaginações sobre a urbanidade a fim de libertarmos-nos das tendências categorizantes que dominam a teoria urbana, sugerindo que a ênfase nas cidades globais epocais e arquetípicas tem levado ao interesse dominante na posição estrutural das cidades (ver também Bell & Jayne 2009, nesse sentido). Como consequência, os modos distintivos pelos quais indivíduos, grupos e instituições são agentes ativos na construção das cidades têm sido ignorados. Além disso, os autores ligados a essa discussão sobre o urbano ressaltam que é preciso considerar os mais variados tipos de cidade para que seja possível, enfim, diversificar a discussão sobre elas. Logo, mostra-se fundamental refletir não apenas sobre as grandes cidades ocidentais, mas também sobre as não ocidentais ou do Sul, em suas mais diferentes escalas. Cidades médias e pequenas, por exemplo, podem também evidenciar questões importantes para entender o urbano hoje.

A etnografia apresenta-se, portanto, como uma possibilidade bastante produtiva e criativa de apreender essa diversidade de experiências do urbano de que falam esses autores. Ela permitiria produzir uma reflexão que não tome a cidade, como afirmam Amin e Thrift (2002), como uma

categoria inquestionável, nem como uma entidade identificável de antemão. Conforme os autores, é preciso adotar uma nova postura sobre as cidades que desconsidere definições prévias e busque apreender as cidades que estariam em todos os lugares e em tudo. Isso é o que eles denominam reimaginar a cidade ou o urbano. Aliás, esse último termo é preferível ao termo cidade, pois o termo urbano, ou fenômeno urbano, ao contrário do anterior, não alude, conforme nos ensina Lefebvre (1999:28), a “um objeto definido e definitivo”, mas a algo sempre a ser constituído. Desse modo, a experiência do urbano só é possível de ser apreendida a partir das múltiplas experiências dos agentes em seu cotidiano, seja nas lógicas mais gerais e normativas, seja nas mais localizadas e ordinárias. Defende-se, aqui, a experiência etnográfica como uma via de acesso privilegiada para captar essas múltiplas experiências, os múltiplos modos de vivenciar o urbano.

Clifford Geertz, em texto no qual discute os contornos, as contribuições e a atuação da antropologia, afirma que “uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é” (Geertz 2001:86). Prossegue, ainda, dizendo que “todas as ciências humanas são promíscuas, inconstantes e mal definidas, mas a antropologia cultural abusa desse privilégio” (Geertz 2001:101). No caso específico da antropologia urbana, talvez, essas indefinições sejam ainda mais evidentes e a promiscuidade um tanto mais acentuada. Essas indefinições, no entanto, parecem ser extremamente produtivas para o que se poderia designar como uma antropologia urbana, cujo desafio é justamente entender que múltiplas cidades são produzidas pelos agentes sociais. Tal como afirma Michel Agier (2011), é preciso buscar as cidades feitas pelos atores sociais, ou pelos cidadãos, em suas múltiplas apropriações cotidianas do espaço urbano. Nesse processo, afirma Agier, devem coexistir uma prática de pesquisa microssocial e pessoal, por um lado, e, por outro, um quadro de questionamento (mesmo de um objeto) inacessível empiricamente apesar da sua aparência de realidade.

Ao nos determos sobre a cidade, podemos retomar Henri Lefebvre (1999) e sua proposta de pensar o urbano para além do urbanismo. Segundo esse autor, a racionalidade urbanista impede uma reflexão mais crítica e mais voltada para o futuro. “O urbanismo aparece, assim, como o veículo de uma racionalidade limitada e tendenciosa da qual o espaço, ilusoriamente neutro e não-político, constitui o objeto (objetivo)” (Lefebvre 1999:148). Lefebvre (1991) reflete sobre as diferentes formas de produção do espaço no contexto urbano e formula o conceito de representação dos espaços como, justamente, a noção de urbano concebida pelos urbanistas e tecnocratas. As representações dos espaços seriam produzidas, portanto, pelas relações de poder. Por outro lado, o autor afirma que há também os espaços de representação, marcados pelo vivido e/ou habitado. Trata-se também do que denomina como espaço concreto ou como o processo de habitar, marcado pelos “gestos e percursos, corpo e memória, símbolos e sentidos, difícil maturação do imaturo-prematuro (do ‘ser humano’), contradições e conflitos entre desejos e necessidades etc.” (Lefebvre 1999:164).

Michel de Certeau (2009), ao discutir o espaço como lugar praticado, refere-se à importância de atentar para os procedimentos criativos do cotidiano que são postos em prática pelos atores e que geram dissonâncias na efetuação do poder, nas redes microscópicas de vigilância e controle. Apresenta-se, assim, a possibilidade de se pensar outros elementos que se contrapõem à eficácia dos mecanismos de vigilância e de exercício de poder preconizados por Foucault (1987). Essa perspectiva não nega as estruturas de poder que determinam a reprodução de desigualdades sociais, mas apresenta o que De Certeau denomina como as táticas que articulam os detalhes do cotidiano e configuram uma rede de antidisciplina – procedimentos dissonantes das estruturas hegemônicas de poder. O autor, de certo modo, retoma a discussão feita por Lefebvre e propõe duas noções, estratégia e tática, para pensar a organização do espaço urbano. Estratégia é definida como:

O cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um

próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico (De Certeau 2009:45).

Já noção de tática é definida como um:

Cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distinga o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro [...] Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. Tática é a arte do fraco, a arte de dar golpes no campo do outro, caracterizada pela ausência de poder, enquanto a estratégia é caracterizada pelo postulado de um poder. O “próprio”, do domínio da estratégia, é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhes são estranhas (De Certeau 2009:45-46).

James Holston (2013), ao analisar a constituição das periferias de São Paulo, apresenta a noção de cidadania insurgente para se referir às formas de os mais pobres, ou subalternos, atuarem politicamente e reivindicarem melhorias de vida e maior participação em espaços sociais e de representação. O autor demonstra que essas cidadanias insurgentes podem se contrapor ao grande discurso hegemônico ou, se não se dissociam, ao menos provocam ruídos nele. Trata-se de uma reivindicação por cidadania, participação política e direitos que, historicamente, em São Paulo, foi feita na marra pelos mais pobres, muitas vezes nas costuras entre o legal e o ilegal, e que começou com a própria ocupação dos bairros nas periferias de São Paulo, como forma de habitar e sobreviver no mundo urbano. Essa cidadania não necessariamente se apresenta como resistência, pois pode, também, em muitos casos, associar-se ao hegemônico, produzindo dissonâncias. “Em vez de meramente alimentar novas versões do hegemônico, o insurgente representa uma ruptura: permanece associado ao entrincheirado, mas num emaranhado corrosivo e desequilibrado que abala tanto o Estado como a sociedade” (Holston 2013:35). Por isso, afirma o autor que não

é possível enquadrar as cidadanias insurgentes dentro de classificações como justas, democráticas, populistas ou socialistas.

De certo modo, Holston expõe, a partir de seu conceito de cidadania insurgente, como as conceituações de espaços de representação e representações dos espaços, ou de táticas e estratégias, são formas produtivas de atentar para as práticas de apropriação ou reivindicação por um espaço próprio no contexto urbano, mas que não podem ser pensadas sempre de forma dicotômica. As táticas podem dialogar diretamente com apropriações mais estratégicas e mesmo converter-se em modos dominantes, ou mais associados aos poderes estabelecidos, de apropriar-se da cidade. Espaços de representação podem transformar-se em representações do espaço. Da mesma forma, as estratégias, como as dos urbanistas e do poder público, podem ser subvertidas pelas táticas, pelos usos cotidianos que principalmente os subalternos podem engendrar.

QUESTÕES SOBRE A ETNOGRAFIA

Ao abordarmos as diferentes formas de apropriar-se do espaço urbano, tratamos, portanto, de categorias relacionais e contextuais. Não são categorias fixas, como se pôde notar. Uma forma interessante de pensar como essas apropriações, contraposições ou insurgências não são necessária e absolutamente contestadoras ou transformadoras pode ser encontrada a partir de um olhar para as práticas culturais juvenis. No caso específico, gostaria de remeter às relações que os jovens estabelecem no confronto com as regras rígidas e impostas pelas instituições escolares. Em pesquisa sobre as práticas das ‘zoeiras’ engendradas pelos estudantes nas escolas, por exemplo, o que parece ser apenas uma tática de contraposição à ordem escolar, mostra-se também como um dispositivo reprodutor de estratégias mais amplas pautadas em preconceitos reproduzidos na grande mídia. As ‘zoeiras’ eram formas de desestabilizar a rotina da aula e da escola por meio de gozações, gritarias e práticas lúdicas as mais diversas. Entre as gozações, eram inúmeros os

apelidos, piadas e, em alguns casos, até mesmo xingamentos racistas, homofóbicos e machistas.

Além disso, ao mesmo tempo em que os jovens impunham à escola – em colisão direta com as posturas muito rígidas dos estabelecimentos de ensino, as regras tradicionais e os projetos pedagógicos formulados a partir de gabinetes – novas corporeidades e mesmo resistências ao disciplinamento dos corpos promovido por essa instituição, muitos padrões de corporeidade ou modos de pensar e estar no mundo ditados pela grande mídia eram reproduzidos por eles. Ou seja, se a escola não consegue ter mais a mesma eficiência de outrora para docilizar os corpos dos estudantes tal como fazia antes, não se pode afirmar, entretanto, que, do outro lado, há apenas corpos que ou sucumbem passivamente, ou resistem a uma ordem hegemônica. O que se percebe é que, em muitos casos, também, revelam-se corpos insurgentes que, simultaneamente, expressam outros padrões hegemônicos de dominação, limitando-se a pôr à mostra essa perda de prestígio da escola como agente formador. Tratava-se, de certo ponto de vista, de uma prática não necessariamente contra-hegemônica, ainda que dissonante ou insurgente e incômoda para os estabelecimentos de ensino (Pereira 2010).

Nesse sentido, a pesquisa etnográfica deveria ter como proposta principal apreender esses dois níveis da realidade social não como realidades apartadas, mas, sim, imbricadas e evidenciadas a partir das práticas dos agentes. José Guilherme Magnani (2002) propõe um caminho bastante interessante para se articular o olhar etnográfico a essas diferentes dimensões das apropriações cotidianas do espaço urbano e também às lógicas mais gerais de gestão e organização de grandes metrópoles. O autor aponta para a necessidade de atentarmos para os arranjos criativos dos atores sociais quando organizam suas vidas. Arranjos esses que, ao mesmo tempo, desafiam a ordem hegemônica ou as grandes estratégias de gestão das cidades e mostram-se como extensões ou afirmações dessas. Para apreender essa complexidade dos fenômenos sociais urbanos, Magnani propõe um enfoque de perto e de dentro e de longe e de fora, assim denominado por ele, que permita não reduzir as práticas dos

agentes aos grandes determinantes sociais, o capitalismo, a desigualdade, o urbanismo, negando-lhes qualquer tipo de agência, mas que também não se confunda com as particularidades do discurso nativo.

Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido”. Assim, o que se propõe inicialmente com o método etnográfico sobre a cidade e sua dinâmica é resgatar um olhar *de perto e de dentro* capaz de identificar, descrever e refletir sobre aspectos excluídos da perspectiva daqueles enfoques que, para efeito de contraste, qualifiquei como de *fora e de longe* (Magnani 2002:17).

Ou seja, parte-se da experiência etnográfica do antropólogo em campo para a produção de um conhecimento bastante singular, o conhecimento antropológico, que é orientado ao mesmo tempo pela teoria antropológica e pela teoria prática das apropriações cotidianas dos agentes, interlocutores da pesquisa. Paul Willis e Mats Trondman (2008), em texto intitulado *Manifesto pela etnografia*, ressaltam a necessidade de reconhecermos o papel da teoria como um precursor, meio e resultado do estudo e da escrita etnográfica. Entretanto, alertam os autores que essa teoria deve ser uma teoria útil, que se relacione com a evidência etnográfica. A teoria não pode ser autossuficiente, não pode ser teoria para si; a experiência etnográfica deve ser capaz de também desestabilizar as teorias com as quais o etnógrafo foi a campo, e não apenas as observações de campo comprovarem a teoria. Por isso, esses autores afirmam não ter interesse numa grande teoria, mas sim naquela que é capaz de ser informada e desestabilizada pelos dados de campo, que se apresentam não como uma teoria por si mesma.

Se quiserem, estamos interessados em produzir efeitos “aha” em que a expressão evocativa através dos dados toca a experiência, corpo e emoções do leitor. Estes são momentos em que novas interpretações e possibilidades são abertas no espaço entre experiência e discurso,

desconstruindo e, ao mesmo tempo, dando nova forma ao que é tomado como garantido, numa resposta particular à forma da ordem social, uma resposta que transcende dicotomias como público/privado, social/individual. Estes efeitos fundem velhas e novas experiências, abrindo assim as mentes dos leitores para novos horizontes (Willis & Trondman 2008:219).

Uma referência clássica e fundamental, por meio da qual podemos refletir sobre as especificidades da pesquisa etnográfica, encontra-se no apêndice de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* de Evans-Pritchard (2005), cujo título é “Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo”. Afirma o autor que uma das particularidades da pesquisa etnográfica situa-se na importância da biografia do pesquisador, pois, tendo em vista que seu objeto de estudo são os próprios seres humanos, a sua investigação envolve toda a sua personalidade, dos aspectos mais racionais aos mais emocionais. Tudo o que molda a personalidade do pesquisador vai a campo com ele durante a pesquisa etnográfica. Logo, o que se apresenta como instrumento de observação ou enfoque da pesquisa não é pautado apenas pela formação acadêmica, pela teoria estudada ou a linha de estudos seguida, mas também por outras marcas sociais, pessoais ou biográficas, como sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, religião, relações sociais de origem do pesquisador etc.

Segundo Evans-Pritchard, o que se traz da pesquisa de campo se deve em grande medida às experiências sociais anteriores que para ele foram levadas. Cabe aqui um paralelo com a discussão proposta por Roy Wagner (2010) em *A Invenção da Cultura*, em que o antropólogo, ao inventar a cultura do outro, reinventa a sua própria. Ou seja, a experiência etnográfica configura um experimento reflexivo não apenas sobre as relações estabelecidas com os interlocutores da pesquisa, mas sobre a própria biografia do pesquisador e seu mundo social. Contudo, se, por um lado, a biografia do pesquisador é um elemento importante, por outro, o etnógrafo deve estar atento às experiências sociais de seus interlocutores, ao modo como eles próprios organizam suas biografias, para saber articular, tal como pontuam Willis e Trondman (2008), seus interesses

iniciais com os interesses efetivos dos agentes em campo e seguir o que encontra nesse outro mundo social.

Não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer, sim; e assim tive aos poucos; querendo ou não, que me tornar um especialista em gado (Evans-Pritchard 2005:244-245).

Evans-Pritchard afirma, assim, a prática de seguir os atores em campo – seus interesses e relações – como estratégia metodológica fundamental para a antropologia.

Dessa forma, a partir destas reflexões sobre as cidades, as práticas espaciais e de poder e sobre a etnografia como acesso a estas múltiplas experiências do urbano, gostaria de apresentar um pouco mais os atores que venho seguindo já faz um tempo considerável: os jovens das periferias da cidade de São Paulo. A proposta, aqui, portanto, é refletir sobre os desafios da etnografia no contexto urbano a partir de agentes sociais específicos, articulando diferentes pesquisas sobre práticas e espaços culturais juvenis na metrópole, evidenciando, assim, as cidades que esses jovens criam e recriam cotidianamente, as cidades vividas e imaginadas.

AS EXPERIÊNCIAS JUVENIS DO URBANO, DESAFIANDO A DICOTOMIA LOCAL E GLOBAL

Apresento como um dos exemplos de experiência urbana criada a partir de práticas culturais juvenis específicas uma atividade que engendra uma forma muito particular de vivenciar o espaço urbano, articulada por jovens que desafiam a noite, a polícia e o alto dos prédios para deixar sua marca estampada na paisagem urbana. Trata-se da *pixação*² (Pereira 2005). Prática execrada pela maioria da população e até condenada como crime

2 Utilizo aqui a palavra *pixação* e não *pichação* em respeito ao modo como os praticantes dessa atividade a nomeiam.

ambiental e contra o patrimônio. Em São Paulo, por meio dela, organiza-se uma cidade própria, marcada por questões como reconhecimento, visibilidade e risco (Pereira 2013). Os *pixadores* estabelecem uma relação bastante específica com o espaço urbano. Ao contrário do que se poderia afirmar, principalmente a partir dos estudos das gangues estadunidenses, a *pixação* em São Paulo, mas também em muitas outras grandes cidades brasileiras, não se apresenta como uma forma de demarcar um território que não deve ser invadido por outros grupos juvenis. Apesar de os jovens *pixadores*, em São Paulo, demonstrarem forte relação com os seus bairros de origem, quase sempre na periferia da cidade e, por isso, denominados por eles como *quebradas*, o grande objetivo é alcançar os espaços mais centrais da cidade, com maior visibilidade, de maneira a serem vistos pelo maior número de *pixadores* e, por conseguinte, obterem o almejado reconhecimento entre os pares.

Nessa atividade, valoriza-se o estabelecimento de relações para além do bairro. Para se tornar um *pixador* de verdade é preciso *pixar* longe de onde se mora, e principalmente no centro da cidade, por onde passarão muitos outros *pixadores*, aumentando o reconhecimento desejado. Poderíamos, assim, pensar tal prática como uma tática para se alcançar reconhecimento e fama a partir e pelo espaço urbano. Pela *pixação*, esses jovens recriam cotidianamente o que poderíamos denominar como uma rede social *offline*, pois estabelecem seus pontos de encontro na cidade. O principal deles está situado na região central, conhecido como ‘*point* do centro’, onde, uma vez por semana, reúnem-se *pixadores* das mais diferentes regiões e municípios da Grande São Paulo. A partir desse contato, *pixadores* de localidades diferentes conhecem-se pessoalmente e combinam de sair para *pixar* juntos, ou para fazer um *rolê*, como designam o ato de sair para marcar a cidade. Desse modo, toda uma rede de sociabilidade é tecida em torno dessa prática, que lhes permite estabelecer amizade e mesmo alianças com outros jovens de localidades as mais diversas, expandindo não apenas relações, mas também sua fama e reconhecimento.

Os *rolês* dos *pixadores*, forma como denominam as saídas para *pixar* a cidade, brincam com a escala metropolitana e sua diversidade

populacional, estabelecendo um modo particular de usufruir do espaço urbano. As metrópoles são ambientes ideais para articulação dessa rede social da *pixação*, porque nela é possível tornar-se famoso em meio ao anonimato das multidões. Em outras palavras, ao escreverem em um muro ou no alto de um prédio um codinome em letras estilizadas, pouco inteligíveis para quem não pertence a tal prática, esses jovens garantem o seu anonimato, uma vez que se trata de uma prática marginal e mesmo ilegal, e também a fama dentro do grupo. Chegar ao *point* dos *pixadores* e ver um jovem cercado por outros a assinar numa folha de papel o mesmo nome com o qual marca a paisagem urbana é saber que se está diante de um *pixador* famoso e destacado por sua atividade na cidade.

A *pixação* seria apenas um exemplo do que poderíamos chamar de tática ou espaço de representação juvenil no contexto urbano, ou ainda, dialogando com a discussão de Holston (2013), de insurgência juvenil na metrópole. Cotidianamente, muitas cidades são criadas e vivenciadas pelos mais diferentes jovens – destaque para a prática do *skate* em São Paulo, tão bem descrita por Giancarlo Machado (2014), ou dos adeptos do *parkour*³ pesquisados por Rafael Marques (2011). Muitas dessas táticas juvenis articulam, a um só tempo, elementos locais com dispositivos globais, tanto por meio da globalização e difusão de suas práticas, criadas num contexto local e muitas vezes subalternizado, caso do *hip hop*, por exemplo, quanto pela captura de elementos globais para articulação, por meio de mecanismos de bricolagem, de novos estilos locais, conforme a discussão de Dick Hebdige (1994). Um importante trabalho sobre o *hip hop* estadunidense está no livro de Tricia Rose (1994), intitulado *Black Noise*, que apresenta uma dimensão mais específica da conformação dessa prática cultural: a da juventude negra estadunidense. Por outro lado, muitos trabalhos, atualmente, têm apresentado as diferentes recriações do *hip hop* pelo mundo, dos Maori na Nova Zelândia aos migrantes Turcos na Alemanha, passando pelos Guarani-Kaoiwá no Brasil. Nesse sentido, chama a atenção um livro/coletânea sobre

3 Prática corporal urbana que consiste em utilizar a cidade, seus equipamentos e obstáculos, como objeto de desafio a ser superado pelo corpo por meio de novas formas de percorrer e apropriar-se da cidade.

as diferentes recriações do *hip hop* fora dos Estados Unidos; organizado por Tony Mitchell (2001), o livro se chama *Global Noise*.

Evidenciam-se, assim, as especificidades e a complexidade dessas práticas culturais juvenis, bem como fica o desafio para as etnografias urbanas contemporâneas de observar atividades que são, ao mesmo tempo, locais e globais. Autores como Akil Gupta e James Ferguson (2000) afirmam que a ironia de nossa época está no fato de os lugares e localidades apresentaram-se cada vez mais borrados e indeterminados, enquanto as ideias de locais culturais e bem marcados etnicamente tornarem-se talvez ainda mais proeminentes. Os sujeitos encontram-se deslocalizados, conforme aponta Arjun Appadurai (1997), antropólogo indiano que criticará o excessivo encarceramento dos nativos, pelas pesquisas antropológicas, em um lugar excessivamente localizado. Appadurai centra sua atenção em dois importantes e interconectados elementos que caracterizam esse processo: a migração e as mídias, explorando seu efeito conjunto sobre o trabalho da imaginação, que considera como um traço constitutivo da subjetividade moderna. Cada vez mais as pessoas se imaginam em outros lugares, afirma o autor. A imaginação mostra-se, aliás, como uma prática social potente, desestabilizadora e que aponta para profundas deslocalizações. Nesse sentido, o desafio para as etnografias contemporâneas está em pensar-se nesse ir e vir dos interlocutores da pesquisa. Ir e vir que envolve, inclusive, passagens sucessivas por âmbitos mais locais e outros mais globais, bem como alternâncias pelas instâncias de poder e de subalternidade ou de insurgência.

O desafio colocado pela contemporaneidade é precisamente captar a formação de identidades específicas através de toda uma rede de fluxos e migrações. Essa mudança de enfoque leva à necessidade de se repensar a metodologia e a organização da pesquisa, que deve não mais se situar num único ponto de vista ou perspectiva. James Clifford (2000) aciona a metáfora da viagem como exemplo metodológico para a antropologia contemporânea, pois, segundo esse autor, é preciso estar atento para as experiências cosmopolitas e híbridas, tanto quanto para as enraizadas e nativas. Não se trata de substituir o nativo pelo viajante, afirma Clifford, mas

de buscar justamente as mediações entre essas duas posições. Desse modo, Clifford sugere que a etnografia urbana deve contemplar, simultaneamente, os múltiplos significados do morar e do viajar pela cidade e mesmo olhar mais para as fronteiras, que, segundo ele, seriam capazes de produzir visões políticas poderosas que permitiriam a subversão dos binarismos. George Marcus (2001), por sua vez, propõe uma etnografia multilocalizada, que não precisa necessariamente ocorrer em múltiplos lugares, e sim em múltiplas posições que podem situar-se num mesmo lugar, mas por meio das múltiplas vozes. Eis então outro desafio à etnografia realizada no contexto urbano, o de apreender os mais diferentes pontos de vistas ou, nas palavras de Bruno Latour (2005), o de mapear as controvérsias.

Javier Auyero (1999, 2002, 2009), em pesquisas realizadas na Argentina, nos proporciona bons exemplos de como não se situar em apenas uma perspectiva, mas tentar articular os múltiplos pontos de vistas e planos que são apreendidos em campo. Em um bairro contaminado pela exploração de petróleo, ou numa cidade cuja prefeitura tinha sido alvo da revolta da população, ou ainda por meio das políticas clientelistas em localidade pobres da região metropolitana de Buenos Aires, Auyero, em todos esses casos, tenta captar as múltiplas vozes que surgem em campo, articulando o local e o global, os dispositivos estratégicos e táticos de atuação política. No caso específico do clientelismo, o autor busca articular outros pontos de vista sobre esse fenômeno e, assim, apresentar novas vozes para além de certo discurso sociológico que define as políticas clientelistas apenas a partir das relações hierárquicas marcadas pelo controle e a dominação, recusando ou ocultando as falas e as agências dos supostos dominados. O autor não nega essa perspectiva dominante, ou que parte de um ponto de vista dominante, mas a articula com outras, as visões diferentes e concorrentes estabelecidas pelos próprios clientes, poucas vezes ouvidos quando se discutem as políticas clientelistas. O rompimento com uma visão unilateral do fenômeno social leva Auyero a focar também nas opiniões e avaliações dos envolvidos nas trocas clientelistas. Ele busca assim as diferentes narrativas sobre os mesmos eventos, pois, conforme afirma, pontos de vistas são visões tomadas de diferentes posições.

Ao atentarmos para as diferentes práticas culturais juvenis aqui abordadas – a *pixação*, a ‘zoeira’ nas escolas e os *rolezinhos* nos *shoppings* com o seu *funk* ostentação –, notamos como cada uma delas conforma um modo de viver ou experienciar o urbano em São Paulo. A *pixação*, por exemplo, cria, ao mesmo tempo, o que denomino como cidade de riscos (Pereira 2013), ou seja, uma cidade marcada pelos seus rabiscos, mas também pelo arriscar-se no alto de prédios para competir por quem marca e se arrisca mais na cidade, e um circuito da fama em meio ao anonimato da metrópole, pois aquele que *pixa* ou marca o maior número de lugares e os mais arriscados da cidade alcança maior prestígio e fama entre os outros praticantes da *pixação*. Não por acaso, as saídas para *pixar* a cidade são chamadas de *rolês*, pois se trata de um modo específico de circular e usufruir do espaço urbano que, em outros contextos, remete apenas a passear e se divertir, mas na *pixação* refere-se também a marcar esse passeio.

As ‘zoeiras’, observadas num primeiro momento (Pereira 2010) nas interações entre alunos que desestabilizavam a ordem escolar e desafiavam as autoridades, estiveram fortemente presentes no fenômeno dos *rolezinhos* nos *shoppings*, pois, como os próprios jovens que marcaram tais eventos afirmavam, tratava-se de um passeio ou um encontro no *shopping* para ‘zoar’, ou seja, para se divertir, bagunçar, chamar a atenção, ver e ser visto, fazer amigos e paquerar. Impossível aqui não relembrar as reflexões de Walter Benjamin (2007) sobre a figura do *flanêur*, ao discutir, a partir obra do poeta Charles Baudelaire, modos de vivenciar o urbano na modernidade. Contudo, a forte repressão policial aos *rolezinhos*, que expulsou os jovens com cassetes e bombas de dentro dos centros comerciais, inclusive com algumas detenções, evidenciou a dificuldade de vagar por espaços cada vez mais vigiados, controlados e segregados das cidades contemporâneas. Revelam-se, assim, as contradições do urbano na contemporaneidade, situado entre o que Lefebvre (1999) aponta como a diferença que possibilita o contato com a diversidade, por um lado, e a segregação como o movimento que rompe com a diferença e impede o estabelecimento de relações, por outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio que se apresenta para a antropologia urbana contemporânea, portanto, é o de justamente entender que múltiplas cidades são essas produzidas e imaginadas pelos atores sociais. As etnografias urbanas e mesmo a conformação de uma antropologia urbana demonstra, conforme afirma Mariza Corrêa (2011) em artigo sobre o campo da antropologia no Brasil, que a antropologia não apenas não acaba onde começa o asfalto, como pode também ser muito imaginativa e produtiva a partir daí. E, no caso brasileiro, faz menos sentido ainda pensar numa antropologia que se empobreceria ou perderia sentido no mundo urbano, tendo em vista que a investigação urbana mostrou-se como um de seus campos mais vigorosos de atuação, como aponta Corrêa.

Devemos, entretanto, tentar levar essa relação intersubjetiva que configura a pesquisa etnográfica até as suas últimas consequências, pois, como expõe Cláudia Fonseca (2004), a etnografia tem como principal elemento definidor a busca por alteridades, o que a autora denomina como “outras maneiras de ver (ser e estar) no mundo” (Fonseca 2004:12). Por essa razão, apresenta-se, como aponta Fonseca ao tratar da importância de levar a sério a etnografia nesse contato com outros modos de vida, uma questão urgente para aqueles que se propõem a enveredar pela pesquisa etnográfica: “Se não levarmos nossas análises até as últimas consequências, por que – meu Deus – não usamos um método mais simples?” (Fonseca 2004:12).

Levar a experiência etnográfica realizada nas cidades às últimas consequências implica não apenas reconhecer que a teoria antropológica pode oferecer uma contribuição efetiva para o entendimento do fenômeno urbano, como também e, principalmente, revelar novos modos de vivenciar o urbano e construir as muitas cidades cotidianas. Nesse sentido, retomo Geertz em *A situação atual* para dizer que “a antropologia é uma disciplina cheia de conflitos, eternamente em busca de meios para escapar de sua condição, eternamente sem conseguir encontrá-los” (Geertz 2001:93) e que “acabamos sendo muito bons em entrar de mansinho, com o passo

desajeitado. Em nossa confusão reside nossa força” (Geertz 2001:93). Se a antropologia costuma entrar com o passo desajeitado e usar justamente esse modo artesanal e subjetivo para construir seu conhecimento, talvez, quando adentre na cidade, ela tenha o passo um pouco mais desajeitado e indefinido, necessitando, muitas vezes, inclusive, estabelecer diálogos com outras disciplinas. Quem sabe não resida aí também a nossa força?

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. 2011. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome.

AMIN, Ash & THRIFT, Nigel. 2002. *Cities: reimagining the urban*. London: Polity Press.

APPADURAI, Arjun. 1997. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

AUYERO, Javier. 1999. ‘From the client’s point(s) of view’: how poor people perceive and evaluate political clientelism. *Theory and Society*, 28(2):297-334.

_____. 2002. The judge, the cop, and the queen of carnival: ethnography, storytelling, and the (contested) meanings of protest. *Theory and Society*, 31(2):151-187.

AUYERO, Javier & SWISTUN, Débora. 2009. *Flammable: environmental suffering in an argentine shantytown*. New York: Oxford University Press.

BELL, David; JAYNE, Mark (eds.). 2005. *Small Cities: Urban Experience Beyond the Metropolis*. London: Routledge.

BENJAMIN, Walter. 2007. *Passagens*. Belo Horizonte / São Paulo: Editora universitária UFMG / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

BUCHOLTZ, Mary. 2002. Youth and cultural practice. *Annual Reviews of Anthropology*, 31:525-52.

CALDEIRA, Teresa. 2000. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34 / Edusp.

CLIFFORD, James. 2000. Culturas Viajantes. In ARANTES, Antonio (ed.). *O espaço da diferença*, pp. 50-79. Campinas, SP: Papirus.

CORRÊA, Mariza. 2011. O mato & o asfalto: campos da antropologia no Brasil. *Sociologia & Antropologia*, 1(1):209-229.

DEBERT, Guita. 2004. *A cultura adulta e juventude como valor*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - MG.

DE CERTEAU, Michel. 2009. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.

EDENSOR, Tim & JAYNE, Mark (eds.). 2012. *Urban theory beyond the West: a world of cities*. Abingdon: Routledge.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 2005. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, pp. 243-255. Rio de Janeiro: Zahar.

FONSECA, Claudia. 2004. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora universitária UFRGS.

FOUCAULT, Michel. 1987. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes.

GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GUPTA, Akil & FERGUSON, James. 2000. Mais além da 'cultura': espaço, identidade e política da diferença. In ARANTES, Antonio (ed.). *O espaço da diferença*, pp. 30-49. Campinas, SP: Papirus.

HEBDIGE, Dick. 1994. *Subculture: the meaning of style*. Londres: Routledge.

HOLSTON, James. 2013. *Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social – An introduction to Actor-Network Theory*. New York: Oxford University Press.

LEFEBVRE, Henri. 1991. *The production of space*. Oxford: Blackwell Publishing.

_____. 1999. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Editora universitária UFMG.

MACHADO, Giancarlo. 2014. *De carrinho pela cidade: a prática do skate em São Paulo*. São Paulo: Intermeios.

MAGNANI, José Guilherme. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49): 11-29.

MARCUS, George. 1995. Ethnography In/Of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Reviews of Anthropology*, 24:95-117.

MARQUES, Rafael. 2011. *Cidade lúdica: um estudo antropológico sobre as práticas de Parkour em São Paulo*. Mestrado (Dissertação). Universidade de São Paulo.

MARGULIS, Mario & URRESTI, Marcelo. 1996. La juventud es más que una palabra. In MARGULIS, Mario (ed.). *La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud*, pp. 13-30. Buenos Aires: Biblos.

MITCHELL, Tony. 2001. Kia Kaha! (Be Strong!): Maori and Pacific Islander Hip Hop in Aotearoa-New Zealand. In MITCHELL, Tony (ed.). *Global Noise: rap and hip hop outside the USA*, pp. 280-305. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. 2005. *De “rolê” pela cidade: os “pixadores” em São Paulo*. Mestrado (Dissertação). Universidade de São Paulo.

_____. 2010. “A maior zoeira”: experiências juvenis na periferia de São Paulo. Doutorado (Tese). Universidade de São Paulo.

_____. 2013. Cidade de riscos: notas etnográficas sobre pixação, adrenalina, morte e memória em São Paulo. *Revista de Antropologia*, 56(1):81-110.

_____. 2014a. Rolezinho no shopping: aproximação etnográfica e política. *Revista Pensata*, 3(2):8-16.

_____. 2014b. Funk ostentação em São Paulo: Imaginação, consumo e novas tecnologias da informação e da comunicação. *Revista de Estudos Culturais*, 1:1-18.

ROBINSON, Jennifer. 2002. Global and world cities: a view from off the map. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(3):531-554.

_____. 2006. *Ordinary Cities*. Between Modernity and Development, London/New York: Routledge.

ROSE, Tricia. 1994. *Black Noise*. Rap Music and Black Culture in Contemporary America. Hanover: Wesleyan University Press.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WILLIS, Paul & TRONDMAN, Mats. 2008. Manifesto pela etnografia. *Educação, sociedade e cultura*, 27:211-220.

Sociabilidades e resistências: etnografando b-boys em João Pessoa

Marco Aurélio Paz Tella

É possível observar, desde meados da década de 1980, nas ruas dos centros e dos bairros mais afastados das cidades brasileiras, adolescentes e jovens praticando uma dança de rua conhecida como *break dance* ou *breaking*. Nas festas em espaços públicos e privados, o simples encontro de jovens dançarinos de *break dance* – conhecidos como *b-boys* – é pretexto para formação de uma roda para as apresentações e duelos – denominados rachas, pelos *b-boys* –, seja no estilo solo, seja em duelos individuais ou em grupo.

Este estilo de dança de rua se disseminou principalmente entre os jovens que moram em bairros mais desassistidos pelo poder público. Vale ressaltar que em cidades como São Paulo, Brasília, João Pessoa etc., esses jovens são predominantemente negros e provenientes das camadas mais pobres da população (Silva 1998; Tella 2006; Amorim 1998; Andrade 1996). O estilo *break dance*, uma das quatro artes do movimento que estruturam a base de toda a forma de expressão do hip-hop, acompanhou a expansão das outras artes desse movimento. A primeira é a música, denominada *rap*. A segunda, ligada ao rap, é a pessoa que controla os toca-discos, que faz a *discotecagem*, o DJ (Disc Jôquei). A terceira é a dança, caracterizada pelo *break*. Por fim, a última arte é a pintura, que se expressa pelo *grafite*¹.

A proposta deste capítulo é discutir formas de sociabilidade e resistência, a partir de uma etnografia de um grupo – ou *crew* – de

1 Alguns membros do movimento hip-hop defendem a existência de um quinto elemento, que deve estar associado às quatro artes: consciência política e étnico-racial.

dançarinos *b-boys* chamado *Original Culture Break* (OCB) – realizada entre o segundo semestre de 2010 e o primeiro de 2011.

Numa tarde de domingo, último dia do mês de novembro de 2014, no lançamento de um videoclipe da banda de rap² pessoense Menestreis MC's, reencontrei, passado um ano, dois membros de um grupo de dança de rua, os irmãos Lucas e Thiago. Ambos eram *b-boys* de grupo OCB, do bairro Costa e Silva³. Nesse reencontro, fui informado de que o grupo mudou de nome, passando a ser chamado de Coletivo Gang Gangrena. Entretanto, como minha etnografia foi realizada entre 2010 e 2011, sempre que citar o grupo será utilizando o antigo nome: OCB.

O INÍCIO

Ao buscar informações em eventos, entrevistas e conversas informais sobre as artes do movimento hip-hop em João Pessoa, em particular sobre os grupos de rap⁴, deparei-me com um número significativo de grupos de *break*. Meu intuito foi então conhecer os grupos dos diversos bairros de João Pessoa e das cidades vizinhas, como Santa Rita, Bayeux e Mamanguape.

Dessa forma, em decorrência do número expressivo de grupos de *b-boys* nas cidades da área metropolitana de João Pessoa, dediquei-me a mapear grupos de *break* em João Pessoa e Mamanguape (cidade do litoral norte paraibano, distante 50 km da capital), para investigar as dinâmicas, as trocas, as redes e formas de sociabilidade e conflitos dos grupos.

2 Nesta tarde de domingo do dia 30 de novembro, foi lançado o videoclipe do grupo de rap Menestreis MC's, no pátio interno de um antigo hotel, agora local ocupado por pessoas integrantes de um movimento sem-teto, que luta por moradia, no centro de João Pessoa.

3 Entre os meses de março de 2010 e abril de 2011 acompanhei o grupo OCB nos seus ensaios, nas batalhas com outro grupos e em competições entre grupos em João Pessoa e em Fortaleza, no Ceará.

4 Num primeiro momento, meu intuito, em João Pessoa, foi fazer um desdobramento da minha pesquisa no mestrado sobre grupos de rap em São Paulo.

Assim, de acordo com meu propósito, o próximo passo foi escolher, para etnografar, um dentre os diversos grupos de break existentes. Escolhi o OCB porque percebi que os jovens dançarinos proporcionavam um espaço de experiências e sociabilidades entre eles, em razão de suas redes sociais estabelecidas e em construção e pela intensidade dos seus ensaios e treinamentos de coreografias. A escolha por esse grupo também se deu pelos bons contatos que estabeleci, tendo nele uma boa inserção, e por poder acompanhar os ensaios, disputas, competições, viagens etc.

O GRUPO OCB

Foi no ano de 2001 que o OCB começou a ser orquestrado, dentro de um projeto de dança numa escola pública do bairro Costa e Silva. O primeiro nome do grupo foi União Break, mas, em 2007, após alguns debates entre os membros do grupo, mudou para Turma do Bairro, até chegar, em 2008, na denominação *Original Culture Break* (OCB)⁵. O nome surgiu depois de longa pesquisa, porque o objetivo do grupo era o seu registro.

O grupo OCB possuía mais ou menos vinte membros. Os encontros, que aconteciam – na época da minha etnografia – às terças e quintas à noite, tinham o propósito de treinar, ensaiar, criar novas coreografias e discutir as decisões que o grupo deveria tomar, como, por exemplo, responder convites para desenvolver oficinas de *break dance* ou participar ou aceitar convites para os rachas em campeonatos/disputas de *b-boys*⁶.

No período em que realizei a etnografia do grupo, não havia *b-girls* entre os integrantes. As jovens que frequentavam os ensaios eram

5 Atualmente, o grupo se chama Coletivo Gang Gangrena. Em sua página do facebook há um texto de apresentação que diz que o grupo “trabalha com a dança, focada na cultura Breaking, B-boy/B-girl, dentro da cidade de João Pessoa/PB e de todo o Nordeste do Brasil que busca o crescimento da Cultura e inclusão social dentro das demais classes”. (<https://www.facebook.com/ganggangrenacrew?fref=ts>; acesso em 20/03/2015).

6 Os campeonatos de b-boys seguem as mesmas regras e formato, com três jurados b-boys. As disputas podem ser de um b-boy contra o outro, ou de duplas, trios, quartetos etc.

namoradas de *b-boys*, e às vezes arriscavam alguns passos de *breaking*, no entanto, não se envolviam nos treinos e ensaios grupo. Embora o grupo se apresentasse como “democrático”, em que as decisões eram tomadas no coletivo, não presenciei, nas reuniões ou nas entrevistas e conversas informais, a problematização da presença⁷, ou melhor, ausência de mulheres no grupo. Mas ainda que não tenha encontrado mulheres nesse grupo, há outros com presença feminina em suas equipes de dança, que participam dos ensaios e das disputas (Lima 2014).

Um fato relevante em relação aos membros do OCB, diferentemente de muitos outros grupos de *b-boys* ou de posses⁸, é que eram provenientes de diversos bairros da cidade e, principalmente, dos mais distantes do centro. Dessa forma, o grupo não representava ou exaltava algum bairro específico, muito comum entre os jovens do movimento hip-hop, portanto, não se percebeu uma noção de territorialidade entre eles. Por outro lado, o comparecimento ao local dos ensaios possibilitava que esses jovens dançarinos circulassem pela cidade, apreendendo a cidade ao seu modo. O OCB não era apenas uma reunião de amigos de bairro ou vizinhança que cresceram juntos, mas uma reunião de jovens que partilhavam o mesmo interesse – o *break* – e os desdobramentos que ele proporcionava em torno do movimento hip-hop.

Alguns desses *b-boys* gostavam e tinham mais acesso à tecnologia – celulares, computadores, programas para baixar música –, já outros dispunham de material mais apropriado para a dança, como tênis, e outros não tinham acesso à tecnologia, muito menos a equipamentos para dançar – dois *b-boys* me chamaram a atenção, um por dançar com tênis bem

7 Para uma melhor discussão sobre a presença das mulheres nos grupos ou culturas juvenis, ver Weller (2005).

8 Posse é o nome dado aos grupos de pessoas (às vezes chegam a ter 20 grupos com 3 a 5 membros cada) que, por meio da música, da dança e do grafite se agrupam para organizar oficinas culturais. Esses jovens, membros de alguma posse, tem consciência de que o hip-hop, além de ser uma forte expressão cultural, é também um grande meio de informação e conhecimento a serviço da comunidade. O objetivo dos integrantes das posses é pensar em conjunto uma forma de organização para atuar com a comunidade.

surrado, velho, e outro por receber doação de outros *b-boys*, de roupa e tênis, também bem usados.

Os ensaios no Centro de Referência da Cidadania (CRC), no bairro Costa e Silva, aconteciam no período noturno, horário em que não havia mais as atividades regulares do CRC, apenas a presença do zelador. O portão de acesso ao CRC e a porta da sala, local dos ensaios, eram abertos pelo zelador do prédio. Além da sala dos ensaios, os jovens *b-boys* tinham acesso apenas a um bebedouro e a um banheiro. A atividade artística da dança não fazia parte do calendário de programação do CRC, que apenas disponibilizava a sala para os ensaios. Algumas vezes presenciei a demora do zelador em atender o chamado dos *b-boys* para abrir o portão, deixando os jovens inquietos.

Embora se tratasse de uma prática cultural relacionando música e movimentos intensos, a presença do grupo OCB no CRC acontecia a partir de uma solicitação dos *b-boys* para utilizar a sala, espaço esse adequado à prática do *breaking*. A sala era razoavelmente grande, equivalente a uma sala de aula comportando 40 a 50 alunos sentados em suas carteiras. É importante perceber que a reunião de jovens, a partir do seu envolvimento com este estilo de dança, demandou ao Centro de Referência a disponibilização de uma sala, mesmo sendo num horário em que não havia mais atividades organizadas ou coordenadas pelo CRC.. Isso nos mostra que o Centro não possuía nenhum investimento financeiro e pessoal naquela atividade promovida pelos jovens. Por outro lado, os membros do OCB enxergaram naquele prédio público um espaço apropriado, talvez o único, para desenvolver suas atividades.

O bairro Costa e Silva⁹, onde surgiu o grupo e também sede do Centro Referência da Cidadania, sofre de problemas comuns a outros bairros periféricos, socialmente desassistidos pelo poder público, como, por

9 Muitos bairros de João Pessoa que surgiram a partir da construção de conjuntos habitacionais durante o regime militar (1964-1985) receberam nomes dos ditadores e dos parentes desses que presidiram o país neste período: Costa e Silva, Geisel, Castelo Branco, Valentina Figueiredo etc. Isto está sendo revisto pela Câmara Municipal da cidade de João Pessoa.

exemplo, a segurança pública. Quando iniciei meu trabalho etnográfico, observando os ensaios do grupo, ocorreu uma chacina que alcançou grande repercussão na cidade. Durante algumas semanas, o bairro viveu sob o toque de recolher, imposto, segundo moradores do bairro, por traficantes de drogas que agiam naquele local. Isso fazia com que, pelos ao final dos ensaios no Centro de Referência, por volta das 21h¹⁰, os *b-boys* saíssem em grupo, na tentativa de se proteger de algum perigo que percebiam no bairro. Apesar dessa percepção¹¹ de insegurança, no trajeto entre o Centro de Referência e o ponto de ônibus era muito comum encontrar pessoas do bairro caminhando nas ruas e na praça, próximas ao CRC, contrariando as frequentes advertências dos próprios *b-boys*.

Em algumas conversas informais com alguns deles e com outros praticantes das artes do hip-hop, ser visto como *b-boy* e pertencer a esse movimento seria uma forma de poder circular entre bairros dominados por grupos rivais de traficantes de drogas ilícitas¹². Embora muitos desses jovens conheçam outros envolvidos em práticas ilícitas, os deslocamentos pela cidade e o encontro de *b-boys* de diversos bairros no OCB indica outras formas de perceber e experienciar as ruas, as praças, os centros de referência, o calçadão da praia, as escolas, os semáforos¹³ da cidade.

10 Os ensaios do grupo aconteciam às terças e quintas, entre 19 e 21h.

11 Quando coloco percepção é no sentido de um exercício de interpretação, individual ou coletiva, do seu cotidiano, a partir de suas vivências pessoais e de grupo, das redes sociais a que pertence – virtual ou não, etc.

12 Há pelos menos 6 anos dois grupos duelam pela conquista de territórios e pelo controle do tráfico de drogas nos presídios e nos bairros de João Pessoa, são eles: Estados Unidos e Okaida.

13 Em períodos que antecedem eventos de rachas, fora da cidade de João Pessoa, era comum encontrar *b-boys* dançando sobre a faixa de pedestre durante o sinal vermelho, para arrecadar dinheiro e financiar parte das viagens.

Num olhar mais distante e de fora, percebe-se que o OCB é um grupo de *b-boys* que, além dos exaustivos ensaios e treinamentos, estuda a dança e diferentes coreografias, inclusive de outros estilos, para aprimorar tecnicamente os movimentos e para difundir este elemento cultural do movimento hip-hop. Por isso, a importância das apresentações no formato de roda de *break dance* em praças públicas e no calçadão da praia, locais de grande circulação. Outra parte significativa do trabalho dos *b-boys* do OCB é a realização de oficinas de dança para outros grupos aspirantes a *b-boys*. Além de ensinar técnicas da dança *break*, o OCB utiliza as oficinas também para difundir a história e importância do movimento hip-hop.

Mas num olhar mais de perto e de dentro, como sugerido por Magnani (2002), esses jovens constroem vínculos, não só a partir do interesse pela dança ou pelo movimento hip-hop, mas também por constituírem um espaço onde assuntos diferentes são conversados, como trabalho remunerado ou ausência dele, escola, namoros, conflitos, família etc.

O fato a se destacar é que, em muitos relatos, a convivência entre eles é destacada. Durante os ensaios, que sempre duram em média duas horas, o diálogo entre os *b-boys* quase não existe, apenas trocam umas poucas palavras sobre uma coreografia ou sobre a melhor forma de executar um passo de dança. Isso acontece não em razão da concentração durante as horas de ensaio, mas também do volume alto da música, obrigatório nas atividades do *break dance*.

No entanto, estes jovens convivem bastante em outros momentos. O *b-boy* Junior, ex-OCB, atualmente dançarino do grupo de dança Coletivo Tribo Étnos, coordenado por Vant Vaz, afirma que “os encontros nos bares, na casa de um amigo, nas ruas, praias, festas são importantes para o grupo e para a divulgação do *break*”¹⁴ (Junior, 25 anos, conversa informal realizada em 13/3/2015). Junior realça que a “amizade” construída durante esses anos foi fundamental neste processo. Aqui retomo uma abordagem

14 Conversa informal, 13/3/2015

apresentada por mim anteriormente sobre a formação do OCB, que não se deu a partir da amizade entre jovens *b-boys* vizinhos de casa ou rua, mas pela afinidade e gosto pela dança. Este depoimento do *b-boy* Junior evidencia pelo menos duas questões. A primeira é o fato, explícito, da importância dos momentos de lazer e sociabilidade para a manutenção da amizade e da coesão do grupo OCB. A segunda é o desejo de divulgar, para não findar, segundo Junior, este estilo de dança de rua.

Apesar de não mais pertencer ao grupo, como colocado acima, atualmente Junior está no quarto período do curso de dança na Universidade Federal da Paraíba, e desenvolve oficinas de *breaking* em organizações não governamentais que realizam atividades com crianças, adolescentes e jovens no Centro de Educação Produtiva, na antiga Fazenda Pindobal, na cidade de Mamanguape, que atendem crianças e adolescentes, classificados pelo Estado, como em situação de risco.

Este seria um terceiro elemento praticado e desenvolvido por muitos destes *b-boys*: apoio e atuação em projetos com os segmentos sociais mais pobres. A partir da dança e dos circuitos sociais em que estão integrados, muitos desses jovens, em grupo ou individualmente, se envolvem em projetos sociais e eventos políticos nos quais outros membros do hip-hop estão presentes. Pode-se observar que, a partir da dança, muitos jovens começam a se inserir em outros espaços que não faziam parte do projeto de vida de muitos deles: academia de dança, universidade¹⁵.

Percebe-se, cada vez mais frequentemente, que os *b-boys*, seja do OCB ou de outros grupos de *break dance*, formam outros grupos de dança de estilo diferentes, como dança contemporânea, dança livre, dança urbana etc. Esses novos grupos costumam participar de apresentações e de festivais de dança em João Pessoa e em outras cidades. Observa-se ainda que esses *b-boys* introduzem movimentos típicos do *breaking* para criar coreografias em outros estilos de dança e, também levam passos e movimentos desses outros estilos para os rachas entre grupos de *break*.

15 Além de Junior, que está cursando atualmente o quarto período do curso de dança da UFPB, o *b-boy* Lucas está no segundo período do mesmo curso.

Embora não seja meu foco, destaco que essa troca também começa a ocorrer nos curso de bacharelado de dança da Universidade Federal da Paraíba, com a presença de *b-boys* entre seus matriculados¹⁶.

Embora não esteja fixado num bairro, o OCB se apropria de espaços onde se reconhecem por códigos de comunicação preponderantes à convivência.

PEDAÇO

Todo esse processo se inicia a partir do interesse de cada um no estilo *break dance* e na formação de um grupo. O local de encontro para os ensaios se torna um “pedaço”, de acordo com a categoria apresentada por Magnani. Em relação ao OCB, esse pedaço é itinerante, a flutuar pela cidade, de acordo com as negociações destes jovens ao se apropriarem de locais para a prática da dança: escolas públicas, centros de referência, espaço cultural José Lins do Rego etc. Este pedaço construído por *b-boys* pode ser formado por jovens dançarinos de um mesmo grupo ou compartilhado por dois ou mais grupos.

A partir dos ensaios, esses *b-boys* e grupos se apresentam em eventos, chamados de “racha”, que acontecem em alguns pontos da cidade de João Pessoa e em cidades vizinhas como Mamanguape, Campina Grande, Recife e outras mais distantes, como Fortaleza, no Ceará. Os dançarinos podem participar de duas maneiras destes rachas, na condição de dançarinos, que é a mais frequente, e na condição de jurados – situação em que o grupo ao qual o jurado pertence não pode participar do racha.

Para além das disputas individuais e entre grupos, o racha se torna o evento em que diversos pedaços se encontram, formando, naquelas horas ou dias de disputa, um pedaço dilatado, constituído por diversos grupos de *b-boys* de diferentes cidades da Paraíba e do Nordeste. Os eventos potencializam trocas de *performance*, de material de dança, de

¹⁶ Isso ganha mais relevância, também pelo fato de jovens, negros, pobres, que moram em bairros distantes começam a ter acesso à universidade pública.

informações sobre o cenário de dança em suas regiões etc. Mesmo sendo um espaço efêmero, isto é, cuja existência tem um tempo determinado para iniciar e terminar, a partir da categoria desenvolvida por Magnani, este pedaço dilatado apresenta aos seus “integrantes, uma percepção imediata, clara, sem nuances ou ambiguidades a respeito de quem é ou não é do pedaço: é uma experiência concreta e compartilhada” (Magnani 2002:19)

Um exemplo disso foram dois rachas promovidos pela *b-girl* Cassiana e pelo *b-boy* Paulista, membros do S23 (Salmo 23), sediado na cidade de Mamanguape. A *b-girl* Cassiana desejava criar “uma associação de *b-boys* e *b-girls* das onze cidades do Vale do Mamanguape, o VMB” (Cassiana, 24 anos, entrevista realizada em 13/09/2009), região do litoral norte paraibano. A proposta de Cassiana e Paulista¹⁷ (que além de *b-boy* é também grafiteiro) era aproximar e estabelecer uma rede de dançarinos de *break* e grupos para “socializar a cultura hip-hop, espalhar a informação, conhecimento deste estilo de dança, divulgar rodas e os rachas” (Cassiana, 24 anos, entrevista realizada em 13/09/2009). Nestes dois rachas promovidos pelo S23, os *b-boys* da OCB Chester e Negrito, participaram na condição de jurados do evento.

Um terceiro exemplo de um pedaço dilatado foi o racha disputado pelo OCB numa escola pública na cidade de Fortaleza¹⁸. Após uma solicitação do grupo, atendida pela prefeitura de João Pessoa, os *b-boys* do OCB e três outros de Recife seguiram para Fortaleza, num micro-ônibus que serve a malha urbana da cidade, com bancos de plástico e sem nenhum conforto para viagens longas. A viagem, prevista para durar oito horas, se prolongou por mais três, num total de 11 horas. Além das conversas,

17 Na época das entrevistas e conversas informais (setembro de 2009 e maio de 2010), Cassiana trabalhava como agente cultural na prefeitura de Mamanguape, e Paulista trabalhava como pedreiro, por isso muitas vezes viajava para trabalhar na cidade de São Paulo, onde mantinha contato com *b-boys*. Estes contatos, construídos a partir de movimentos migratórios, são importantes para compreender estes fenômenos culturais.

18 Neste racha, em Fortaleza, Vant Vaz, do Coletivo Éthnos, também viajou com o grupo para ser jurado do evento.

brincadeiras, piadas e música, os *b-boys* demonstraram camaradagem nos momentos de partilha dos alimentos e de empréstimo de dinheiro para a compra de lanches, salgados e refrigerantes, nas paradas do ônibus durante a viagem.

Após 11 horas de intenso calor e muito desconforto, chegamos na cidade de Fortaleza. Segundo Franklin, organizador do evento, havia grupos de *break* de cidades de estados do Piauí, Pernambuco, Maranhão, Paraíba e Ceará. Diferentemente dos rchas que acontecem em João Pessoa e cidades vizinhas, em Fortaleza os *b-boys* Jean (24 anos) e Sub-Zero (25 anos), os mais experientes do grupo, conheciam apenas alguns *b-boys*, dentre eles, os da cidade de Exu - PE.

Os cumprimentos entre *b-boys* são raros. O contato, as trocas acontecem na dança, principalmente no aquecimento que antecede a competição, que pode durar horas, em virtude dos frequentes atrasos para o início dos eventos. É no aquecimento, sem a presença dos olhares dos jurados e das regras do rcha, que os *b-boys* se conhecem, trocam olhares, reparam nas *performances* e nos passos. Como diz Jean do OCB: “nem que você não queira, você acaba olhando” (Jean, conversa informal realizada em 9/4/2010). É também no aquecimento que os conflitos ocorrem. Não há palavras, xingamentos, apenas música, o barulho do encontro dos corpos com o chão e gritos de saudação ou provocação. No entanto, há momentos em que parece que os *b-boys* podem ir além do conflito pela dança¹⁹. Quando isso ocorre, a roda logo é autodesorganizada.

Desse modo, podemos classificar os rchas, segundo Magnani (2002:20), como uma “modalidade particular de encontro, troca e sociabilidade” que “supõe a presença de elementos mínimos estruturantes que a tornam reconhecível em outros contextos”. Embora não tenha um espaço como referência regular para esses *b-boys*, aos locais dos rchas são temporariamente agregados elementos que o transformam num pedaço, em que estilos e códigos de reconhecimento e comunicação são

19 Embora as provocações sejam frequentes e, às vezes, intensas, nunca presenciaram brigas.

compartilhados (Magnani, 2002). Assim, naquela escola pública na cidade de Fortaleza, dias antes do evento e durante os dois dias do racha, os *b-boys* demarcaram aquele espaço como o território deles, o pedaço dos dançarinos, o ponto de referência dos *b-boys* de Fortaleza, marcado pelos seus códigos de reconhecimento.

A partir desses rachas, que estou designando como pedaço dilatado, pode-se observar a constituição de um circuito de dançarinos de *break* formado pelos Centros de Referência da Cidadania, praças públicas, calçada da praia, em João Pessoa, locais esses onde ocorrem os ensaios, treinos, rodas de apresentação de *breaking* e rachas.

CIRCUITO

A presença destes dançarinos de *break dance* nos ensaios, nas rodas, nos rachas pode mostrar uma regularidade nesta forma de manifestação artística do hip-hop, que pode ser classificada como circuito dos *b-boys*. Os dançarinos utilizam estes espaços para ensaiar, treinar, aprender ou ensinar novos passos e coreografias e também para divulgar suas *performances*.

Ao observar com mais atenção, “de perto e de dentro” (Magnani 2002), pode-se perceber três formas distintas de apropriação do espaço. A primeira concerne aos espaços negociados para os ensaios do grupo ou grupos de *b-boys*. O objetivo é o treinamento de passos, os ensaios de coreografias, a discussão sobre *performances* e músicas apropriadas àquela dança, ser observado e observar os movimentos dos corpos. A segunda diz respeito aos espaços abertos, sem prévia negociação com representantes do poder público, como praças e calçada da praia de João Pessoa. Nesses espaços, um grupo somente ou em parceria com outros grupos combina a realização de *performances*, que acontecem na forma de roda, semelhante às rodas de capoeira, em que dois *b-boys* duelam. Esta segunda forma tem o objetivo de divulgar o trabalho do grupo, como também serve para pedir ajuda financeira, para auxiliar no custeio de viagens para competições. A

terceira forma remete aos locais onde são organizados eventos, festivais de hip-hop – negociados com o poder público, a que é solicitada a permissão para realizar o evento –, em que diversos grupos de *b-boys* se encontram.

Em João Pessoa, no período da etnografia, o OCB ensaiava no Centro de Referência da Cidadania do bairro Costa e Silva²⁰, encontrava outros grupos no Espaço Cultural José Lins do Rego, apresentava-se em rodas, para divulgar o *break*, no busto de Tamandaré – no calçadão da praia entre Cabo Branco e Tambaú – e em eventos de racha que ocorriam em diversos lugares de João Pessoa, como o Espaço Cultural, Estação Cabo Branco – Ciência, Cultura e Arte e nas cidades de Mamanguape (litoral norte paraibano) e ainda na cidade de Fortaleza.

Estas três distintas formas de manifestar o estilo *break dance* configuram particularidades da ocupação e apropriação dos espaços públicos e equipamentos sociais. A esses locais são imputados códigos de identificação do grupo, fazendo dos espaços “pontos de encontros e de conflitos, além dos parceiros com quem estabelecem relações de troca” (Magnani 2002:164) materiais, afetivas.

Dessa forma, podemos apreender um “circuito” de *b-boys* que integra locais negociados por eles em João Pessoa, assim como em outras cidades, construindo e fortalecendo redes de amizade e sociabilidade. A categoria “circuito”, de Magnani, é utilizada aqui para compreender a apropriação desses espaços e a formação de redes de sociabilidade. De acordo com o autor,

A noção de *circuito* também designa um uso do espaço e de equipamentos urbanos – possibilitando, por conseguinte, o exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos –, porém de forma mais independente com relação ao espaço, sem se ater à contiguidade, como ocorre na *mancha* ou no *pedaço*. Mas ele tem, igualmente, existência objetiva e observável: pode ser identificado, descrito e localizado (Magnani 2002:24).

20 Atualmente, o Coletivo Gang Gangrena treina e ensaia no galpão do Centro Cultural Piolin.

É nos circuitos que esses jovens constroem e fortalecem suas identidades e, partir daí, realizam trocas, negociam a presença do grupo e do *break dance* nos espaços públicos e nos equipamentos urbanos. Nas conversas informais, os *b-boys* sempre relatam a dificuldade em conseguir um lugar para a prática da *break dance*.

RESISTÊNCIAS

Nesta parte do capítulo, desejo apresentar três formas distintas de resistência em que os *b-boys* do OCB são protagonistas: a que se dá em casa, a que se expressa na divulgação do *break* e, por último, a do estilo, dos códigos visuais, com uma presença significativa de marcadores da diferença relacionados à geração e à cor da pele.

Assumir a identidade de *b-boy* e fazer parte de redes de sociabilidade relacionadas à *break dance* e ao movimento hip-hop pode ser um problema para muitos dos pais desses dançarinos. Os relatos sobre a pressão dos pais para que os filhos abandonem a dança e se dediquem aos estudos e ao trabalho não são poucos. A dedicação à dança, o período de tempo que permanecem fora de casa para ensaiar, treinar e competir, tiram o sono de muitos dos pais destes *b-boys*. Pude detectar duas formas de reação, a partir das minhas entrevistas e conversas informais. A primeira é a percepção dos pais de que seus filhos, *b-boys*, escolhem a rua para o lazer, para novas amizades e outras formas de sociabilidade, deixando a casa somente para dormir, comer e, eventualmente, encontrar os pais. É possível perceber, a partir da percepção de alguns pais, a dicotomia entre a casa e a rua desenvolvida por Da Matta (1987). Assim, para alguns pais, a rua é o lugar do estranho, do estranhamento, do perigo, da ruptura, da descontinuidade. Segundo, porque parte dos pais destes *b-boys* acredita na incompatibilidade entre estudar e/ou trabalhar com a prática de dançar.

Numa noite de ensaio, no centro de Referência da Cidadania do bairro Costa e Silva, antes do início das atividades do OCB, Jean (24 anos) comentou sobre a resistência dos pais de alguns deles que não deixavam

seus filhos praticar a dança. Outro *b-boy*, Sub-Zero (25 anos), um dos mais velhos do grupo, contou sua história; disse que seus pais o proibiam de sair de casa para os ensaios e, não satisfeitos, escondiam os pares de tênis, importante equipamento para a dança. Mesmo com todos esses obstáculos, mesmo sem tênis, ele pulava a janela e saía escondido para o local dos ensaios.

A segunda forma de resistência é o desafio em dançar e em divulgar o *breaking*. A falta de reconhecimento deste estilo de dança é grande. Junior (19 anos), integrante da OCB, conta que o não reconhecimento já começa no próprio bairro onde moram. Essa falta de reconhecimento se torna uma resistência em conhecer o break, aspecto reivindicado por Junior.

As resistências emergem também nas negociações do grupo para encontrar um local adequado para praticar a dança. Muitos dos locais citados acima foram conquistados depois de inúmeras solicitações e muita negociação. Alguns representantes do poder público, diretores de escolas, de centros culturais etc. têm pouca informação sobre esta manifestação artística (ou não a conhecem), ou possuem uma visão estigmatizada dos jovens dançarinos de *break*. Além disso, muitos dos *b-boys* da OCB e de outros grupos de break são negros, pobres e moradores de bairros estigmatizados, tanto pela imprensa quanto pelo senso comum. Todos esses elementos dificultam as negociações. Mas, como destacou o *b-boy* Junior, a “amizade entre nós (*b-boys*) é super importante para manter o *break* vivo”.

A terceira relaciona-se com a segunda. Os preconceitos e atitudes de discriminação não são raros. Alguns destes *b-boys* já se depararam com as negações em relação à prática da dança ainda em casa, fomentada pelos pais, irmãos etc. Ser jovem, do sexo masculino, negro²¹, pertencer às camadas mais pobres e ser morador de bairros periféricos desta cidade pode vir a ser um problema no encontro com os agentes da segurança pública. Estes *b-boys* se reúnem para os ensaios, há mais de uma década,

21 Aqui utilizo a categoria utilizada por grande parte do movimento negro, que trabalha com as categorias do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) “Preto” e “Pardo” numa única categoria: “negro”.

em lugares públicos, como escolas, centros culturais, centros de referência para a cidadania e, para isso, se deslocam em longos percursos para chegar aos locais do ensaio.

Além da cor da pele, muitos dos *b-boys* do OCB destacam, no estilo das suas roupas e no cabelo, a sua identidade negra.

O cabelo e o corpo são pensados pela cultura. Nesse sentido, o cabelo crespo e o corpo negro podem ser considerados expressões e suportes simbólicos da identidade negra no Brasil. Juntos, eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica de uma expressão criada no seio da comunidade negra: a beleza negra. Por isso não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos. (Gomes 2012:2).

Esses são elementos que podem provocar olhares preconceituosos e atitudes de discriminação nas suas relações cotidianas. A afirmação de um estilo de vida que envolve um cuidado especial com o corpo e a preocupação com as roupas e cabelo, serve como propósito para romper com representações preconceituosas que, segundo alguns integrantes da OCB, algumas pessoas têm em relação aos *b-boys*, a dança, as roupas e ao cabelo –, enfatizando o cabelo crespo, as tranças, o *black*, o *dreadlock* etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora seja importante perceber as regularidades específicas desta cultura juvenil, etnografar as atividades do OCB e os obstáculos com os quais se deparam cotidianamente nos faz pensar que nas relações sociais “não é apenas importante aquilo que fixa as regularidades da vida social; é também importante aquilo que a perturba” (Pais 2003:79)²². Nas três formas de resistência apresentadas aqui, pode-se perceber que estes jovens *b-boys* se deparam com problemas e obstáculos que estão dentro de casa e na rua. Esses são interpretados por Pais (2003: 81) como zonas de turbulência na vida cotidiana, essenciais para a formação e solidificação

22 José Machado Pais faz esta discussão a partir da sociologia da vida cotidiana.

de novas sociabilidades, e para tecer performances de resistência.

Muitos destes jovens *b-boys* encontram no *break* formas de sociabilidade e lazer. Contrariando a dicotomia proposta por Da Matta, em que a casa “distingue esse espaço de calma, repouso, recuperação e hospitalidade, enfim, de tudo aquilo que se soma e define a nossa ideia de ‘amor’, ‘carinho’ e ‘calor humano’” (Da Matta 1985:48), e a rua, segundo esse autor, ainda que nela haja

[...] espaços [...] que podem ser fechados ou apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua ‘casa’, ou seu ‘ponto’. [...]. Não preciso acentuar que é na rua que devem viver os malandros, os meliantes, os pilantras e os marginais em geral – ainda que esses mesmos personagens em casa possam ser seres humanos decentes a até mesmo bons pais de família. (Da Matta 1985:47).

Para esses jovens dançarinos, a rua não é um lugar perigoso, muito pelo contrário. A rua é o local da amizade, da troca de afetividade, espaço para construir e estabelecer redes de sociabilidade. É na rua que os “pedaços” se manifestam com muita intensidade. Como nos lembra Magnani (2002:48), o pedaço é o “intermediário entre a rua e a casa [...] é o lugar dos colegas, dos chegados”.

Etnografar esse grupo de *b-boys* nos remete às formas de sociação apresentadas por Simmel, como um processo de estabelecimento das trocas e das relações entre os dançarinos integrantes de um grupo e entre eles e outros grupos de *break dance* e dançarinos de outros diferentes estilos. Entretanto, deve-se ficar atento ao conflito, que nessas relações de troca é um elemento da sociação e não do isolamento, da separação, uma vez que nos conflitos também se estabelecem trocas e reciprocidades. Como afirma Pais e sua sociologia do cotidiano: “do cotidiano faz também parte o excepcional, a aventura, o inesperado, o sonho. Que todos estes aspectos do cotidiano possam vir a ser objeto de rotinização é outra história.” (Pais 2003:81).

A partir desta afirmação de Pais (2003) e da sua sociologia do cotidiano, pode-se sugerir que, tanto na casa quanto na rua, nos pedaços, nos circuitos, nos trajetos etc., a turbulência, a perturbação, a inquietação, o

inesperado se manifestam e devem ser analisados no processo de formação das redes de sociabilidade.

Os desafios cotidianos e as práticas de sociabilidade estimulam estes *b-boys* a pensar e processar intervenções e formas de (re)utilização de espaços públicos e equipamentos sociais. As praças públicas, os centros de referência, o espaço cultural, o calçadão da praia etc. são ocupados e apropriados pelas caixas de som, que tocam música em alto volume para as performances dos *b-boys* e *b-girls* nos ensaios, treinos, apresentações e rachas de *break dance*. Outro exemplo é o do micro-ônibus, habitualmente utilizado no sistema de transporte urbano da cidade de João Pessoa, que foi solicitado pelo grupo OCB com o propósito de levá-los para um evento de batalhas de *break* em Fortaleza,. Naquele final de semana, o micro-ônibus foi convertido num veículo para a longa viagem interestadual, com a incumbência de transportar esses jovens para o local onde participariam da batalha entre *b-boys*²³.

As necessidades, os desejos e turbulências possibilitam que esses jovens solicitem, negociem e pressionem os gestores públicos – diretores de centros de referência, diretores de escolas públicas, vereadores, proprietários de empresas de ônibus etc. – em proveito de estratégias de intervir, (re)ocupar e usufruir de espaços públicos e equipamentos sociais.

Atribuir-se identidade de *b-boy* é ir além dos ensaios e treinos de um estilo de dança. A identidade e a formação do grupo OCB se tornaram a garantia de encontrar, reconhecer e ser reconhecido por seus camaradas, por seus códigos de comunicação – jeitos de andar, roupas, cabelo etc. No OCB, esses jovens *b-boys* estão num constante processo de construção de um espaço, no qual se discutem decisões e se negociam formas de circular, de intervir e de se apropriar de espaços públicos e equipamentos sociais.

Este espaço, defendido por eles como democrático e autônomo, não requer a existência da figura exercida por um chefe, patrão ou professor. Como lembra Raposo:

23 Nesta viagem para a batalha em Fortaleza, não havia *b-girls* no ônibus da OCB, mas havia *b-girls* em outros grupos.

Neste processo, a identidade b-boy é um importante recurso para os dotar da força necessária para renegociar as suas diferenças com os 'outros', e o que aparenta ser uma performance meramente estética adquire forte teor de resistência. (Raposo 2014:39).

É bom lembrar que as resistências não se limitam àquelas detectadas na relação entre alguns pais de *b-boys* e seus filhos. Ao etnografar o grupo OCB, emergiram inúmeras formas de resistência diretamente vinculadas às diversas formas de sociabilidade. Nesse processo, estes jovens apreenderam e aprenderam estratégias que garantam que a arte manifestada pelo corpo ganhe força. Os *b-boys* apreenderam que seu corpo e cabelo são símbolos de manifestação cultural e resistência, e também compreenderam que espaços públicos e equipamentos sociais devem ser negociados e apropriados a partir do interesse coletivo.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Lara Santos de. 1998. Cenas de uma revolta urbana: movimento hip hop na periferia de Brasília. *Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 2(1):143-179.

ANDRADE, Elaine Nunes de. 1996. *Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade de São Paulo.

GOMES, Nilma Lino. 2012. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. *Formação em Direitos Humanos*, São Paulo, 5 de outubro. (<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/?p=1567>).

LIMA, Mércia Ferreira. 2011. *Novas sociabilidades e a presença feminina no hip-hop em Mamanguape*. Trabalho de Conclusão do Curso de Antropologia. Universidade Federal da Paraíba - campus IV.

MAGNANI, José Guilherme. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49):11-29.

PAIS, José Machado. 2003. *Vida Cotidiana: Enigmas e Revelações*. São Paulo: Cortez.

RAPOSO, Otávio. 2014. 'Nós representa a favela Mano': b-boys da Maré superando estereótipos. *Revista Antropolítica*, (37):1-50.

SILVA, José Carlos Gomes da. 1998. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas.

TELLA, Marco Aurélio Paz. 2006. Reação ao Estigma: o rap em São Paulo. *Enfoques* - Revista eletrônica da UFRJ, 5(1):1-25.

WELLER, Wivian. 2005. A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível. *Revista Estudos Feministas*, 13(1):107-126.

Saúde e cidadania

Migrações, desenvolvimento e a vida de mulheres jovens em três polos de desenvolvimento em Pernambuco

Russell Parry Scott

Dayse Amâncio dos Santos

Rosângela Silva de Souza

INTRODUÇÃO

Este trabalho descreve locais de expressivo desenvolvimento econômico¹, que desencadeiam fluxos de intensa migração de população trabalhadora, majoritariamente masculina, no estado de Pernambuco, com o propósito de discorrer sobre alguns aspectos da vida de mulheres jovens nestes locais. Na história de Porto de Galinhas, do complexo portuário de Suape e do polo de fruticultura irrigada de Petrolina e Juazeiro, a combinação de momentos migratórios e de políticas de uso de trabalho de homens e de mulheres marca a vida das jovens de formas diferentes. Os primeiros dois polos de desenvolvimento, ambos vizinhos e até mesmo superpostos, localizam-se no litoral da Zona da Mata Sul, incrustados na antiga zona canavieira do estado. Hoje se incorporam à Região Metropolitana do Recife. São associados a diferentes propostas de criação de vocações, de acordo com os projetos políticos e econômicos dos idealizadores da organização dos polos de desenvolvimento. Ao compará-los com alguns aspectos do terceiro polo, a região de fruticultura irrigada de Petrolina e Juazeiro, percebe-se que as

¹ Versões preliminares de partes deste trabalho foram apresentadas em Scott, Santos e Souza (2013) na Reunião Equatorial de Antropologia, em Fortaleza, e em uma mesa redonda sobre saúde na III Semana de Antropologia promovida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB) em novembro de 2013.

vocações promovidas pelos idealizadores do polo são outras. Distante mais de setecentos quilômetros, este terceiro polo localiza-se no Oeste do estado de Pernambuco, e, neste trabalho, servirá como contraponto para ajudar a compreender os outros dois.

Após descrever os dois primeiros locais, realçam-se: 1) as histórias migratórias dos pais das jovens; 2) a mobilidade e formação de redes de sociabilidade das próprias jovens nas comunidades locais; 3) as dinâmicas diferentes de influxos migratórios recentes e seu impacto na região; e 4) a maneira pela qual essas migrações em áreas de desenvolvimento econômico ressignificam alguns aspectos da vida das jovens. O trabalho foca em questões de imagem pública, sexualidade, gravidez; mobilidade, escolhas conjugais e residenciais; projetos de moradia e apego ao lugar. Dialoga-se com teorias feministas, ao insistir na necessidade de políticas de empoderamento feminino e de promoção de liberdade para as jovens em polos de desenvolvimento e a sua estreita relação com as políticas de uso de trabalho feminino e masculino.

DOIS POLOS, VOCAÇÕES DIFERENTES E DEMANDAS PARA JOVENS²

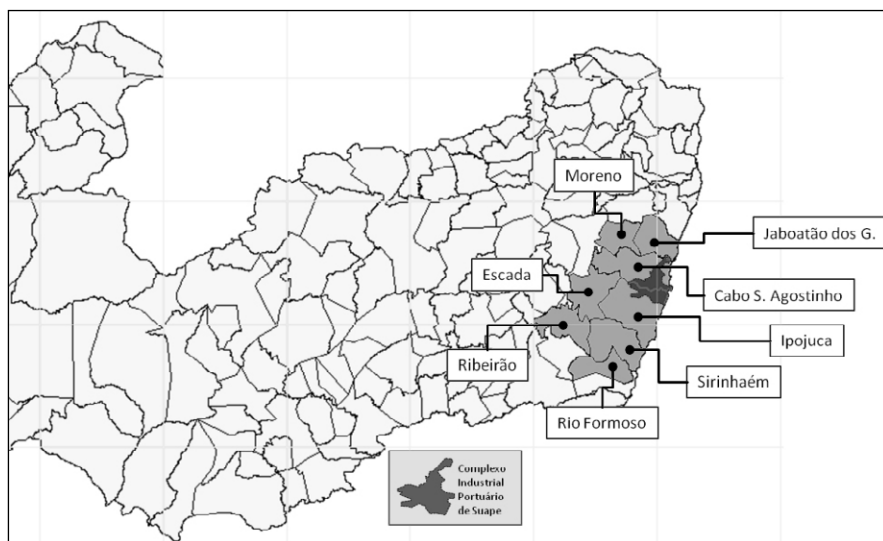
Na página oficial do governo do estado de Pernambuco, destaca-se que o estado ocupa a liderança nacional na geração de empregos com carteira assinada. A página salienta que, de acordo com dados divulgados pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), Pernambuco é o terceiro estado no País que mais criou emprego formal em agosto de 2011, com 18.613 empregos celetistas, superado apenas por São Paulo (53.033) e pelo Rio de Janeiro (19.865). Ainda enfatiza que, considerados o tamanho da economia de São Paulo e do Rio de Janeiro, Pernambuco gera proporcionalmente mais empregos que os grandes estados do Sudeste³.

2 Para mais detalhes sobre os locais, veja o trabalho de Scott et al.(2012a).

3 As informações se encontram em matéria de autoria da assessoria do governo de Pernambuco intitulada “Pernambuco é líder nacional na geração de empregos com carteira assinada, diz MTE”.

O desenvolvimento do estado se divulga como ocorrendo em polos diferentes. Entre os três polos enfatizados, o complexo turístico de Porto de Galinhas e o complexo portuário-industrial de Suape são os lugares onde a equipe de pesquisa⁴ elaborou questionários destinados às jovens mulheres. Nestes dois polos e em Petrolina-Juazeiro a equipe também realizou entrevistas com jovens que engravidaram na adolescência, bem como com as mães de outras adolescentes que engravidaram, e conversou e conviveu com as pessoas e instituições que afetam as suas vidas (Mapa 1).

Mapa 1 - Zona da Mata Sul: municípios afetados pelo complexo turístico de Porto de Galinhas e o complexo portuário de Suape



Fonte: PE Desenvolvimento⁵

4 Pesquisa APQ0149-7.03/10 financiada por meio do Edital Facepe 03/2010, Estudos e Pesquisas para Políticas Públicas Estaduais, Gravidez na Adolescência, Facepe/Secretaria da Mulher.

5 Disponível em: (<http://pedesenvolvimento.com/2013/12/07/falta-de-planejamento-prejudica-municipios-no-entorno-de-suape/>).

A praia de Porto de Galinhas se localiza numa região de pesca e de plantio de coqueiros e cana-de-açúcar ocupada, nos anos 1970, por empreendedores interessados no potencial turístico da região. Desde então, há décadas, recebe forte investimento privado e público na indústria turística. Os dados da prefeitura de Ipojuca de meados de 2013 destacaram a grandiosidade do turismo, enfatizando que este trecho do litoral Sul de Pernambuco já dispõe de 13 grandes hotéis e resorts de luxo, mais de 250 pousadas de várias classificações, formando um conjunto de 10 mil leitos. Contabilizou um fluxo superior a 700 mil turistas ao longo do ano de 2010, participando do crescimento de mais de 12% do turismo no estado entre os anos de 2005 e 2009. As estratégias de divulgação da praia⁶ destacam que ela é a única escolhida dez vezes consecutivas como a melhor do Brasil. Porto de Galinhas tem um papel muito importante no fluxo de turismo do estado, e este desenvolvimento atraiu um contingente populacional disposto a trabalhar, primeiro, em serviços para turistas e veranistas, e, secundariamente, explorando a pesca e a coleta de mariscos, representando uma inversão na antiga ordem de prioridades migratórias para o litoral.

Nas localidades litorâneas, cada vez mais, os moradores locais que tradicionalmente se ocupavam de atividades como a pesca no mar e mangue e o trabalho rural vêm se transformando em jangadeiros, caseiros, assalariados, prestadores de serviço ou autônomos.

Nesta região, pesquisamos nas áreas de atuação das equipes da Estratégia de Saúde da Família (ESF) de Maracaípe/Porto de Galinhas (próximo do centro turístico e das praias) e no distrito urbano de Nossa Senhora do Ó, a 9 km do centro da Vila de Turismo de Porto de Galinhas, no caminho de acesso à praia. Nossa Senhora do Ó se formou como área urbana há muito tempo, por estar próxima a uma usina de açúcar e abrigar os trabalhadores e operários nessa agroindústria. A usina faliu em 2010. Hoje em dia, ambas as áreas de atuação da ESF agregam grande parte dos trabalhadores da área praieira de Porto de Galinhas, tendo tido um crescimento expressivo

6 Ver (<http://belezasnaturais.com.br/belezas-naturais-porto-de-galinhas-ipojucape/>)

nos últimos anos. Parte desse crescimento mais recente se deve também à proximidade dessa área ao Complexo de Suape que, entre os anos de 2011 a 2013, estava em fase intensiva de atuação do estaleiro Atlântico Sul (já inaugurado e construindo navios desde 2009), e de construção de uma refinaria⁷ (Abreu e Lima), e de muitas indústrias associadas a eles e ao movimento do Porto, em variadas fases de implantação. Porto/Maracaípe, e ainda mais, Nossa Senhora do Ó, tornaram-se locais de moradia de muitos funcionários do complexo portuário. Inúmeras casas e pousadas têm sido utilizadas como alojamentos desses funcionários.

A junção dessas duas vocações deixa o município de Ipojuca em uma situação econômica favorável, segundo dados da prefeitura em relatório no qual insistem que Ipojuca cresce a taxas astronômicas e abriga dois dos principais polos da moderna economia de Pernambuco.

Conforme dados do último relatório divulgado pela prefeitura, o território ipojucano foi contemplado, nas três últimas décadas, com investimentos da ordem de R\$ 35,4 bilhões resultantes do processo de industrialização no Complexo Portuário e da expansão do turismo em seu litoral. De acordo com informações divulgadas pelo Ministério do Trabalho e Emprego, só em dezembro de 2010, a cidade criou 1.376 postos com carteira de trabalho, o que a deixou em 3º lugar no ranking nacional (Menezes 2011:s.p.).

Outro município, Cabo de Santo Agostinho – localizado mais ao norte e mais antigamente integrado à Região Metropolitana do Recife –, incluindo as praias ou os destinos turísticos, principalmente de veraneio, Gaibu e Enseada dos Corais, também teve seu desenvolvimento fortemente impulsionado pelo Complexo Industrial e Portuário de Suape. Diferentemente do turismo de Porto de Galinhas, o complexo portuário iniciou como projeto governamental, com mais de três décadas de planejamento no estado de Pernambuco. Embora o projeto tenha

7 A Construção do Complexo Portuário Industrial de Suape remonta à década de 1960 com os estudos que analisaram a viabilidade da implantação. Na década seguinte foi lançada a pedra fundamental do Porto de Suape. Na década de 1980 o Porto começa a operar efetivamente. Ao longo dos anos o complexo vai sendo construído e ampliado atraindo um número expressivo de migrantes no fim dos anos 2000.

demorado a se efetivar, a fase de implantação intensiva na qual o complexo se encontrava durante a pesquisa, em 2012, foi iniciada em 2007. Estava em plena efervescência de envolvimento de trabalhadores migrantes na construção civil.

No auge das obras foram divulgadas informações sobre a vocação e a dinamicidade do projeto. Informa que Suape abarca, além do porto em si, o maior estaleiro do hemisfério sul, uma refinaria de petróleo, três plantas petroquímicas, mais de 100 empresas já instaladas, e ainda tem previsão de pelo menos 50 novas indústrias a se instalarem. Os promotores do Complexo ressaltam que Suape se insere numa vocação histórica de comércio estabelecida desde a descoberta do Brasil, remontando à criação de um mito de origem nacional de comércio internacional que iniciou com a exportação do pau-brasil!

No Cabo de Santo Agostinho, a pesquisa se desenvolveu intensamente em duas áreas atendidas pelas unidades da Estratégia de Saúde da Família (ESF), uma localizada no bairro de Ponte dos Carvalhos e outra em Gaibu. Ponte dos Carvalhos funciona como entreposto, no caminho da Zona da Mata Sul para os municípios de Jaboatão e Recife. Cresceu mais intensivamente a partir dos anos cinquenta e sessenta, com o êxodo de trabalhadores da zona canavieira da Zona da Mata Sul. Muitos desses emigrantes se estabeleceram firmemente em serviços comerciais, de reparo de veículos e de recreação, ao longo da estrada. Hoje, o bairro se expandiu muito, chegando à metade da população da sede municipal, tornando-se distrito com os seus vinte e cinco mil habitantes, que ocupam, sobretudo, uma extensão grande em ambos os lados da estrada, com múltiplas residências individuais de variadas qualidades, e com uma base econômica mais variada. Como um dos distritos de referência do município do Cabo, já possui um colégio com ensino qualificado em período integral e a principal maternidade moderna de referência do município. A outra área, Gaibu, é um aglomerado urbano situado na estrada que leva à vila de Suape (Motta 1979). Trata-se de uma vila de antigos pescadores que fica colada à beira norte do Complexo de Suape, separada por um braço de mar. Em Gaibu-Suape residem antigos e atuais pescadores e marisqueiros, junto com surfistas, e, sobretudo,

outros trabalhadores do comércio e do setor de serviços que trabalhavam e trabalham no comércio local, em um *resort* e em alguns hotéis mais modestos, ou, cada vez menos, em residências de veranistas. É a área com acesso mais direto a Jaboatão e ao Recife, via uma estrada litorânea com pedágio que passa por um empreendimento imobiliário de alto luxo implantado em função do desenvolvimento esperado como resultante do Complexo. A unidade da ESF que opera em Gaibu encontra-se com a sua equipe reduzida e precisando de ampliação, dadas as muitas áreas de novas residências descobertas em decorrência do extraordinário aumento de moradores, a maior parte de trabalhadores que residem em alojamentos. A sua situação é parcialmente distinta da de Porto de Galinhas, onde as pousadas e hotéis, em boa parte, ainda se esforçam para se destinarem a um público turista de poder aquisitivo mais elevado. Gaibu, por ser uma praia com muitas casas da população de veraneio, tornou-se um lugar com oferta de imóveis disponíveis para os migrantes. Essas casas, bem como boa parte das pousadas, passaram a ser residência de trabalhadores de outros locais, cujos aluguéis, altos pelo padrão histórico do local, são pagos frequentemente pelas firmas empregadoras, durante o seu período de dedicação às obras do complexo. Além da atenção dada a este movimento na nossa pesquisa sobre *Três Polos de desenvolvimento e a vida sexual e reprodutiva de mulheres jovens em Pernambuco*, os alojamentos em si foram estudados recentemente por Vieira-Silva (2013). Não resta dúvida de que o seu impacto na vida local, abrigando legiões de homens, é muito marcante.

O terceiro polo de desenvolvimento – a transformação da região de Petrolina e Juazeiro em área de fruticultura irrigada – deu-se a partir da construção da barragem de Sobradinho, nos anos 1970, que permitiu o controle das águas do Rio São Francisco com um forte apoio da cada vez mais renovada Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco (Codevasf). A história migratória e a evolução populacional da região, descrita em Scott e Santos (2014), evidencia a quintuplicação da população de 1960 até 2010, totalizando cerca de meio milhão de habitantes nos dois municípios – número que aumenta significativamente quando considerados

os outros cinco municípios da Região Administrativa Integrada de Desenvolvimento (Ride), incluídos neste polo. As cidades contêm diversos bairros populares onde os empresários rurais e exportadores buscam muitos dos seus trabalhadores com contratos sazonais, por um número fixo de meses, para trabalhar na safra e na preparação e distribuição da sua produção. A agricultura irrigada faz amplo uso de mão de obra feminina, constituindo um mercado de trabalho tão ou mais forte do que o setor de serviços urbanos, onde muitas mulheres jovens e adultas se empregam. Esta especificidade fornece contrastes importantes para a vida das jovens neste local.

Antes de voltar a atenção para a intensificação de fluxos migratórios decorrentes de novas dinâmicas de desenvolvimento nos dois polos, de turismo e portuário, aqui enfatizados, apresentam-se informações sobre a naturalidade, mobilidade e moradia nestas áreas, a fim de entender, em parte, como a população precisa organizar sua vida cotidiana de acordo com estas agendas de investimentos e redefinições de vocações.

AS HISTÓRIAS MIGRATÓRIAS DOS PAIS DAS JOVENS

Entre famílias cadastradas na ESF, 416 mulheres jovens, distribuídas equitativamente entre as quatro unidades nos locais pesquisados, responderam aos questionários aplicados por agentes comunitários das suas próprias comunidades, habilitados e supervisionados por nossa equipe. Como consequência desta metodologia, a pesquisa privilegiou residências familiares com tempo suficiente de moradia para terem sido cadastradas nesta estratégia de atendimento em saúde. Os funcionários de todos os níveis da ESF reclamavam da incapacidade de o sistema abarcar as novas famílias e alojamentos no ritmo em que vão aumentando. Então, os números refletem as famílias e residências que estão nas áreas há mais tempo, e não as novas famílias e residências dos que migraram mais recentemente. Na pesquisa, adicionalmente, mais 44 jovens que engravidaram na adolescência, e 24 avós (mães de outras jovens que

engravidaram na adolescência) foram entrevistadas. A equipe de pesquisa realizou muitas outras conversas e levantamento de documentos com pessoas em diversos locais e instituições importantes para as comunidades e manteve diários de pesquisa para registrar as observações.

Vendo os locais de nascimento e de residência dos pais da população jovem que respondeu os questionários, pode-se dizer que as jovens se mantêm residindo próximo às mães, bem mais do que aos pais. Verificou-se que 75% das mães são residentes nos mesmos bairros que as suas filhas, e a metade das jovens ainda reside na mesma casa com as suas mães. Os pais se distanciaram mais, pois uma média de apenas 50% deles ainda permanece nos mesmos bairros, com números bem menores em Gaibu e em Porto de Galinhas. A população recém-chegada localiza-se nas praias, sobretudo em Gaibu (47,1% residindo a menos de 10 anos no local).

No universo considerado, 27,6% das mães e 30,9% dos pais nasceram nestes bairros locais onde continuam residindo, ou seja, boa parte da população mora há mais de uma geração nos locais pesquisados. Quando se soma a estes os que vêm da área rural ou de outros povoados e bairros espalhados no próprio município, aproximadamente metade da população se constitui como sendo ‘das proximidades’. Em Nossa Senhora do Ó e em Ponte dos Carvalhos, há mais mães e pais que nasceram no bairro (em torno de 35%) do que em Gaibu e Porto de Galinhas (em torno de 16%). Em todos os locais, um contingente grande de migrantes provém de engenhos das áreas canavieiras. As pessoas que vieram para as praias, sem fugir da característica predominante de serem vindos da zona canavieira, apresentam maior diversidade em relação aos seus locais de origem. Em contraposição, as famílias que foram morar nas áreas mais estabelecidas e distantes da beira da praia, Nossa Senhora do Ó e Ponte dos Carvalhos, frequentemente têm origem em locais das proximidades. Estes bairros reúnem trabalhadores rurais expulsos de engenhos, enquanto as praias atraem uma população com histórias de trabalho mais diversificadas, mesmo se predominantemente pobres.

A geração dos pais das jovens perfaz uma população que as filhas

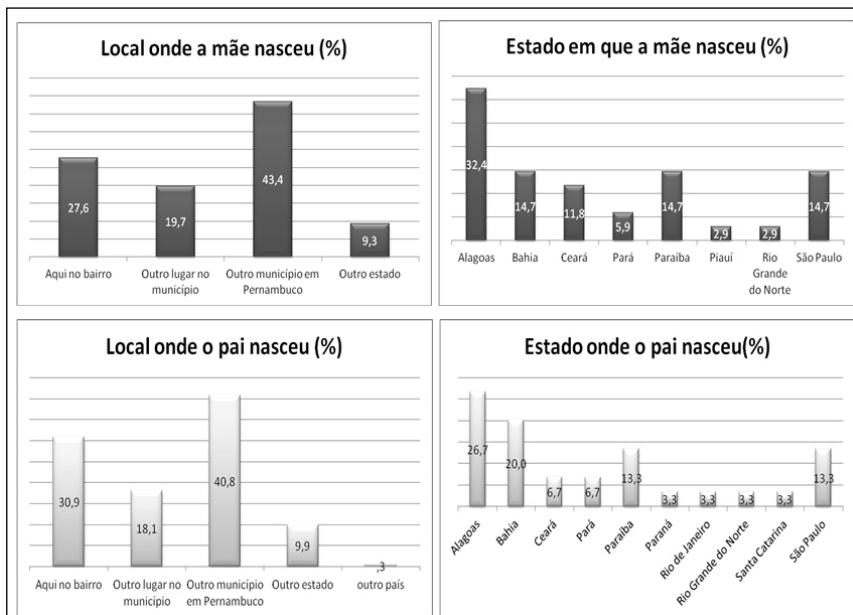
caracterizam como trabalhadora. Elas responderam que quase todos os pais (acima de 90%) trabalham ou trabalhavam e 64,7% das mães também o fazem, ou faziam. A principal experiência de trabalho e de moradia dos pais das jovens estava associada ao trabalho rural e ao trabalho no setor de serviços, mesmo que posteriormente alguns destes pais e mães viessem a se dedicar a novos ofícios, ao chegarem aos locais de destino.

Em Petrolina e Juazeiro não se dispõe de dados comparáveis, mas a maioria dos migrantes é, também, de municípios próximos, no Sertão, especialmente de lugares onde a agricultura de sequeiro e a criação de gado foram dificultadas pelas sucessivas secas. A migração é relativamente equilibrada entre homens (49%) e mulheres (51%), e tanto os homens quanto as mulheres encontram trabalho temporário, com contratos na fruticultura, oscilando numa sazonalidade relativamente regular e previsível (dependente principalmente de mercados consumidores externos, e não de clima) entre trabalho rural, serviços urbanos e domésticos remunerados, e desemprego e cuidados de familiares. Promoções no trabalho ocorrem na passagem do trabalho no campo para as *packing houses*, que preparam frutas para exportação seguindo padrões e regulamentações externas, somente secundariamente havendo modificações de ramos de produção por conta de qualificação em novas áreas de trabalho.

A MOBILIDADE E O LOCAL DE NASCIMENTO DAS PRÓPRIAS JOVENS

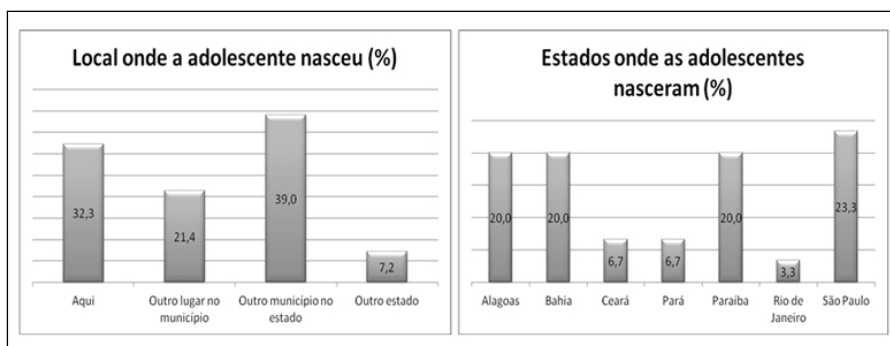
Voltando a Porto de Galinhas e ao Complexo Portuário de Suape, os dados sobre o local de nascimento das próprias jovens são surpreendentemente semelhantes, no seu agregado, aos dados sobre os seus pais (Gráficos 1 e 2).

Gráfico 1: Locais e Estados de nascimento das mães e dos pais das mulheres jovens de Porto de Galinhas e Suape



Fonte: Elaborado pelos autores.

Gráfico 2 - Locais e Estados de nascimento das adolescentes



Fonte: Elaborado pelos autores.

As adolescentes nasceram nas proximidades (mesmo bairro ou município) do local onde moram, sendo um menor número proveniente de municípios mais distantes ou de outros estados. Ao mesmo tempo, entre as nascidas fora de Pernambuco há ligeiramente mais jovens procedentes de São Paulo que no caso dos seus pais. Em geral, estas acompanharam os pais num percurso de migração de retorno para o Nordeste. Comparadas com os seus pais, menos adolescentes migram de Alagoas para Porto de Galinhas e Suape.

É importante frisar que, novamente, há contrastes entre os locais estudados. Nossa Senhora do Ó e Ponte dos Carvalhos, aglomerados urbanos de grandes dimensões e com economias internas mais complexas, apresentam uma proporção maior de jovens mulheres nascidas no bairro (44,3% e 42,3%, respectivamente), enquanto nas praias, Gaibu e Porto de Galinhas, a proporção de mulheres jovens naturais do bairro é bem menor (26,0% e 15,7%, respectivamente), evidenciando uma vivência de mobilidade elevada e um consequente estabelecimento de residência familiar local mais recente nas praias, fortemente afetadas pelos complexos de turismo.

Resumindo, as informações sobre pais, mães e filhas mostram que os locais pesquisados possuem histórias diferentes de mobilidade. Os aglomerados urbanos com experiências de urbanização mais antigas têm uma população muito mais firmemente estabelecida localmente. Quase todas as famílias e jovens encontram parte das suas origens no êxodo rural da zona canavieira, embora haja uma maior diversidade de origens e desenraizamento local entre aqueles que moram nas praias. Marcada por uma população com maior mobilidade e menor tempo de residência estabelecida, Gaibu se aproxima muito a Porto de Galinhas por se relacionar a uma história de investimento em turismo e atividades ligadas ao mar e às águas que vem sendo incrementadas significativamente. São famílias de trabalhadores, muitas das quais residem há mais de uma geração, e outras que vêm chegando mais recentemente, que labutam para buscar condições de viver baseadas em estratégias de aproveitamento de oportunidades de trabalho disponíveis, em obediência ao ritmo de estabelecimento das

diversas vocações locais. Estas estratégias são montadas em articulação com mães e pais que residem próximos ou mesmo juntos, sendo muito mais expressiva a presença das mães das jovens do que dos pais.

Antes de examinar como as mulheres jovens estão convivendo com as histórias e as mudanças nos seus locais de residência, convém mostrar a intensidade de um fluxo migratório que é muito diferente do que foi descrito aqui.

IMPACTOS DIFERENTES DE INFLUXOS MIGRATÓRIOS

O processo de migração que contribuiu, e ainda contribui, para promover a formação da atual população residente nos bairros em torno dos pólos de desenvolvimento agora se depara com outro fenômeno de imigração. Há um deslocamento provisório de enormes contingentes (dezenas de milhares) de trabalhadores temporários, dado estimado por alguns como contribuindo para um acréscimo mais estável de algo em torno de 3% da população a cada ano. Só o Estaleiro Atlântico Sul, que duplicava seu tamanho e capacidade de produção a partir de 2012, empregava, naquele ano, cerca de 10 mil trabalhadores, predominantemente homens que chegaram aos pólos de desenvolvimento para trabalhar. Ainda mais homens (as estimativas mais frequentes do total é de 40.000) chegam para trabalhar na construção da refinaria e de outros empreendimentos que estão se instalando no Complexo. Um grande contingente desses homens se estabelece na região em casas alugadas, apartamentos e alojamentos. Alguns vêm por conta própria, atraídos pelas oportunidades de trabalho constantemente divulgadas por diversos meios de comunicação, mas grande parte dos trabalhadores reside em casas e prédios alugados para eles por firmas empregadoras que organizam as suas vindas. Estes trabalhadores se entendem como “piões rodados”, o que Vieira-Silva (2013) identificou como uma etnocategoria de trabalhadores que seguem a lógica imposta pelas obras e que tem que ‘rodar que nem pião para se manter em pé’. A transformação na dinâmica

local é brutal. O cotidiano tem sofrido mudanças grandes com o aumento expressivo de migrantes. A população local interage de muitas formas com estes migrantes, *outsiders* (Elias & Scotson 1965), cuja chegada afeta a vida dos estabelecidos.

Tanto sobre estes *outsiders* quanto sobre os *estabelecidos*, costuma-se elaborar imagens que refletem desconfiança e também expectativas positivas. O privilégio de ser trabalhador empregado e bem pago, considerando-se as médias salariais locais, contribui para uma inversão simbólica ocasional: quem vem de fora é visto como *estabelecido* (pelo menos nas importantes redes de acesso ao mercado de trabalho, comandadas pelas firmas empregadoras) e quem reside há mais tempo no bairro vira *outsider*, pela sua relativa dificuldade de entrar nessas redes, taxados como “pouco qualificados” pelo discurso dos que oferecem vagas de trabalho remunerado. Os trabalhadores migrantes passam o dia inteiro, quase todos os dias, no trabalho, e nas horas e dias de folga, além de se comunicarem com seus familiares nos seus locais de origem, buscam lazer e descanso ocasional e intensivamente nas vizinhanças onde residem, especialmente à noite e nos fins de semana.

A presença desses migrantes nestes locais pode ser entendida a partir das formulações de Ribeiro (1992) e Oliveira (2000). Ribeiro destaca a construção das identidades fragmentadas, e utiliza a expressão “bichos-de-obras” para se referir a um contexto onde há um segmento de uma população estruturada a partir de processos migratórios vinculados à formação do mercado de trabalho de um grande projeto em construção. Os “bichos-de-obras” são pessoas desterritorializadas, no sentido da perda da possibilidade de realizar uma identificação unívoca entre território/cultura/identidade, fato que se expressa nos rótulos usados por eles mesmos, ou por outros, para descrevê-los: desenraizados, expatriados, ciganos, cidadãos do mundo, e, na expressão particularizada dos que foram ouvidos em Suape, baianos e piões rodados ou piões trecheiros (ver Vieira-Silva 2013). Sua desterritorialização ‘cultural’ é preenchida por uma territorialização definida pela esfera do trabalho, em que todos conversam e se organizam pensando no próximo segmento de

obra, em algum local, normalmente distante, onde vão trabalhar quando a intensidade da construção desacelera e as firmas iniciam práticas de desempregar e/ou deslocar grupos diferentes de trabalhadores.

Na realidade do entorno de Suape, o termo ‘baiano’ ganhou um significado ora específico, ora genérico, por se estender a qualquer pessoa de fora, independente do seu estado de origem. Uma moradora de Gaibu relata o dilema vivido, remetendo-se aos trabalhadores baianos:

[...] algumas empresas que tinham se instalado em Suape não mais contratam baianos, por causa dos problemas que eles estavam causando, tanto nos “contratos”, que eles rompiam com as empresas, quanto no modo de agir nas comunidades. Em relação às empresas, muitos chegavam, assinavam os “contratos”, depois rompiam com as empresas, e as empresas perdiam dinheiro com isso. O problema em relação à contratação dos baianos fez muitos baianos sair de Gaibu. A presença dos baianos não era bem vinda aqui na comunidade local, porque eles não respeitavam as mulheres da cidade, principalmente as casadas, porque eles se acham o máximo, além de ter o costume de brigar e discutir com as pessoas por onde passam.⁸

A intensidade da migração dificulta o trabalho de fontes oficiais de contagem de população, levando a estimativas bastante díspares, de acordo com a fonte usada. Entretanto, todos apontam para um crescimento populacional muito expressivo acompanhado de um aumento na proporção de homens. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo de 2010, estima que o crescimento de Cabo de Agostinho foi de 20,95%, de 2000 a 2010 (atingindo 185,025 em 2010) e o de Ipojuca foi ainda mais marcante, de 36,02%, no mesmo período, passando para 80.637. Rafael Acioly (2013), integrante de nossa equipe de pesquisa, identifica como ponto de orgulho no discurso sobre o crescimento do estado um cálculo que mostra, pelos dados de agosto de 2011, que o estado de Pernambuco, puxado pelos índices de Cabo e Ipojuca, é líder proporcional nacional em crescimento de empregos de carteira assinada. Ele também aponta para a dificuldade do atendimento em saúde pela ESF em razão do crescimento das localidades (no caso, Gaibu), fazendo com que campanhas

8 Entrevista realizada com uma moradora de Gaibu no dia 08 junho de 2011.

de vacinação e outras prestações de serviços de saúde precisem atender grande parte da população recente, não cadastrada, para além da própria população cadastrada. Vieira-Silva (2013:20) vale-se de dados da Agência Estadual do Meio Ambiente (CPRH) e mostra o quanto esta migração é recente, pois, no caso de Cabo, enquanto o crescimento nas duas décadas que antecedem 2007 foi de 1,63% ao ano, de 2007 a 2010 ultrapassa 12% ao ano! Notando que Ipojuca, em 2010, atingiu 75% de população urbana, e Cabo 91%, e que as populações em Regiões Metropolitanas historicamente se feminilizam mais, a nossa equipe percebeu um movimento contrário nestes dois municípios:

[Ipojuca e Cabo] têm histórias que fazem com que as suas populações sejam predominantemente femininas, como costuma acontecer nas grandes cidades. Porém, quando se compara com o município do Recife, que tem apenas 46,1% de residentes masculinos, e o estado inteiro, que tem 48,0%, percebem-se os efeitos do influxo recente de migrantes, pois pelos dados do censo de Pernambuco, em 2010, Ipojuca é 49,1% masculina, e Cabo 49,5%. Isto mostra a presença de muito mais homens, mesmo que eles ainda não superem o número de mulheres. Fora das sedes, nos distritos onde se localizam as áreas pesquisadas, a presença de homens é sentida com muita força pelos moradores (Scott et al. 2012b:11).

Na Barragem de Itaparica - PE, grande obra e polo de desenvolvimento estudado por Scott (2009), distingue-se uma intensa migração na etapa de construção - entendida, em estudos de impacto ambiental de obras, como efeito do “canteiro de obras”, que requer atenção diferenciada por não prever a continuidade dos trabalhadores da construção civil no local, mas gerar efeitos notórios sobre a população local, tanto durante a sua presença quanto após sua retirada. No caso de hidrelétricas (bem como no de muitos empreendimentos petrolíferos e de mineração), a população beneficiada e o destino do produto não se relacionam explicitamente com o planejamento prioritário do projeto. Esta secundarização em relação às prioridades do projeto se caracteriza como “descaso planejado”⁹. Não é apenas a distância física entre lugar de produção e de consumo do produto que determina este

9 Trata-se de conceito elaborado por Scott (2009, 2012).

distanciamento, pois a lógica de instalação de empresas (sejam hoteleiras, da indústria de turismo, de importação etc.), mesmo prevendo muito mais envolvimento da população local em empregos (no caso de ser julgada qualificada para tanto), ainda é orientada pelo princípio da lucratividade das empresas, mais do que pelo benefício da população. Desta forma, continua havendo descaso planejado, mas mascarado por um discurso sobre ofertas de empregos e modificações da infraestrutura local que efetivam mudanças potencialmente muito mais duradouras na vida da população.

As perspectivas de integração ou incorporação em projetos desenvolvimentistas são anunciadas com grande alarde, criando o ambiente de inserção desejada em novas vocações. Vale lembrar, como Acselrad (2010) e Escobar (2005) salientam, que os custos desta integração em projetos idealizados por instâncias hierarquicamente mais bem situadas, e inseridas nas redes complexas de desenvolvimento econômico, podem ser extraordinariamente danosos aos saberes e às práticas locais, sufocando criatividade locais. No caso das jovens ouvidas nesta pesquisa, e contrariando o que almejam as teorias feministas de desenvolvimento que visam ao empoderamento das mulheres e que enxergam o desenvolvimento como liberdade (Banco Mundial 2012; Nanes 2014; Piscitelli 2004), estes custos são muito mais elevados para as mulheres do Cabo e de Ipojuca.

RESSIGNIFICAÇÕES NA VIDA DAS JOVENS

O grupo focado na pesquisa de campo foi composto pelas jovens mulheres das comunidades locais, inseridas nestes complexos de desenvolvimento. Assim, muita informação necessariamente escapa da atenção quando se trata de outros segmentos da população, do ambiente e da estruturação de economias e de sociabilidade. A especificidade resultante deste foco decorre de nosso entendimento de que as jovens mulheres vivem situações descritas por Scott e Franch (2001) e por Magnani (1984) para as classes populares urbanas, como a busca de redes interligando os espaços

casa e extra casa, onde há sociabilidade reconhecida entre as pessoas que fazem parte de seus “pedaços”. A intensa migração leva estas jovens a enfrentar novas situações nas interseções, que significam a sua passagem para o reconhecimento, seja como jovens mesmo, seja como adultas na sociedade. Quando o contexto local conta com processos tão intensivos de investimento em polos de desenvolvimento e de intensificação de migrações masculinas, a vida das jovens vai sendo ressignificada, tanto por elas mesmas quanto por outras pessoas. Assim, muito mais do que nos aprofundarmos em detalhes sobre cada assunto, o que ultrapassaria em muito o espaço de que dispomos, a ideia aqui é identificar um conjunto de efeitos e mostrar como esta realidade de migração e de aura desenvolvimentista afeta as jovens estudadas.

É justamente na contraposição dos fluxos de migrações descritos, e na circulação de pessoas em redes das quais tais fluxos fazem parte, que as jovens, secundarizadas, entram em cena, ora com destaque, ora de modo quase despercebido. O aumento de oportunidades de emprego fez robustecer a população local de homens trabalhadores. A chegada desses homens, por um lado, contribuiu para o fortalecimento da economia local, por outro lado, ampliou desigualdades e acarretou choques culturais entre estes *outsiders* e os moradores estabelecidos. Os conflitos se estendem desde o acesso a oportunidades de emprego até o processo de interação social. Conflitos esses que se tornam mais aparentes quando se remete à participação da mulher nesse contexto. As mulheres têm diferentes oportunidades de acesso aos empregos quando comparadas aos homens, bem como experimentam maiores dilemas no convívio social com os trabalhadores que chegaram, haja vista os diversos conflitos desencadeados a partir das relações de gênero. Abordaremos, portanto, questões que entrelaçam imagens públicas, sexualidade, gravidez, vida familiar, mobilidade, educação, projetos de moradia e apego ao lugar.

A história recente associada a imagens de agressividade e velocidade de expansão econômica e à presença de muitos homens temporariamente alojados em comunidades locais difere da história local anterior de migrantes, homens e mulheres, em busca de sobrevivência via o

aproveitamento de oportunidades com a ida para aglomerados urbanos locais. São dois conjuntos diferentes de “vocações”, ora as antigas, que se associam a uma busca cotidiana de meios de vida de emigrantes do campo, ora as novas, que são as promovidas nos polos de desenvolvimento. Isto provoca mudanças simbólicas e práticas na vida das jovens. De um lado, elas estão inseridas em práticas de privilégio de uma imagética e ação masculina, de outro, como contrabalanço, são tratadas como vitimizadas e com limitada agência, precisando de proteção. É neste espaço ambíguo e problemático que se pode entender o que ocorre com as mulheres jovens que vivem em polos de desenvolvimento que, por vezes, abrem, por outras fecham oportunidades para as suas buscas de empoderamento e liberdade. Estas buscas não fazem parte das prioridades estratégicas dos polos, mas são essenciais para compreender as ressignificações das vidas e da saúde das jovens. Algumas das práticas mais invisibilizadas são justamente aquelas que mostram uma agência da população local, especialmente das próprias jovens, para se inserirem tão favoravelmente quanto possível neste cenário pouco propício para elas.

IMAGENS PÚBLICAS E SEXUALIDADE

Quando se pensa publicamente em jovens mulheres nos contextos de Porto de Galinhas e de Suape, conjuram-se duas imagens associadas à sexualidade que ressaltam a atividade sexual buscada por homens, sejam eles turistas ou trabalhadores: turismo sexual e gravidez na adolescência sem reconhecimento de paternidade.

As associações de hoteleiros e de pousadeiros que operam em Porto de Galinhas, propriamente dita, esforçam-se em promover uma imagem de turismo de qualidade que é, sobretudo, de caráter familiar, pois estão convencidos de que a construção de uma imagem de prostituição e de busca de prazer diminuiria o afluxo de turistas identificados, por estas associações, como a sua clientela. Os promotores de turismo em Porto de Galinhas, zelosos da imagem de turismo familiar, contam com orgulho

terem conseguido sustar, há alguns anos, uma promoção turística realizada por um esportista de renome de um voo charter ‘bate e volta’ proveniente da Itália, reputado por estar reforçando uma rede de turismo sexual. Em todos os locais, mas especialmente em Nossa Senhora do Ó, os prostíbulos e bares associados tradicionalmente à mobilidade e aos salários módicos ganhos na economia canavieira e que funcionavam abertamente antigamente, vinham sendo fechados em ações de combate à exploração sexual de crianças e adolescentes. Em seu lugar, sem oferecer acomodações diretamente, ampliou-se o número de casas de festa e danceterias que favoreciam contatos e encontros para sexo (às vezes, não tão profissionalizado quanto antes). A imagem passou de uma população estigmatizada local de prostitutas pobres para a de uma população geral de jovens festeiras e desinibidas não somente para o sexo, mas também para as drogas.

Quanto ao turismo sexual, ainda se identificam mulheres que casaram com estrangeiros e foram morar fora do País, destino esse que continua sendo uma expectativa para algumas mulheres. Mas o retorno de algumas delas, separadas e sem estarem em melhores condições de vida, diminui as expectativas deste canal de melhora de vida, em que a possível ascensão feminina se associa a uma domesticidade, afetividade e sexualização de um casamento intercultural e internacional (Piscitelli 2004, Lehman-Karpzov 1994; Rittiner, 2006, 2014), e em que os homens europeus buscam esposas que avaliam como “menos independentes” do que as mulheres dos seus países de origem. Com a intensificação da migração de trabalhadores, mesmo que ainda haja turistas abastados à procura de parceiras conjugais, estes diminuíram em número. Agora se encontram muito mais trabalhadores pobres e ‘assanhados’, cujas origens familiares e intencionalidades são desconhecidas. E ainda que existam muitos trabalhadores solteiros ou separados, é mais difícil ascender por meio de uma união com um *pião rodado*!

Uma reportagem veiculada por um dos jornais principais de Pernambuco, com o título sugestivo “Filhos de Suape”, teve grande repercussão sobre as imagens de mulheres jovens e adolescentes, enganadas e deixadas grávidas pelos homens que vieram trabalhar em Suape, mas que não

se responsabilizaram pelos seus filhos. A matéria acabou favorecendo a realização de uma audiência pública sobre exploração sexual infantil na região, onde estes homens foram representados como sexualmente vorazes e merecedores de desconfiança. Vieira-Silva (2013), ouvindo o lado masculino desta acusação, escutou homens migrantes com compromissos familiares em outros locais, preocupados com “as meninas interesseiras” que os envolveriam em relações de maior intimidade e confiança com o intuito de capturá-los. Isto resulta em que os homens sejam menos cuidadosos no uso do preservativo, colocando-se em risco de propagar doenças (transmitindo e recebendo) e de conceber filhos. O perigo, para eles, era a relação íntima desprotegida, coisa que prostitutas também evitam, levando a maior colaboração e cumplicidade na adoção mútua de meios de prevenção. A mobilização pública, no entanto, se dirigia à montagem de redes de proteção contra a exploração sexual pelos homens migrantes, com o Estado, políticos, ONGs e outras instituições se aliando na proteção das jovens “vítimas”. Ou seja, criou-se uma ambiguidade: as jovens sexualmente ativas da região, ansiosas tanto para se divertir quanto para se unir conjugalmente com os trabalhadores, precisam de uma proteção familiar e institucional para evitarem ser enganadas. De agentes ativas da sua sexualidade se tornaram vítimas indefesas precisando de redes de proteção.

A título de comparação, no polo de Petrolina e Juazeiro nem se criou um intenso fluxo de turistas (seja ele do Centro-Sul do País, seja do exterior), nem se experimentou um influxo intensivo de homens migrantes para trabalhar na construção, pois a agricultura familiar e empresarial cresceu em torno de uma produção regimentada de frutas para exportação, onde as mulheres têm tanto espaço para trabalhar quanto os homens, senão mais (Melo & Fischer 1996; Cavalcanti & Silva 2004; Scott, Santos & Souza 2013). As migrações foram mais *familiares*, e o controle das atividades das jovens coube mais à vigilância dos seus pais e das suas mães do que ao setor público e a ONGs e outras instituições. O questionamento da ‘precocidade’ da atividade sexual das jovens se manteve mais nesta esfera, e a vivência de dramas familiares decorrentes das uniões das jovens não ocupou uma posição de destaque nas imagens sobre o local.

Em Porto de Galinhas e em Suape, a sexualidade das jovens, a julgar pela idade de suas primeiras experiências sexuais (que para boa parte ocorreu antes do influxo de migrantes homens), bem como pelas primeiras gravidezes delas e das suas mães, não se afastava muito das práticas vividas pelas próprias mães. Quase a metade das jovens até 24 anos ainda não engravidou, e da outra metade que engravidou dois terços já tinham passado pela primeira gravidez até os 18 anos. Um pouco mais da metade das suas mães teve experiências muito semelhantes de início da reprodução. Como as jovens não saberiam a idade da primeira relação sexual das suas mães (embora boa parte insista que elas dizem ter ocorrido somente com o casamento, formal ou não), a ideia propagada é que o início da vida sexual, nestes tempos de disponibilidade de meios de prevenção, ocorre mais cedo do que ocorrera com suas mães (metade das jovens declarou ter tido a primeira experiência com quinze anos ou menos, sendo que 5% disseram ter tido a primeira experiência com doze anos ou menos). Estas idades não parecem sofrer influência direta da presença recente de migrantes homens, e as jovens se diferenciam bastante, entre elas, nos seus discursos sobre atividade sexual, sendo as pertencentes à fortemente evangélica comunidade de Ponte dos Carvalhos as que ‘se guardavam’ mais, tanto para iniciar as atividades sexuais quanto para ter a primeira gravidez.

Em todos os locais, as meninas se dividem em dois grupos. O das meninas que se declaram mais ávidas por festas, ‘ficadas’ e práticas sexuais, e aquele das que preferem evitar tais tipos de encontros. Estas últimas se queixam de que os lugares onde podiam ir para conversar com amigos e amigas antigamente, até mesmo os ônibus públicos, não são mais convidativos atualmente, porque toda noite e todo fim de semana, e em boa parte dos outros horários, os homens vindos de fora, os baianos ‘genéricos’, se insinuam e declaram seu interesse por elas, deixando-as constrangidas. Os espaços privados da casa se tornaram, muito mais que antes, refúgios contra um assédio generalizado que, se agrada a algumas,

não agrada à maior parte das meninas e dos seus familiares, entre os moradores mais antigos das comunidades. Os ‘pedaços’, que incluíam a rua como parte das redes estreitas de sociabilidade na comunidade, se desvanecem; as ruas, agora, estão tomadas por pessoas sobre as quais não se sabe quase nada. “Esses homens de fora não são bons para casar”, segundo quase todas. E uma das frases de desconfiança mais repetidas é que “eles têm mulheres e filhos nos seus lugares de origem” (ou seja, as meninas interesseiras identificadas pelos trabalhadores migrantes parecem ser uma minoria).

As práticas de namoro e do primeiro casamento confirmam esta preferência histórica por homens de locais mais próximos, cujos parentes são mais conhecidos por todos (sendo do mesmo bairro ou município), perfazendo em torno de 80% dos primeiros namorados em Nossa Senhora do Ó e Ponte dos Carvalhos. Diferente das praias, onde apenas em torno de 45% dos primeiros namorados são de locais mais próximos. Este fato é compreensível pelo que já mostramos: essas comunidades nas praias têm uma maior diversidade de origens e uma mobilidade populacional elevada. Na união conjugal, as mulheres, mesmo recebendo o apoio continuado de suas mães, costumam buscar, quando possível, uma responsabilização paterna, indo morar com o parceiro, trazendo-o para casa, ou indo morar com a sogra. Quando os novos parceiros são trabalhadores de fora e assumem o relacionamento e/ou o filho, esta prática favorece mais a busca de uma casa à parte, reforçando o padrão neolocal diante da ausência de parentes patrilocais (ver Scott et al. 2012a). Quando o novo parceiro é mais antigo na comunidade, fazendo parte do ‘pedaço’ da jovem, isto pode ser reforçado pela adoção da nova residência do casal com a sogra.

No momento do questionário, as mulheres estavam muito mais frequentemente com parceiros (namorados ou maridos, corresidentes ou não) dos próprios locais, sendo 75% dos casos em Nossa Sra. do Ó e Ponte dos Carvalhos. Mesmo que em Porto de Galinhas os parceiros atuais preferidos também sejam da comunidade local, isto ocorre proporcionalmente em menos casos (60%). Em Gaibu, a divisão é igual entre parceiros de fora e parceiros locais, e 40% dos parceiros, independentemente dos seus

locais de origem, estão trabalhando em Suape. Vale a pena lembrar que as pesquisas de Vieira-Silva (2013) e Acioly (2013) foram realizadas em Gaibu, localidade onde se registraram os comentários mais *questionadores* dos homens, que entendem que podem estar lidando com ‘mulheres interesseiras’, as quais podem ganhá-los pelo afeto e expô-los ao perigo dos riscos à saúde, a ter que assumir uma paternidade, e, sobretudo, a riscos em relação à mobilidade, tão importante nas suas estratégias de vida. Esta é uma questão que não podemos explorar mais aqui.

Mais uma vez, o contraste oferecido pelo polo Petrolina-Juazeiro, mesmo sem dispormos de dados quantitativos sobre o início da vida sexual jovens e as opções na escolha de parceiros, bem como na efetivação de ‘regras de residência’ pós-união, passa pela questão de não haver uma diferenciação tão nítida entre *outsiders* e *estabelecidos*. As primeiras experiências sexuais das jovens residentes em Petrolina, nos dois bairros estudados (São Gonçalo e João de Deus), ocorrem nas mesmas faixas etárias que as jovens dos outros polos, e isto contrasta um pouco mais com a variedade de experiências das suas mães de origem rural sertaneja, mas não parece provocar um opróbio moral significativo. As opções residenciais identificadas após as escolhas de parceiros revelam um esforço em formar *pedaços* de trocas de favores e cuidados de familiares entre mães e filhas que residem perto umas das outras. Mesmo que os bairros sejam mais recentemente compostos por migrantes e/ou filhos de migrantes, que ocuparam espaços geográficos que o governo, em colaboração com as empresas, cedeu, e onde promoveu a autoconstrução de residências, estes bairros não têm como referência principal o contraste com moradores de fora, e a busca de parceiros ocorre sem que isso seja um fator primordial na escolha.

QUE LUGAR É ESTE PARA A MULHER JOVEM VIVER?

A disponibilidade de emprego local como resultado direto de investimentos nos polos é uma ilusão para as mulheres jovens entrevistadas, de duas formas diferentes. Em Porto de Galinhas, há uma demanda para o

trabalho feminino, própria de serviços relacionados com o turismo, como camareiras e balconistas, entre outras atividades, permitindo que neste local 32,3% das mulheres jovens estejam trabalhando, embora, mais do que em outros locais, queixem-se de que os seus ganhos sejam muito baixos. Nos outros locais, um pouco menos de 30% trabalham, mas em Suape não chega nem a 2% as que estão trabalhando. Em Ponte dos Carvalhos, que responde a demandas mais diversas e que é o mais estabelecido dos quatro locais, as jovens se dedicam menos ao trabalho remunerado (apenas 20%). Mesmo que a média de mulheres que trabalham, em todas as áreas, seja um pouco maior, considerando-se a dificuldade dos agentes comunitários em encontrar mulheres que trabalhavam em casa nos dias em que foram aplicar os questionários, qualquer pronunciamento de grandes oportunidades para mulheres não cabe. Apenas como exemplo, circulam muitos comentários sobre as qualidades de mulheres soldadeiras que encontram trabalho no estaleiro, mas o número empregado é muito reduzido. São áreas onde o trabalho feminino valorizado representa uma proporção reduzida em relação ao conjunto.

Onde há alojamentos, também há serviços de limpeza, arrumação, lavagem de roupa e preparação de comida, mas muitas mulheres disseram se sentir incomodadas de estarem presentes em alojamentos onde os homens parecem ter prazer em deixá-las constrangidas. É um trabalho percebido como degradante. Os homens vieram para trabalhar, mas não há muita noção de que estão tomando os lugares de trabalho das mulheres. Os trabalhos mais bem pagos oferecidos são compreendidos como mais masculinos e apenas algumas poucas mulheres se aventuram em se oferecer para postos de trabalho costumeiramente preenchidos por homens.

Se as oportunidades de trabalho mudaram pouco para as mulheres, isto não quer dizer que não sentem os benefícios advindos da existência de mais oportunidades para os homens que fazem parte das suas casas. Uma jovem de Nossa Senhora do Ó relata que houve o aumento da oportunidade de emprego, todavia, o ingresso é mais acessível aos homens: “aumentou a quantidade de emprego, mas a maior quantidade de emprego é para homens daqui. Tem mais homens trabalhando devido ao apoio da Prefeitura

de Ipojuca, que está oferecendo cursos de capacitação para trabalhar em Suape”. Todavia, 20% dizem que seus parceiros estão desempregados, então a ideia da limitada qualificação da população local e da preferência de firmas por pessoas de fora parece dar resultados negativos para algumas estratégias familiares tradicionais. Há uma precariedade generalizada na rede escolar, e as jovens de Ipojuca atingem níveis muito menores de educação, 50% tendo terminado o segundo grau no Cabo, e somente 25%, em Ipojuca. Isto é mais marcante em Nossa Senhora do Ó, ainda que neste local (como nos outros), abundem placas anunciando oportunidades para cursos técnicos e profissionalizantes. A adesão a estas oportunidades ainda não produziu resultados muito significativos na população local de mulheres jovens. As jovens aguçaram a sua percepção sobre a necessidade de trabalhar, ao mesmo tempo em que interromperam ou interrompem os estudos, não encontraram trabalho, e, após o parto, não têm com quem deixar seus filhos.

Em Petrolina e Juazeiro, as condições de vida não são marcadamente melhores. Entretanto, o fato de que há uma demanda regular para o trabalho feminino na fruticultura irrigada faz com que as mulheres desse polo se organizem (inclusive entre gerações) em torno da articulação entre períodos, quando podem e desejam trabalhar em contratos temporários com carteira no campo, e quando querem se preparar e trabalhar em outros serviços (isto com uma ajuda especial da política do Programa Chapéu de Palha, que as habilita para outros serviços, dando-lhes maior liberdade de escolha sobre qual atividade trabalhar – ver Longhi 2009; Pernambuco 2013). É interessante notar que o Chapéu de Palha nasceu como programa direcionado para a entressafra na zona canavieira, tendo ganhado feições mais empoderadoras das mulheres através de um trabalho da Secretaria da Mulher do Estado. A mais intensiva articulação com os empresários da fruticultura e os sindicatos de trabalho rural no Sertão, que fazem amplo uso e defesa (respectivamente) do trabalho feminino, deu um destaque particular a este programa na região do São Francisco. Para elas, a dedicação aos cuidados com outros familiares apresenta-se como uma opção que ‘flexibiliza’ o uso do próprio tempo de acordo com os seus ciclos familiares

e com as demandas eventuais das necessidades dos que dependem delas. É um passo na direção do empoderamento e da liberdade, um passo delineado pelas limitações intimidantes de um trabalho rural que remunera precariamente, mas que, pelo menos, oferece opções para mulheres.

Em Porto de Galinhas e em Suape, os atores institucionais, independentemente das cifras, tentam defender a integração pacífica entre as populações (migrantes e locais) e entre as empresas e os trabalhadores moradores. De acordo com o guia oficial que levou a equipe em uma visita para conhecer Suape

[...] o convívio pacífico que se dá há 30 anos entre moradores e o Porto de Suape, possibilitou que houvesse uma ‘predileção’ para que os moradores da região fossem trabalhar nas indústrias instaladas. Por exemplo, na região tinha cerca de 70 a 80 famílias. Destas famílias, pelo menos uma pessoa de cada família foi empregada no estaleiro¹⁰.

Já o Secretário de Saúde não partilha da mesma opinião. Para ele, “os trabalhos imaginados para a população local são da área de construção civil. Este trabalho está muito próximo a um trabalho no canavial – não exige estudos ou capacitação excessiva, e é nestes espaços que imaginam que a população local se ocupa mais”.

Uma jovem de Nossa Senhora do Ó, com pouco estudo, explica, de uma perspectiva que reflete a sua condição de desempregada, que “para quem não tem muito estudo é difícil conseguir emprego”, e ainda comenta: “para quem não consegue atingir tais exigências, procura trabalho em Porto de Galinhas”. Para ela, Suape não afetou diretamente sua vida, mas alterou a dinâmica do local.

Perguntadas sobre a expectativa em continuar morando no mesmo local daqui a cinco anos, seja na mesma casa ou em outra, quem mora em Ipojuca, próximo ao complexo turístico de Porto de Galinhas, demonstrou maior expectativa e mais vontade de permanecer no mesmo local – não sendo possível saber se esta vontade se deve à satisfação com o lugar

10 Diário de Campo – Conversa informal com o funcionário que guia as visitas agendadas ao complexo de Suape, dia 14 de abril de 2011.

ou com um pessimismo sobre a possibilidade de mudar para um lugar percebido como melhor.

Em todos os locais há preocupações sobre a convivência incômoda com a violência e a criminalidade e com o tráfico e uso de drogas, e a população é virtualmente unânime em perceber que estes problemas estão crescendo, e que a presença de gente de fora contribui para aumentá-los. Mas o conhecimento do lugar e a continuação da existência de ‘pedaços’ mais solidários ainda permite que, em três dos locais, dois terços afirmem que o recomendariam como um bom lugar para viver, dizendo a uma outra jovem de fora que ela deveria vir morar no bairro justamente pelas qualidades que ele tem. Apenas em Gaibu, onde os alojamentos e o influxo migratório são maiores e mais presentes no cotidiano, comparativamente aos outros locais, e os migrantes masculinos temporários mais presentes, a recomendação para que uma outra jovem fosse ali morar é baixa, chegando a apenas 40,5%. A conturbada presença de tantos homens que vieram trabalhar, articulada com a tradição anterior de maior mobilidade no local, sugere que, pelo menos na etapa em que está agora, os benefícios de um projeto de desenvolvimento e um influxo migratório alto passam distantes de trazer melhoras imediatas para a vida das mulheres jovens e para visões positivas do futuro.

Resumindo, o desenvolvimento e as migrações trouxeram consigo muitas mudanças, ampliando e possibilitando oportunidades de trabalho. Mas o contexto da região aponta para a necessidade de se implantar políticas públicas que possibilitem melhores condições de ingresso no mercado local, e elevação da qualidade de vida da região, com expresso direcionamento para o empoderamento das mulheres. As mulheres exercem uma agência na procura da sua inserção nestes contextos de desenvolvimento, mas quando não há demandas explicitamente criadas para o trabalho feminino, esta agência termina se realizando sobretudo em esferas da organização da vida familiar, das escolhas residenciais e da procura de conjugalidades vantajosas.

No Polo de Petrolina e de Juazeiro, o contexto geral é mais favorável para as mulheres, por haver uma demanda de trabalho sistemática para

elas e políticas públicas que estimulam a manutenção deste trabalho, bem como a habilitação das mulheres para exercerem outras funções, se assim lhes interessar, sem que as estratégias articuladas por elas deixem de estar relacionadas aos seus trabalhos de cuidadoras.

Sejam as políticas relacionadas ao âmbito econômico, social e/ou cultural da população, enfim, é crucial a elaboração e execução de Políticas Públicas para as mulheres residentes em Polos de Desenvolvimento no País, como afirmou o Secretário de Saúde da região ao falar com a equipe da pesquisa: “Não importa a riqueza que vem se não cuidar de quem está aqui”.

REFERÊNCIAS

ACIOLY, Rafael de Freitas. 2013. *As solicitações do corpo que muda: a construção subjetiva da representação da gravidez na adolescência e a incorporação do habitus da maternagem em Gaibu, Pernambuco*. Mestrado (Dissertação). Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

ACSELRAD, Henri (org.). 2010. *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: ETTERN/IPPUR.

BANCO MUNDIAL. 2012. *Igualdade de Gênero e Desenvolvimento*. Washington: World Bank.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa & SILVA, Ana Cristina Belo da. 2004. Globalização, Estratégias Produtivas e o Trabalho de Homens e Mulheres na Fruticultura de Exportação: o caso do Vale do São Francisco. In CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa (org.). *Globalização, trabalho, meio ambiente: Mudanças socioeconômicas em regiões frutícolas para exportação*, pp. 265-290. Buenos Aires: CLACSO (biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/brasil/nabuco/glob.doc; acesso em 10/02/2013).

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John Lloyd. 1965. *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems*. London: Frank Cass.

ESCOBAR, Arturo. 2005. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿localización o postdesarrollo? In LANDER, Edgard (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas*

latino-americanas, pp. 113-144. Buenos Aires: Consejo Lationamericano de Ciencias Sociales – Clacso.

LEHMAN-KARPZOV, Ana Rosa. 1994. *Turismo e identidade: construção de identidades sociais no contexto de turismo sexual entre alemães e brasileiras no Recife*. Mestrado (Dissertação). Universidade Federal de Pernambuco.

LONGHI, Marcia Reis. 2009. *Relatório de avaliação Projeto Chapéu de Palha*. Secretaria da Mulher do Estado de Pernambuco. Recife: Secretaria da Mulher do Estado de Pernambuco.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1984. *Festa no Pedaco: Cultura e Lazer na Cidade*. São Paulo: Brasiliense.

MENEZES, Renata. 2011. Petróleo: atraindo polos de desenvolvimento. *Cais do Porto* [online], 17 (<http://www.caisdoporto.com/v2/listagem-materias-detalle.php?id=59&idMateria=433>; acesso em 12/11/2014).

MELO, Ligia Albuquerque de & FISCHER, Izaura Rufino. 1996. *O trabalho feminino: efeitos da modernização agrícola*. Recife: Massangana.

MOTTA, Roberto. 1979. O Povoado de Suape: Economia, Sociedade e Atitudes. *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*, 6(2):209-247.

NANES, Giselle. 2014. *Gênero, Desenvolvimento e Programa Bolsa Família: Direitos Reprodutivos, Trabalho e Projetos de vida entre mulheres do Coque (PE)*. Doutorado (Tese). Universidade Federal de Pernambuco.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 2000. Os (des)caminhos da identidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(42):7-21.

PERNAMBUCO. *Secretaria de Planejamento e Gestão - Seplag*. Chapéu de Palha. (<http://www2.seplag.pe.gov.br/web/seplag/programas/chapeu-de-palha>; acesso em 05/11/2013).

_____. *Assessoria*. 2011. Pernambuco é líder nacional na geração de empregos com carteira assinada, diz MTE. (<http://www.pe.gov.br/blog/2011/09/14/pernambuco-e-lider-nacional-na-geracao-de-empregos-com-carteira-assinada-diz-mte/>; acesso em 05/11/2013).

PISCITELLI, Adriana. 2004. Reflexões em torno do gênero e feminismo. In COSTA, Cláudia de Lima & SCHMIDT, Simone Pereira. *Poéticas e Políticas Feministas*, pp. 43-66. Florianópolis: Mulheres.

RIBEIRO, Gustavo. 1992. Bichos de Obra: fragmentação e construção de identidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(18):30-40.

RITTINER, Maria Eduarda Noura Céu Rodrigues. 2014. *O matrimônio transpondo fronteiras: a formação de famílias interculturais em um contexto de turismo afetivo-conjugal e de migração afetivo-conjugal*. Doutorado (Tese). Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. 2006. *Ser Estrangeiro: a construção das múltiplas identidades nas relações afetivo-conjugais interculturais helvético-brasileiras*. Mestrado (Dissertação). Universidade Federal de Pernambuco.

SCOTT, Parry. 2012. Descaso planejado: uma interpretação de projetos de barragem a partir da experiência da UHE Itaparica no rio São Francisco. In ZHOURI, Andrea (Org.). *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*, pp. 122-146. Brasília: ABA.

_____. 2009. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Editora universitária UFPE.

SCOTT, Parry & FRANCH, Mónica. 2001. Jovens, moradia e reprodução social: processos domésticos e espaciais na aquisição de habilidades e conhecimentos. *Estudos de Sociologia*, 7(12):95-125.

SCOTT, Parry & SANTOS, Dayse Amâncio dos. 2014. Flexibilidade, liberdade, regras e direitos: políticas e práticas do uso de trabalho de mulheres migrantes no polo de fruticultura do rio São Francisco. *Vivência, Revista de Antropologia*, 43(1):29-46.

SCOTT, Parry; SANTOS, Dayse Amâncio dos & SOUZA, Rosângela Silva de. 2013. Impactos do desenvolvimento econômico e migracional na vida de adolescentes que engravidaram na adolescência no Complexo Portuário de Suape e Porto de Galinhas. Trabalho apresentado na IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Fortaleza - CE.

SCOTT, Parry et al. 2012a. Patrilocalidade e patrilateralidade precarizadas: práticas parentais e gravidez na adolescência entre populações atingidas pela construção do porto de Suape e pelo complexo turístico de Porto de Galinhas. Trabalho apresentado no XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Águas de Lindóia - SP,

_____. 2012b. Patrilocalidade precarizada: práticas parentais e gravidez na adolescência no porto de Suape, Trabalho apresentado no GT Gênero, Política, feminismos e desenvolvimento, XV Encontro Norte e Nordeste de Ciências Sociais-Pré-Alas, Teresina.

VIEIRA-SILVA, Sirley. 2013. *Pião trecheiro*: trabalho, sexualidade e risco no cotidiano de homens em situação de alojamento em Suape (PE). Mestrado (Dissertação). Universidade Federal de Pernambuco.

Novos cenários, velhas questões: aids e cidadania no Brasil

Márcia Longhi

Mónica Franch

Ednalva Neves

Em 1989, o jornalista científico Jonathan Piel fez a seguinte afirmação:

Tivesse um romancista procurado um dispositivo para um enredo que fosse desnudar os pontos fortes, as fraquezas e contradições no tecido social, as instituições de elaboração de políticas e a visão moral da humanidade contemporânea, ele ou ela não teria encontrado nenhum melhor do que a aids¹ (Piel 1989 apud Camargo Jr. 2003:43).

Será que faz sentido utilizarmos esta frase em relação ao momento atual da epidemia da aids no Brasil? Com essa questão em mente, e considerando o desafio lançado pela Mesa “Saúde e Cidadania no Brasil contemporâneo” – pensar a saúde pública em sua interface com o exercício da cidadania no Brasil contemporâneo –, o presente texto propõe-se a pontuar alguns momentos emblemáticos da trajetória da aids nos últimos 30 anos e, a partir deles, refletir sobre o contexto atual da doença no País. Para tanto, nos utilizamos da literatura disponível de textos postados na mídia social, visando uma atualização do debate sobre a doença, e de informações recolhidas no curso de uma pesquisa

1 Seguindo a tendência dos estudos e documentos oficiais mais recentes, utilizaremos sempre *aids* em minúscula, considerando que na linguagem comum ela já mesmo quando transcrevendo textos em que *aids* aparece em maiúsculo ou com a primeira letra em maiúsculo.

realizada pelas autoras com casais sorodiscordantes para o HIV/aids².

Nossa questão inicial é: o que significa discutir aids na atualidade, mais de trinta anos após o seu aparecimento? É uma discussão relevante, do ponto de vista da Antropologia? Ainda há o que dizer? E em que esta discussão pode contribuir para uma leitura do momento atual brasileiro, no que diz respeito especificamente ao protagonismo de diversos atores na agenda pública atual da aids? Apoiadas em alguns acontecimentos recentes, e tomando como elemento privilegiado para pensar essas questões os relacionamentos sorodiscordantes para o HIV, defendemos que é relevante discutirmos aids na contemporaneidade, tanto para refletirmos sobre o contexto da doença, propriamente dita, como para, a partir dela, pensarmos o cruzamento entre saúde e cidadania, numa perspectiva antropológica.

Buscando, dentro dos limites deste capítulo, dar conta das questões acima apresentadas, seguiremos o seguinte caminho: daremos algumas pinceladas sobre o contexto sociopolítico e acadêmico, nacional e internacional, vigente no momento em que a aids surge, em seguida nos centraremos nesse processo no contexto brasileiro. Pontuaremos acontecimentos que marcaram e demarcaram não só as políticas públicas de saúde dirigidas para as pessoas contaminadas com o vírus do HIV como o diálogo/interação com a sociedade civil organizada, presente desde o início, e traço definidor do percurso da doença no nosso País e também de sua representação social. Amparadas pela (vasta) literatura disponível, resgataremos alguns momentos das décadas de 1980 e 1990, período extremamente rico em acontecimentos, tanto no âmbito biomédico quanto nas esferas política, social e acadêmica. Em seguida, relataremos alguns acontecimentos recentes que nos parecem bastante emblemáticos para situar o contexto atual da aids no Brasil. Mais uma vez (ou, ainda,) a sociedade civil organizada é a voz que sinaliza conflitos, retrocessos e também avanços. Fecharemos com algumas reflexões que os fatos e os

2 Projeto financiado pelo CNPq, coordenado pela professora Dra. Mônica Franch, com a participação das pesquisadoras Márcia Longhi, Ednalva Neves, Luziana da Silva e Márcia Andrea Rodrigues (mestranda).

dados da pesquisa em questão nos sugeriram. Nossa intenção é apontar como a discussão sobre cidadania, no Brasil, está bastante emaranhada com a história da doença. Num movimento de mão dupla, ações voltadas para prevenção, tratamento, cuidado estão permanentemente envolvidas em discussões relativas a solidariedade, direitos, deveres, movimentos sociais e políticas públicas.

UMA DOENÇA COMO OUTRA QUALQUER? ALGUMAS PINCELADAS INICIAIS

Foi no início da década de 80 do século passado que o alarme disparou. Uma nova ‘constelação patológica’, que atacava principalmente homens homossexuais e usuários de drogas injetáveis, é comunicada por um órgão governamental americano (Camargo Jr. 2003). Antes de o vírus do HIV ser isolado em laboratório, o que somente ocorreria em 1984, a síndrome seria conhecida como a doença dos cinco H – homossexuais, prostitutas (*hookers*), heroinômanos, hemofílicos e haitianos, anunciando uma trajetória marcada pela ideia de grupos de risco, frequentemente atrelados a práticas consideradas social e moralmente “desviantes”. A rápida expansão da epidemia e o alto grau de letalidade que a aids apresentou nos primeiros tempos, juntamente com o fato de atingir também os países ricos³, foram responsáveis por uma sensação de urgência que redundou numa multiplicação de estudos sobre esse fenômeno, auspiciados por financiamentos de grandes agências internacionais, como a Fundação Ford e o Banco Mundial.

Nesse intento, a biomedicina não foi o único campo chamado a comparecer. As ciências humanas, entre elas a Antropologia, também tiveram um importante papel a desempenhar, o que não é de se estranhar, considerando os aspectos comportamental, afetivo-sexual e social relacionados à aids. Com efeito, as formas de transmissão do vírus tornam especialmente evidente o caráter sociocultural da doença

3 Diferentemente do que ocorre com o ebola, por exemplo.

ao estarem vinculadas a algum tipo de *relação social*: relações afetivo-sexuais, no caso da transmissão por via sexual, relações de mãe para filho, quando ocorre uma transmissão vertical, relações de troca no interior de comunidades de usuários de drogas, nos casos de contágio pela partilha de seringas infectadas, ou mesmo relações entre desconhecidos (o “dom entre estranhos”, Godbout 1999), nas contaminações por transfusão de sangue não testado.

Não por acaso, se as décadas de 1970-80 haviam sido marcadas por intensa produção, no campo das ciências sociais, sobre gênero e sexualidade⁴, estimulada pela mudança nos costumes, popularmente conhecida como Revolução Sexual dos anos 1970, e seus efeitos na politização de pautas e no (re)surgimento de sujeitos coletivos ligados a esses assuntos (novo feminismo, movimento gay), do final dos anos 1980 em diante essa produção se intensifica na busca por compreender melhor os cenários do contágio do vírus e os processos sociais deflagrados pela nova doença. Nos anos 1990, já era intensa a literatura socioantropológica sobre Aids. Para os teóricos que se debruçavam sobre temáticas como gênero, corpo e sexualidade, entre eles historiadores, filósofos, sociólogos e antropólogos, a aids surge como uma metáfora do estigma social, estabelecido ao longo da história da sociedade ocidental e da produção de dispositivos de controle e disciplinamento dos corpos (Foucault 1997), construindo um olhar binário e discriminando aqueles que fugiam da heteronormatividade (Weeks 1999; Foucault 1997; Vance 1995).

A comparação com outras doenças sexualmente transmissíveis, mais especificamente com a sífilis (Carrara 1994), permitiu a identificação de algumas similaridades, mas também de diferenças, diferenças essas que, hoje, pensando retrospectivamente, podemos afirmar que foram especificidades que marcaram a trajetória da doença. Se, por um lado, ambas as doenças estavam atreladas a personagens marginalizadas, exemplificadas na prostituta, no caso da sífilis, e nos gays, no caso da aids,

4 Entre muitos outros: Weeks (1987); Reiter (1975); Moore (1997); Foucault (1997). Para maiores informações, ver Vale de Almeida (2003).

além de serem associadas a comportamentos estigmatizados, condenados pela moral social vigente, a aids introduziu novos elementos à realidade em questão, que impactaram tanto as abordagens empreendidas pelos pesquisadores para a compreensão do fenômeno quanto as próprias condições de produção do conhecimento

Como já foi apontado, a aids pôs em cena formas socialmente discriminadas de sexualidade, especificamente a homossexualidade masculina (Camargo Jr. 2003), num contexto histórico fortemente marcado pela mudança dos costumes (anos 1970). De certo modo, ela atuou como mola propulsora da ressaca da Revolução Sexual, do refluxo na liberalização das questões ligadas ao gênero e à sexualidade, pois serviu para a reativação do imaginário da doença-flagelo (Herlizch & Pierrez 1992), suposta praga divina enviada como castigo aos desmandos da carne e, conseqüentemente, restrita aos pecadores. Assim, não foram raras as alusões à “peste gay” na definição da aids nos meios de comunicação de massas, numa associação que marcaria, até hoje, o caráter estigmatizado da doença, construída como “doença do outro” (Knauth 1997). A novidade que o fenômeno da aids trouxe, contudo, foi o fato de as pessoas infectadas pelo vírus HIV não compactuarem com o silenciamento socialmente delas esperado. Contando com a experiência acumulada do movimento construído pelos direitos dos homossexuais, ampliada agora por uma ameaça concreta à sobrevivência das comunidades gays, as pessoas com HIV se organizaram e produziram um discurso político, rompendo “no plano simbólico a antiga homologia entre corpo individual e corpo social” (Carrara 1994:106).

O entrelaçamento entre movimentos sociais, aids e luta por visibilidade estará presente ao longo da história social da doença, e é nesse sentido que podemos dizer que ela inaugura um lugar diferente para os doentes, transformando a figura do doente-paciente num doente-sujeito, que não se resigna ao lugar de receptáculo de práticas e políticas mas se ergue como interlocutor válido e até como coautor de tais práticas e políticas (Dodier 2003; Langlois 2006; Perrusi 2011). Nesse processo, um dos principais desafios foi retirar a doença “do gueto”, da condição

de assunto que interessa apenas àquelas pessoas diretamente afetadas por ela, e transformá-la numa bandeira de luta de toda a sociedade, deslocamento feito a partir da ideia de “solidariedade”. A tarefa de tornar a aids uma pauta política coletiva, incluindo não apenas os direitos do grupo diretamente afetado pela epidemia (as pessoas vivendo com HIV), mas de toda a sociedade, faz dela um bom exemplo para compreendermos os mecanismos da construção de biocidadanias.

[...] não se trata mais do mal que, atingindo alguns indivíduos por seu comportamento, ameaça teoricamente toda a sociedade. Trata-se aqui de um mal que atinge imediatamente a todos. Mesmo que haja indivíduos ou grupos mais expostos, é toda a sociedade que está imediatamente implicada no processo. (Carrara 1994:106).

No processo de construção social da doença, as “incertezas” sobre a constelação sindrômica apresentada pelos primeiros afetados aproximaram comunidade científica e senso comum, como apontam Herzlich e Pierret (1992). Naquele contexto, o fenômeno social da Aids se consolida a partir da divulgação do conhecimento científico sobre a epidemia pela mídia, de tal forma que:

No caso da aids, não é a diversidade do que é tomado como real que chama nossa atenção, mas a própria elaboração, sob nossos olhos e num tempo curto, de uma nova realidade que cristaliza emoções intensas e que polariza as relações sociais. Ela foi construída pelo saber científico em desenvolvimento e, quase simultaneamente, diante da opinião pública. (Herzlich & Pierret 1992:08).

Se a simultaneidade entre epidemia e divulgação de conhecimento científico, principalmente epidemiológico, embasado na ideia de risco, poderia perfilar-se com reações sociais de natureza normativa e estigmatizante, ela impulsionou também um ativismo intenso caracterizado pela aproximação entre comunidade científica e movimentos sociais, formados principalmente, embora não de modo exclusivo, por pessoas portadoras do vírus do HIV. Muitas pesquisas e publicações foram realizadas a partir das organizações não governamentais que atuaram,

junto com a comunidade científica, na produção de conhecimento sobre o HIV/aids, sendo talvez sua representante mais emblemática, no nosso País, a Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (Abia). Essa colaboração, impulsionada pela necessidade de que a produção de conhecimento tradicionalmente relegada à academia se conectasse com mudanças nas práticas e nas políticas, foi de vital importância na criação de respostas efetivas à epidemia, mas também no desenvolvimento de novas abordagens e perspectivas para compreender o então novo fenômeno em toda sua complexidade.

A este respeito, Herzlich (2004) elucida que os estudos sobre o domínio privado/pessoal da aids representaram uma “mudança de paradigma” no âmbito das ciências humanas e sociais na investigação sobre a doença e a saúde nos anos 1980 e 1990. São estudos que incorporaram os relatos/narrativas privados da vivência com a doença como parte da experiência social sobre ela. A publicação do conhecimento científico da experiência dos adoecidos se constituiu também numa estratégia de enfrentamento da epidemia, trazendo ao conhecimento do público uma experiência de doença que exigia uma reação coletiva, seja pela via da solidariedade, seja através de políticas sociais/públicas. Para esta autora, “[o] que nos atraiu foram tanto esse novo tipo de paciente na cena social quanto, em especial, a solidariedade e o ativismo das pessoas com aids e suas organizações” (Herzlich 2004:391).

Em síntese, não foi apenas pelo seu “ineditismo biológico” que ela trouxe um elemento de novidade em relação a outras doenças. Foi, principalmente, pelo ineditismo das respostas sociais que ela ensinou e que a tornaram um paradigma para pensarmos as relações entre saúde, cidadania e produção de conhecimento.

AIDS NO BRASIL: REPENSANDO UMA TRAJETÓRIA

Também no Brasil a aids se torna objeto de interesse entre os pesquisadores das ciências humanas. Ainda na década de 1980, os primeiros textos escritos

sobre o assunto já chamam a atenção para o estigma crescente contra a população homossexual, denunciam a falta de preparo e o preconceito dos médicos, criticam a pouca prioridade dada no País ao assunto e anunciam, ainda que de modo incipiente, a organização de redes de apoio surgidas à margem do Estado (Guimarães; Terto & Parker 1992). Os anos 1990 são marcados pela publicação de artigos e obras coletivas, veiculando debates e também o resultado das primeiras pesquisas empíricas sobre o assunto. Em 1992, Vera Paiva organiza a coletânea *Em tempos de Aids*. Dois anos mais tarde, Richard Parker, Cristiana Bastos e José Stalin Pedrosa publicam a coletânea *Aids no Brasil*. Também em 1994 é lançado o livro *Aids e sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas*, organizado por Maria Andréa Loyola. Parte dos artigos que compõem essa coletânea tem por base empírica a pesquisa “Os efeitos sociais da Aids no Brasil”, desenvolvida no Instituto de Medicina Social entre 1989 e 1991, com o apoio financeiro da Fundação Ford do Brasil. Os textos abordam os vários ‘problemas’ suscitados pela Aids, desde os mecanismos de controle, prevenção, até o caráter subjetivo da doença, bem como sua face política. Coletâneas voltadas a segmentos específicos são publicadas em 1996 (*Quebrando o silêncio: mulheres e Aids no Brasil*) e em 1998 (*Entre homens: homossexualidade e Aids no Brasil*)⁵. Olhando retrospectivamente, percebemos que já neste momento dispúnhamos de consistente produção acadêmica, que será intensificada ao longo da década⁶. As pesquisas sobre aids no Brasil, tal como ocorrerá em outros países, são marcadas pela criatividade metodológica no trato com temáticas sensíveis, pela frequente formação de grupos interdisciplinares, em que a antropologia dialoga com outras disciplinas, principalmente com a epidemiologia, e pela tênue fronteira entre academia e ativismo.

Em um texto do início dos anos 2000, Camargo Jr. (2003:40) escreve o seguinte: “transcorrida uma década, a Aids integrou-se à paisagem”, e

5 Outras produções do período são mencionadas por Citeli (2005).

6 Para quem tiver interesse recomendamos, entre outras, a leitura de Sader (1988), Dagnino (1994), Camargo Jr. (1994), Carrara (1987), MacRae (1990).

atribui a este fato um possível esfumaçamento e uma maior dificuldade em se refletir criticamente sobre ela. Mas o que, exatamente, o autor quer dizer com isso? Por um lado, o autor afirma que a doença ‘caiu’ no senso comum. Todos já haviam pelo menos ouvido falar da aids e, naquele momento, a grande maioria atrelava este conhecimento à morte de celebridades, como os cantores Cazuza e Renato Russo, falecidos respectivamente em 1990 e 1996. Esta naturalização da doença e sua associação com a morte de pessoas públicas torna ainda mais forte a relação entre práticas sexuais consideradas ‘impuras’, ‘perniciosas’ e a punição através do adoecimento. Como foi mencionado anteriormente, ao longo da década de 70 (nacional⁷ e internacionalmente) vivemos um período de abertura política e liberdade sexual, simbolizada pelo movimento *hippie*, que pregava o amor livre, além de outros movimentos de contracultura, e também por coletivos gays que, principalmente nos Estados Unidos, e a partir do famoso evento de Stonewall⁸, passavam por processos de forte organização política em torno do repúdio à discriminação e ao preconceito que enfrentavam em razão de sua orientação sexual. No Brasil, em 1978, a criação do grupo Somos – “primeiro movimento a afirmar uma proposta de politização da questão da homossexualidade” (Simões & Facchini 2008) – sinaliza o impacto desses processos no país, marcando o começo do que então era conhecido como movimento gay ou homossexual.

A aids, que já nasce associada à homossexualidade, sendo chamada pela grande imprensa, nos primeiros tempos, de “peste gay”, vem, por um lado, reforçar a discriminação e o preconceito e por outro fortalecer (bem como modificar) os movimentos. Nacional e internacionalmente, são, majoritariamente, os ativistas gays, que viram suas comunidades serem dizimadas pelo açoite da aids, aqueles que inicialmente se uniram

7 Se bem que, no Brasil, essa tendência foi obscurecida pelo Golpe Militar de 1964 e a subsequente instalação de um regime ditatorial de forte caráter conservador no que diz respeito aos costumes.

8 Na noite do dia 28 de junho de 1969, gays e lésbicas, frequentadores do bar Stonewall, em Greenwich Village (Nova Iorque), reagiram a mais uma ação de violência policial, gerando um tumulto que se estenderia pelos próximos três dias. Essa data é considerada um marco na luta por direitos civis das populações hoje chamadas LGBT.

para lutar pelos direitos dos adoecidos, tanto em relação à doença em si quanto contra a discriminação. Este fato leva a dois desdobramentos: por um lado, começam a surgir as ONGs⁹ em defesa dos portadores do HIV, que logo incluem outros membros que não aqueles inicialmente ligados ao movimento homossexual, o que faz com que esta doença seja, desde seu início, e como já apontamos, politizada; e, por outro, as pessoas com HIV/aids têm por característica serem pacientes bastante informados sobre os conhecimentos científicos a propósito da doença (doente-sujeito), o que também contribui para uma relação menos hierárquica com o sistema médico, tanto nas relações face a face como na instâncias responsáveis pela proposição e implementação de políticas e programas, nacional e internacionalmente, incluindo aí também a poderosa indústria farmacêutica.

A politização da aids e a sua relação direta com a luta por direitos é uma das marcas da história da doença no Brasil e está atrelada, irreversivelmente, à figura de Herbert de Souza, o Betinho, sociólogo, hemofílico e soropositivo, e um dos fundadores da Abia em 1986. Betinho defendia que o problema maior não era a aids e sim as deficiências do sistema de saúde brasileiro. Em suas palavras, “se o Brasil tem uma doença, seu nome com toda certeza não é aids, e a sua cura está diretamente relacionada à política, direitos humanos, cidadania e solidariedade” (Sousa 1994:19). Seu carisma e sua capacidade de mobilização foram determinantes para os caminhos da doença no nosso País, assim como também o foi o fato de Betinho ter se contaminado por meio de uma transfusão sanguínea, não carregando o estigma da transmissão sexual. Embora o próprio Betinho nunca tenha alimentado qualquer tipo de distinção entre as pessoas vivendo com HIV a partir da via de transmissão do vírus, o fato de ele ser visto como “vítima”, e não como “culpado” pela própria condição, contribuiu para angariar simpatias para a causa e para começar a apagar os contornos da forte associação entre aids e

9 O advento das organizações não governamentais tem a ver, igualmente, com mudanças significativas ocorridas no seio da sociedade civil, que fogem ao nosso escopo.

homossexualidade, ampliando, assim, a possibilidade de parcerias em torno da doença.

É consenso creditar a Betinho um papel crucial na construção de novos sentidos para a doença, articulando, através de sua trajetória pessoal e política, a questão da aids às grandes questões de cidadania do País, principalmente às gritantes desigualdades sociais. A figura do ativista que não se deixou abater pela doença, mas transformou sua condição num clamor por solidariedade ampliou as possibilidades de pensar e interpretar esse fenômeno. Nas palavras de Camargo Júnior (2003:44-45) “Mais que uma nova doença, a aids tornou-se um poderoso holofote iluminando tensões subterrâneas negadas em nossa sociedade, algumas internas à própria medicina, expondo fantasias mais ou menos ocultas a respeito de vários tabus de nossa cultura”.

A tensão particular/geral esteve fortemente presente nos primeiros anos da luta por políticas públicas, pois alguns segmentos sociais viam a aids atrelada a um grupo específico, composto basicamente por homossexuais de classe média, razão pela qual não se justificavam ações promovidas pelo Estado. É importante lembrarmos que o Sistema Único de Saúde (SUS) é criado em 1988, marco na história da saúde pública no Brasil. Apesar de seu caráter universal, a implantação desse sistema correu paralela ao crescimento sem precedentes do setor privado de saúde, destinado a atender as classes média e alta. Desse modo, o SUS, na prática, ficou assimilado ao atendimento à saúde dos grupos menos abastados, que, inicialmente, não eram percebidos como sendo vulneráveis a aids. No entanto, este fato não foi suficiente para conter o movimento que ganhava cada vez mais força. O País vivia um momento de abertura política e forte presença da sociedade civil organizada.

O monitoramento da expansão da doença, por sua vez, logo demonstrou que ela não ficava encerrada em quaisquer grupos de risco, parecendo ainda crescer mais nos setores menos favorecidos e entre as mulheres¹⁰.

10 Como apontam Rocha, Vieira e Lyra (2013), em 1985 tinha-se 25 homens afetados para cada mulher, já no ano de 2010, a razão diminui de 1,7 homem para 1 mulher.

Essa mudança epidemiológica, se não conseguiu eliminar a imagem da aids ligada a determinados grupos de risco, parecia confirmar o caminho simbolizado por Betinho, no sentido de articular as lutas entorno da aids com outras lutas para a ampliação da cidadania e, em última instância, com o combate às desigualdades sociais. Enfim, apesar das dificuldades, tratava-se de um momento propício para as lutas sociais ganharem visibilidade e serem acolhidas pela sociedade de maneira mais abrangente. Isso se evidencia através das conquistas timidamente iniciadas nos anos 1980 e impulsionadas na década de 90.

Um dos primeiros resultados práticos da interlocução entre Estado e movimentos sociais foi a criação, pela Secretaria Estadual da Saúde de São Paulo, no final da década de 80, de um grupo que tinha por atribuição realizar um trabalho de educação em saúde e dialogar com os movimentos objetivando planejar ações e políticas. Foi também a época em que surgiram várias ONGs/aids¹¹. Esta parceria/embate traz importantes conquistas. Após forte pressão, principalmente da Abia que demandava ao Estado a proibição da comercialização do sangue e de seus derivados, é formulada, em 1988, a Lei nº 7.649 que torna obrigatória, dentre outras medidas, a triagem sorológica para HIV em todo o País (Pereira & Nichiata 2011), isto é, todo sangue destinado à doação deveria ser testado. Em seguida, é aprovada a Lei nº 7.670 que garante às pessoas os benefícios dos quais portadores de outras doenças terminais já dispunham, entre eles auxílio-doença, pensão e aposentadoria.

A década de 1990 foi, sem dúvida, marcada por avanços tanto no que diz respeito à mobilização social como à conquista de garantias para as pessoas vivendo com HIV/aids. Em 1995, nasce a Rede Nacional de Pessoas Vivendo com HIV/aids. No ano seguinte conquista-se, por meio da Lei nº 9.313 a distribuição gratuita e universal da medicação necessária ao tratamento da doença, apesar da não concordância do Banco Mundial.

11 Em especial, quatro se destacaram: o Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS (Gapa), a Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (Abia), o Grupo Pela Valorização, Integração e Dignidade do Doente de Aids (Pela Vida) e o Apoio Religioso Contra AIDS/Instituto de Estudos da Religião (Arca/Iser).

Outro fato marcante nesta história foi a, assim chamada, “guerra das patentes”. Na intenção de diminuir os custos com medicamentos – que eram importados dos Estados Unidos –, o Brasil começou a produzi-los com tecnologia própria, o que gerou forte reação norte-americana. Na Assembleia Mundial de Saúde, em 2001, elaborou-se a Declaração de Doha, determinando que os países poderiam desenvolver tecnologia própria para preservar a saúde de sua população, a fim de produzir medicamentos a preço acessível. Este fato alcançou proporções internacionais e reforçou o que foi denominado modelo brasileiro de enfrentamento da aids. Não se pode negar que foi um percurso de grandes conquistas, apesar das dificuldades e das contradições¹².

Fica claro, através de sua retrospectiva, que a história desse enfrentamento no Brasil é inquestionavelmente atrelada à luta dos movimentos sociais e a sua parceria/embate com o Estado. Também fica claro que, mais do que relatarmos as conquistas referentes a ações preventivas e curativas de uma doença específica, estamos falando de conquistas de políticas públicas e saúde e, principalmente, de valorização da cidadania.

No entanto, nos últimos tempos, fortes ruídos têm sinalizado que esta parceria/embate anda ameaçada, colocando em questão a tão bem sucedida política brasileira de enfrentamento à disseminação da aids no nosso País.

NOVOS CENÁRIOS DA AIDS: A DÉCADA FINAL?

Adentrando na quarta década da aids, e o campo que se articula a partir do HIV anuncia importantes transformações para o decênio. Internacionalmente, os avanços no controle da doença são inegáveis, levando os mais otimistas a defenderem que esta é, bem provavelmente, a última década da epidemia da aids¹³. Deste modo, estaríamos a poucos

12 Para uma atualização sobre os tratamentos medicamentos da Aids no Brasil, ver Scheffer (2012).

13 Não quer dizer o fim da doença, mas o fim dos níveis epidêmicos.

passos de conseguir o controle definitivo da doença – controle de novas transmissões, pois tudo indica estarmos perto da tão desejada vacina; controle dos sintomas, através de medicações cada vez mais eficazes; e até mesmo a erradicação do vírus dos organismos infectados, promessa que renasce depois do anúncio de que dois soropositivos foram submetidos a uma cirurgia de transplante de medula óssea, da qual saíram “curados”, notícia que foi desmentida posteriormente quando se constatou uma “recidiva” do vírus¹⁴.

E no plano nacional, o que acontece? Nesse plano, os ânimos têm estado acirrados. A famosa “resposta brasileira à aids”, que tinha como um de seus pilares a parceria Estado/movimentos sociais, dá sinais de alarme. A sobrevivência de ONGs que tiveram um importante papel no combate à epidemia, na solidariedade aos doentes e seus familiares, e nas lutas políticas e simbólicas para mudar as representações estigmatizantes da doença parece estar ameaçada. Voltando o olhar para o Brasil, e mais localmente para a Paraíba (Carvalho 2012), os militantes trazem inúmeras queixas: desde a escassez de recursos e a falta de apoio material para o desenvolvimento de seus projetos com as pessoas que vivem com HIV/aids até, mais recentemente, a ruptura dos canais de diálogo e o retrocesso nas políticas de combate à epidemia, motivado pela mudança na correlação de forças e pelo aumento do poder de setores conservadores na política nacional, incluindo a área da saúde.

A redução do apoio estatal/financiamento das ONGs, tanto por agências internacionais quanto nacionais, tem provocado não só tensões no campo das organizações não governamentais, mas também limitado sua capacidade de atuação política, até mesmo de produção de conhecimento. Tal tendência tem sido observada como um momento singular de “invisibilidade”, no sentido da condição da intervenção no Estado,

14 Até onde sabemos, há um único caso bem sucedido de “cura” da Aids. Diagnosticado com um câncer mieloide agudo, Timothy Brown, soropositivo desde 1995, precisou realizar um transplante de medula óssea. Ele recebeu a medula de um doador imune ao HIV, o que o deixou também livre do vírus. (<https://www.fredhutch.org/en/treatment/treatment-research/HIV-vaccine-treatment/timothy-brown-HIV-cure.html>).

após um período de intenso apoio às pessoas e atuação na elaboração de políticas de saúde (Herzlich 2004). Este é precisamente o momento vivido pelos movimentos sociais no Brasil. Paralelamente, escutam-se vozes no sentido de que, hoje, o movimento tornou-se menos criativo, mais acomodado, não apresentando mais a ousadia de outrora, sobretudo no corpo a corpo.

No domínio das “invisibilidades”, Rocha, Vieira e Lyra (2013) problematizam a situação feminina diante da epidemia e dos enfrentamentos do HIV/aids. Para os autores, a aids atingiu gradativamente mulheres em situação de vulnerabilidade envolvendo tanto as condições sociais quanto condições de gênero. No Brasil, as mulheres mais atingidas são jovens, negras e apresentam baixa escolaridade; algumas tiveram poucos parceiros sexuais e muitas descobriram a soropositividade durante a assistência pré-natal. A ausência de políticas de HIV/aids especificamente dedicadas às mulheres reforça a fragilidade social da vida feminina. As políticas de saúde voltadas para as mulheres mantêm um enfoque sobre a reprodução de orientação heteronormativa, desqualificando outras expressões da sexualidade feminina. Com isso, não só mulheres lésbicas, mas todas que desejam exercer a sexualidade desconectadas da reprodução não são reconhecidas pelos programas de prevenção dos serviços de saúde. Mesmo no caso de mulheres grávidas portadoras de HIV, o atendimento prioriza a prevenção da transmissão vertical, ou seja, a condição de saúde da futura criança, reforçando a responsabilização individual da mulher, tornando invisíveis as demandas que não estejam diretamente relacionadas a esse fim – como pôde ser observado em nossa primeira pesquisa com casais sorodiscordantes heterossexuais na Paraíba (Perrusi & Franch 2013).

Seguindo este raciocínio, a “invisibilidade” também se expressa no âmbito das práticas de saúde e serviços de saúde dedicados às pessoas vivendo, em particular, na condição de casal sorodiscordante. O estudo realizado por Silva e Camargo Jr. (2011) com profissionais médicos que atuam na atenção às pessoas com HIV/aids demonstra como o *estilo de pensamento biomédico* reduz a complexidade da pessoa às questões

objetivas de diagnóstico e tratamento. Desta forma, condições de vida social, subjetividades e relações afetivo-sexuais não integram a proposta de cuidado ofertado, e alguns temas tornam-se tabu no contexto das relações médico-pacientes. O cuidado aparece centrado na noção “restrita” de adesão medicamentosa e prevenção individual, de tal forma que temas como responsabilidade sobre a condição soropositiva dependem do “doente” e da obediência à prescrição médica, conclusões a que também chegou nossa pesquisa (Perrusi & Franch 2013).

Outra condição relacionada à “invisibilidade” inclui, por sua vez, a necessidade de confidencialidade nos serviços de saúde. No Brasil, essa tem sido uma preocupação contínua e cotidiana das pessoas vivendo com HIV/aids e dos movimentos sociais, que preferem aderir aos serviços de referência distantes geograficamente de suas moradias. Esta estratégia tem sido utilizada para escapar de situações envolvendo “preconceitos” e “estigmas” sociais.

Em síntese, o que outrora foi *resposta*, parece se transmutar em uma enorme *interrogação*, traduzida pelos ativistas num manifesto de importante circulação nas redes sociais: *O que nos tira o sono!*

AIDS NO BRASIL, HOJE: O QUE NOS TIRA O SONO?

Na XIX Conferência Internacional de Aids, realizada nos Estados Unidos, em julho de 2012, o representante do governo brasileiro, ao ser inquirido sobre o que lhe tira o sono, respondeu que “dorme tranquilo”. Na sequência, no dia 21 de agosto, foi publicado um manifesto assinado por 54 docentes, pesquisadores e integrantes da sociedade civil criticando a resposta brasileira em relação a epidemia de Aids. Denominado *O que nos tira o sono*, o documento tinha o objetivo de se contrapor à visão, disseminada no senso comum, de que a aids acabou e de que podemos dormir tranquilos, nas palavras de Vera Paiva, integrante do Núcleo de Estudos para a Prevenção da Aids (Nepaids).

Essas dinâmicas parecem deslocar para o plano político um processo

que vem ocorrendo também no terreno das experiências e das interações sociais: a banalização da aids, como pontuam Knauth, VÍctora e Leal (1998). Com essa expressão, as autoras chamavam a atenção para a perda da excepcionalidade da aids que, nos bairros populares de Porto Alegre estudados por elas, passara a ser uma situação muito mais próxima e conhecida, perdendo de certo modo o caráter de estranhamento, de “doença do outro”. Podemos entender, também, que o fato de ela ter se tornado uma doença crônica ou de longa duração retira seu caráter de urgência diante do Estado e das políticas públicas. Dito de outro modo, a aids pode estar perdendo certa prioridade ou privilégio de que gozou durante duas ou três décadas, para ser “jogada na vala comum do SUS”, onde disputaria visibilidade e recursos com outras doenças de longa duração como a diabete e a tuberculose.

Como se sabe, a cronicidade alcançada pela aids é resultado do desenvolvimento das técnicas de terapia antirretroviral e também das políticas de acesso universal a medicamentos, vigentes, no Brasil, desde o ano de 1996. Tal fato tem acarretado transformações simbólicas e práticas em relação à vivência da condição da soropositividade e da enfermidade em si, tanto pelas pessoas que vivem como pelas que convivem com o HIV. Uma transformação imediata diz respeito ao significativo aumento na expectativa e na qualidade de vida das pessoas com HIV, alterando sua vivência subjetiva e social. Pode-se dizer que a experiência social da aids vem se deslocando da percepção de *morte iminente* para a representação de um estado mórbido que necessita de atenção contínua e de tratamento em longo prazo. Em suma, ao contrário da situação dos anos 1980 e início dos 90, estamos diante de um estado que pode ser razoavelmente controlado e manipulado.

É neste contexto que a discussão sobre qualidade de vida e novas socialidades se coloca para os serviços de saúde, que precisam reconhecer as trajetórias de vida das pessoas para além das implicações biológicas da infecção pelo HIV, em que relacionamentos e projetos reforçam as expectativas de vida. Um dos desafios enfrentados é garantir o direito reprodutivo dos casais discordantes, como indicado pelos movimentos sociais, quando as taxas de incidência da transmissão vertical alcançam

baixos índices e técnicas de atenção pré-natal e ao parto contribuem para a não infecção neonatal.

A percepção social sobre o grupo de risco também se alterou, o que não quer dizer que o preconceito e a discriminação tenham deixado de existir. Ainda na década de 1990, as pesquisas quantitativas revelaram uma feminização e pauperização da disseminação da aids. Este fato provocou amplo debate sobre as formas de prevenção, as tecnologias existentes e retomou, ou atualizou discussões já antigas sobre as desigualdades de gênero e a exposição das mulheres casadas e monogâmicas. Cabe acrescentar ainda o processo de interiorização da epidemia no Brasil, no qual “[desde] o início dos anos 2000, das dez cidades com maiores taxas de incidência, apenas duas delas eram capitais” (Rocha; Vieira & Lyra 2013:121).

Muito recentemente as estatísticas referentes ao número de pessoas contaminadas com o vírus despertam novas preocupações entre os infectologistas. Com o título “Ameaça do HIV à flor da idade no estado do Rio”, matéria publicada em julho de 2014 mostra que a taxa de novos casos entre jovens de 15 a 24 anos sobe 34% em mais de uma década.

O que estes dados estão nos dizendo? Apesar de serem dados recentes, que precisam ser mais bem pesquisados e compreendidos, existem algumas especulações sobre o efeito da banalização da aids nas práticas de prevenção entre jovens, mais especificamente entre jovens homossexuais. Acredita-se que as novas gerações, que não viveram o ‘boom’ do surgimento da aids e já a ‘conheceram’ como uma doença que pode ser tratada e controlada, têm relaxado e ‘esquecido’ o uso do preservativo. Sabemos que a questão é bem mais complexa, mas não podemos desconsiderar que a ‘cronicidade’ da doença trouxe mudanças na percepção que dela se tem e, conseqüentemente, alterações nas formas de cuidado para com as práticas sexuais.

Algumas questões bastante recentes também nos informam sobre a representação social da aids, hoje. No dia 3 de junho de 2014 a seguinte manchete é estampada no caderno Cotidiano do *Jornal Folha de São Paulo*: “Dilma sanciona lei que torna crime discriminação de pessoas com Aids”. A lei, segundo a notícia, determina de 1 a 4 anos de punição para aqueles que impedirem ou criarem resistência para que pessoas

soropositivas frequentem escolas, creches e demais instituições de ensino, ou seja, que forem impedidas de assumir um trabalho ou demitidas pelo mesmo motivo.

Estas ações demonstram que, apesar de alguns retrocessos apontados acima, as conquistas em torno da cidadania da pessoa que vive com HIV/aids continuam existindo no nosso País, através de ações do Estado. Por outro lado, é inquietante pensar que ainda hoje é necessária uma lei para que as pessoas soropositivas tenham acesso a seus direitos fundamentais, entre eles o direito de ir e vir e o direito à educação. Além disso, nos perguntamos por que somente agora esta lei foi sancionada.

Vemos, por outro lado, que as discriminações podem ganhar em sutileza e demandarem olhares sensíveis e atentos para serem percebidas. Em 2014, o Ministério da Saúde baixou uma portaria na qual “considera ‘inaptos’ para a doação de sangue ‘homens que tiveram relações sexuais com outros homens’”¹⁵. A justificativa alegada, e apoiada por infectologistas, é que voltou a aumentar o número de homossexuais infectados pelo vírus HIV. Conforme afirma a presidente do Comitê de Retrovírose da Sociedade Brasileira de Infectologia (SBI), “a prevalência do HIV é de 10,5% entre os homens que referem ter mantido relações sexuais com homens, e de 0,5% na população em geral”. Este dado estatístico justificaria a portaria, sendo vista como uma medida de proteção. A relação anal oferece maior facilidade para a transmissão do vírus, pois a região do ânus é mais vascularizada. No entanto, Jorge Lyra, coordenador do GT Gênero e Saúde da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), entende que a resolução “parte do pressuposto de que homossexuais não se cuidam e são naturalmente promíscuos”. Apesar de o ministério afirmar que é uma medida que visa o bem-estar da população, o autor levanta algumas questões bastante pertinentes. Para ele, a decisão de negar a possibilidade de doar sangue é, em geral, tomada a partir do fenótipo da pessoa, isso é,

15 A matéria, intitulada “Norma que impede gays de doarem sangue se baseia em dados, defendem cientistas”, de autoria de Demétrio Rocha Pereira, foi originalmente publicada no jornal Zero Hora, caderno Vida e Estilo, e encontra-se disponível no site da Abrasco.

se é “pintoso”. Lyra questiona o motivo pelo qual não se pergunta para todas as pessoas se praticaram relações anais sem proteção recentemente, pois esta é a informação que irá oferecer ou não risco. No entanto, o ministério alega que fazê-lo seria constrangedor. Fica a questão: e não seria igualmente constrangedor perguntar apenas para homossexuais? “Expor pessoas a risco não depende de comportamentos sexuais, mas da prevenção” – conclui Lyra.

Podemos perceber que o preconceito ainda existe e que as relações homossexuais são vistas *a priori* como promíscuas, independente do tipo de relação em questão, indicando estigmatização. Essa percepção viu-se reforçada, recentemente, com a divulgação de duas reportagens consecutivas no programa Fantástico da Rede Globo¹⁶ sobre o chamado “clube do carimbo”, supostamente um grupo de indivíduos contaminados com HIV que estariam, de forma intencional, mantendo relações desprotegidas com o intuito de transmitir o vírus. A reação da sociedade civil apontou o caráter tendencioso das duas matérias, que recuperam o clima de pânico moral estabelecido em torno das pessoas vivendo com HIV no início da epidemia. Ao fazê-lo, deixam de fora aspectos importantes como a responsabilidade compartilhada nas relações sexuais consentidas, e caminham na contramão da luta dos movimentos e do próprio Ministério da Saúde por uma prevenção combinada, que inclui, também, a possibilidade de manejar a exposição ao vírus com base no monitoramento da carga viral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi dito na abertura do texto, nossa motivação inicial era buscar pistas para pensarmos de que maneira a aids nos fala sobre a relação entre saúde e cidadania ao longo dos últimos trinta anos no nosso País e o que há de novo nos dias atuais, quando ela é vista como uma doença

16 Matérias transmitidas nos dias 15 e 22 de março de 2015.

de longa duração. Apesar de termos feito uma rápida passagem pela história da doença, ficou evidente sua implicação na saúde pública, nos movimentos sociais e também na produção acadêmica, vasta e qualificada, nacional e internacionalmente. Neste ponto, atrevemo-nos a retomar a frase que inaugurou o presente texto para afirmarmos sua adequação nos dias atuais.

Tivesse um romancista procurado um dispositivo para um enredo que fosse desnudar os pontos fortes, as fraquezas e contradições no tecido social, as instituições de elaboração de políticas e a visão moral da humanidade contemporânea, ele ou ela não teria encontrado nenhum melhor do que a Aids. (Piel 1989 apud Camargo Jr. 2003:43).

Após assinalarmos os mais diversos momentos no transcurso destes trinta anos, podemos dizer que descobertas tecnológicas, avanços na medicina e políticas públicas alteraram radicalmente a realidade das pessoas que vivem com HIV/aids. Hoje, elas dispõem de medicamentos e de exames que permitem, muito rapidamente, detectar e acompanhar o vírus, garantindo um significativo prolongamento do tempo de vida e também de sua qualidade. Também graças aos avanços da medicina, as pessoas *vivendo* com HIV podem pensar, planejar e ter filhos sem correr o risco de que eles nasçam soropositivos. Por outro lado, a efetividade das políticas públicas dá aos soropositivos o acesso ao serviço público de saúde e aos medicamentos e alguns dispositivos legais oferecem garantia de seus direitos de cidadãos.

No entanto, esta breve retrospectiva também possibilitou que alguns pontos de tensão fossem identificados, às vezes iguais, às vezes com novas roupagens, mas muito próximos das tensões que existiam no momento do surgimento da aids. Ela permanece sendo, no senso comum, associada aos homossexuais e às pessoas que apresentam “comportamentos” de risco, apesar das estatísticas mostrarem um perfil mais complexo, que inclui a feminilização e a pauperização da doença. Essa associação é feita, algumas vezes, de forma muito clara, por exemplo, quando a presidente precisa tornar crime a discriminação de pessoas com HIV, garantindo seu acesso a instituições escolares e de trabalho; outras, de forma mais sutil,

quando se impõe o constrangimento aos homens gays, condicionando sua possibilidade de doar sangue à resposta sobre se praticou sexo anal, constrangimento não impingido às demais pessoas, deixando claro que a seleção é feita a partir de um “jeito de ser” e não em razão de a uma determinada prática sexual; ou ainda quando uma conhecida e influente rede nacional de televisão se engaja em uma campanha pela criminalização da transmissão do HIV dando destaque às supostas ações de um grupo, certamente minoritário, e promovendo um clima de pânico moral próximo ao dos anos 1980. Alguns textos também mostraram que os profissionais de saúde, apesar de aptos tecnicamente para tratar das pessoas portadoras do vírus HIV, não estão, de fato, despojados de olhares preconceituosos e estigmatizantes. Este aspecto fica mais evidente quando se percebe uma invisibilidade da vida sexual e afetiva dos casais homossexuais sorodiscordantes na hora do cuidado terapêutico.

Podemos pensar que a moral social ainda busca encontrar um “depositário do mal” associado a comportamentos sexuais vistos, ainda, como desviantes, e que apesar de todos os avanços tecnológicos, a sociedade ainda não avançou na sua relação com o *outro*, muito especialmente quanto falamos de práticas sexuais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. 1988a. *Lei nº 7.649*, de 25 de janeiro de 1988. Estabelece a obrigatoriedade do cadastramento dos doadores de sangue bem como a realização de exames laboratoriais no sangue coletado, visando a prevenir a propagação de doenças, e dá outras providências. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1980-1988/L7649.htm; acesso em 15/10/13).

_____. 1988b. *Lei nº 7.670*, de 8 de setembro de 1988. Estende aos portadores da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida - SIDA/AIDS os benefícios que especifica e dá outras providências. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7670.htm; acesso em 10/10/13).

_____. 1996. *Lei nº 9.313*, de 13 de novembro de 1996. Dispõe sobre a distribuição gratuita de medicamentos aos portadores do HIV e doentes de

AIDS. (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9313.htm; acesso em 20/10/13).

CAMARGO JR., Kenneth Rochel de. 2003. *Biomedicina, Saber & Ciência: uma abordagem Crítica*. São Paulo: Hucitec.

CARVALHO, Átila. 2012. *O campo das ONGs/AIDS: etnografando o ativismo em João Pessoa*. Mestrado. Dissertação. Paraíba: Universidade Federal da Paraíba.

CARRARA, Sérgio. 1994. Aids e doenças venéreas no Brasil. In LOYOLA, Maria Andréa (org.). *AIDS e sexualidade: o ponto de vista das ciências Humanas*, pp. 273-306. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CITELI, Maria Teresa. 2005. *A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990 – 2002): revisão crítica*. Rio de Janeiro: Cepesc.

DODIER, Nicolas. 2003. *Leçons politiques de l'épidémie de sida*. Paris: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

FOLHA DE SÃO PAULO. 2014. Dilma sanciona lei que torna crime discriminação de pessoas com Aids. *Caderno Cotidiano*. (<http://www.clam.org.br/na-midia/conteudo.asp?cod=11597>; acesso em 02/08/14).

FOUCAULT, Michel. 1997. *História da Sexualidade*. A vontade de saber, vol. 1. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal.

GODBOUT, Jacques. 1999. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

GUIMARÃES, Carmem Dora; TERTO JÚNIOR, Veriano; PARKER, Richard. 1992. Homossexualidade, bissexualidade e HIV/AIDS no Brasil: uma bibliografia anotada das ciências sociais e afins. *Physis, Revista Saúde Coletiva*, 2(1):151-183.

HERZLICH, Claudine. 2004. Saúde e doença no início do Século XXI: entre a experiência privada e a esfera pública. *Physis, Revista Saúde Coletiva*, 14(2):383-394.

HERZLICH, Claudine & PIERRET, Janine. 1992. Uma doença no espaço público. *Physis, Revista de Saúde Pública, Sexualidade e AIDS*, 2(1):07-35.

KNAUTH, Daniela Riva; VÍCTORA, Ceres G. & LEAL, Ondina F. 1998. A banalização da AIDS. *Horizontes antropológicos*, 4(9):171-202.

KNAUTH, Daniela. 1997. O vírus procurado e o vírus adquirido: a construção da Identidade entre mulheres portadores do vírus da Aids. *Revista de Estudos Feministas*, 5(2):291-301.

LANGLOIS, Emmanuel. 2006. *L'épreuve du sida: pour une sociologie du sujet fragile*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

LOYOLA, Maria Andréa (org.). 1994. *Aids e Sexualidade: o ponto de vista das ciências humanas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará / UERJ.

MACRAE, Edward. 1990. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da "abertura"*. Campinas, SP: Editora universitária Unicamp.

MOORE, Henrietta. 1997. Understanding sex and gender. In INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Humanity, Culture and Social life, pp. 813-830. Londres: Routledge.

PAIVA, Vera (org.). 1992. *Em tempos de AIDS*. São Paulo: Summus.

PARKER, Richard; BASTOS, Cristiana & PEDROSA, José Stalin. 1994. *A aids no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA; IMS/UERJ; Relume-Dumará.

PERRUSI, Artur & FRANCH, Mónica (org.). 2013. *Casais (im)possíveis*. Um estudo socioantropológico sobre sorodiscordância para o HIV/aids. João Pessoa: Editora universitária UFPB.

PERRUSI, Artur. 2011. Sociologia histórica da doença: o caso da aids. Trabalho apresentado no XV Congresso Brasileiro de Sociologia, Curitiba - PR.

PEREIRA, Adriana Jimenez & NICHATA, Lúcia YasukoIzumi. 2011. A sociedade civil contra a Aids: demandas coletivas e políticas públicas. *Ciência e Saúde Coletiva*, 16(7):3249-3257.

PEREIRA, Demétrio Rocha. 2014. Norma que impede gays de doarem sangue se baseia em justificativas de ordem moral, defende Jorge Lyra, do GT Gênero e Saúde da Abrasco. (<http://www.abrasco.org.br/site/2014/10/norma-que-impede-gays-de-doarem-sangue-se-baseia-em-dados-defendem-cientistas/>; acesso em 04/12/14).

REITER, Rayna. 1975. *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press.

ROCHA, Solange; VIEIRA, Ana & LYRA, Jorge. 2013. Silenciosa conveniência: mulheres e Aids. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11):119-141.

SCHEFFER, Mário. 2012. *Coquetel*. A incrível história dos antirretrovirais e do tratamento da Aids no Brasil. São Paulo: Hucitec.

SILVA, Ângela Machado de & CARMARGO Jr., Kenneth Rochel de. 2011. A invisibilidade da sorodiscordância na atenção às pessoas com HIV/Aids. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(12):4865-4873.

SIMÕES, Júlio & FACCHINI, Regina. 2008. *Na trilha do arco-íris*. Do movimento sexual ao LGBT. São Paulo: Perseu Abramo.

SOUSA, Herbert José de. 1994. *A cura da aids*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 2003. Antropologia e sexualidade. Consensos e conflitos teóricos em perspectiva histórica. In FONSECA, Lúcia et al. *A sexologia*. Perspectiva multidisciplinar, vol. II, pp. 53-72. Coimbra: Quarteto.

VANCE, Carole. 1995. A Antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Revista de Saúde Coletiva, 5(1):7-31. (<http://www.scielo.br/pdf/physis/v5n1/01.pdf>; acesso em 20/09/13).

WEEKS, Jeffrey. 1999. O corpo e a sexualidade. In LOURO, Guacira Lopes. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*, pp. 36-82. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. 1987. Questions of identity. In CAPLAN, Patricia. (org.). *The cultural construction of sexuality*, pp. 31-51. London: Routledge.

Cinema, antropologia e imagem

Etnoficção, cinema indígena e antropologia

Renato Athias

PREÂMBULO

Este texto, ainda exploratório, propõe um debate num campo que poderíamos chamar de “cinema indígena”, tal como já discutido por France (2000), Himpele (2008) e Pellegrino (2008), e terá como ponto de partida o filme *Procurando o Sono*, média-metragem produzido em 2012, cuja realização foi compartilhada com um grupo de alunos do Curso de Licenciatura em Educação Indígena da Universidade Federal do Amazonas (Ufam - Campus de São Gabriel da Cachoeira), em Tunuí, região do Rio Içana. As filmagens aconteceram em julho de 2011, e a edição final foi realizada em abril de 2012. Trata-se de uma produção fílmica que se enquadra no modelo *narrowcasting*, pois dificilmente atingem um público muito grande, e que se contrapõe ao modelo *broadcasting* utilizado pela indústria do cinema. De acordo com Flera (2003), o *narrowcasting* tem sido tradicionalmente entendido como a divulgação de informações (geralmente via Internet, rádio, jornal ou televisão) para um público restrito. As produções fílmicas que adotam este modelo visam, em geral, grupos específicos, e são realizadas para serem usadas principalmente por pessoas interessadas em produções audiovisuais sobre os povos indígenas, e quando são veiculadas pela televisão, em geral o são em horários fora dos picos de audiência. Mas o que nos interessa abordar aqui são as questões que envolvem a produção desse tipo de material imagético. Portanto, fundamentalmente, desde seu viés metodológico, este trabalho procura contribuir com uma discussão sobre a utilização dos métodos audiovisuais como instrumento de observação, transcrição, tradução e interpretação antropológica de processos rituais, bem como instrumento de transformação de uma história mitológica oral em uma

narrativa imagética para ser visualizada em meios digitais. Uma demanda do que podemos chamar cinema e antropologia, do ponto de vista da pesquisa antropológica.

CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS

De início, apresento algumas considerações etnográficas que considero relevantes e que nos ajudam a compreender essa produção visual – *Procurando o sono* – e seu contexto cultural e étnico. Para isso, vou me valer de um conjunto de informações presentes na tese de livre docência do Prof. Robin Wrigth (1996). Segundo o autor, os povos que habitam a região do Rio Içana na bacia hidrográfica do Alto Rio Negro pertencem à família linguística Arawak: os Baniwa são em maior número, em seguida vêm os Kuripako, e por fim outros grupos menos numerosos. Cada um desses povos possui um território próprio indicado pelo criador e demiurgo Nhiãperikuli, e também por Kuwai. Esse processo de territorialização é muito comum entre os povos indígenas dessa região, onde o transformador do mundo organiza cada povo, cada grupo e subgrupo (chamado também de fratria) em um lugar determinado nesse imenso território. Portanto, cada fratria, além de ter um nome próprio, está territorializada, ou seja, suas terras estão associadas aos irmãos ancestrais, fundadores míticos das fratrias e dos clãs, e à organização que Nhiãperikuli criou para ser seguida pelos atuais Baniwa e Kuripako.

Todos esses povos têm sua organização social voltada para um território determinado e possuem uma noção peculiar de hierarquia que se faz presente no cotidiano, em geral dada pela ordem de nascimento dos irmãos. Em cada aldeia, encontram-se todos os irmãos com suas mulheres, estas, por sua vez, são provenientes de outras aldeias e de outros clãs, indo morar na aldeia de seu marido. Essa característica mostra um grupo social que faz parte de um sistema patrilinear, cada um com um nome próprio, altamente hierarquizado e territorializado.

O conhecimento, o saber, é específico e pertence a cada um dos clãs,

sendo compartilhado com outros apenas em situações determinadas. O conjunto de histórias que compõe o entendimento cosmogônico dos grupos Baniwa e Kuripako está associado a vários mitos envolvendo as aventuras dos heróis míticos Nhiãpiriculi e Kuwai nesse mundo. Tais narrativas mitológicas dão base ao conhecimento e ao entendimento desses povos, e são específicas de cada grupo, havendo sempre mudanças na ordem dos acontecimentos, dependendo daquele que narra.

O filme *Procurando o Sono* é a representação do entendimento dos Baniwa e dos Kuripako sobre o aparecimento da noite no mundo atual. Essas histórias possuem várias versões, e cada um dos grupos tem a sua própria, de modo que não existe uma versão “canônica” desse mito. Assim, cada grupo procura difundir, contar e narrar utilizando elementos que fortalecem o clã daquele que narra. Para realizar o filme, os alunos Kuripako e Baniwa, que participaram da produção, reuniram-se durante muitas horas buscando uma versão comum, que iria ser representada e, posteriormente, filmada. Esse aspecto é interessante, pois na versão filmada percebem-se principalmente os elementos comuns às diversas narrativas. Em relação a esse processo de negociação das versões para se chegar a uma narrativa comum, é interessante perceber principalmente as questões da identidade, levando-se em consideração o que Carlos Brandão já assinalava em *Somos as águas puras* (1994:187):

O que está por baixo de tudo é a maneira como as religiões de um mesmo campo compartilham desigualmente uma mesma lógica de símbolos e sentidos do sagrado. Penso que o que importa considerar é como cada uma delas enfrenta, na outra, a questão de sua própria identidade.

CINEMA E ANTROPOLOGIA VISUAL

No presente texto, a categoria “cinema indígena” está em questão, e o que aqui tenho colocado no mesmo patamar que a categoria de “etnoficção”, outros autores colocariam em uma outra categoria, denominada “Media Indígena Global”, utilizada em vários artigos, principalmente a partir

dos anos 1980, fortemente marcados pela forma como lidam com a construção e o fortalecimento da identidade étnica e a relação com o Estado na produção fílmica – que me parece ser a tônica dos capítulos organizados por Wilson e Stewart no livro *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics and Politics* (2008) e, eventualmente, a produção dos filmes de Vídeo nas Aldeias (embora não todos), amplamente conhecidos, poderia se enquadrar na categoria “mídia indígena”. Certamente, esse movimento do cinema indígena tem a ver com as novas tecnologias, com as possibilidades atuais, como alguns antropólogos têm colocado em suas observações. No caso do Brasil, penso que este movimento está sobretudo associado às possibilidades de se manifestar publicamente surgidas após a Constituição Federal de 1988. Talvez esta seja a principal motivação para o crescimento das produções indígenas no Brasil.

A produção de filmes por índios também tem sido analisada através de paradigmas dos estudos culturais, em que o foco central recai sobre as questões relacionadas à globalização (Knopf 2008). Tais produções são também objeto das Ciências Sociais e mesmo da Comunicação Social, aspecto que não nos interessa debater aqui. Interessa menos ainda comparar essas produções umas com as outras, o que não é, evidentemente, o caso – tarefa que, aliás, acredito ser realmente de difícil realização, sobretudo quando as produções são de povos completamente diferentes, linguística e culturalmente.

Chamo a atenção para o debate em torno do Cinema Navajo, já amplamente comentado por Worth e Adair (1972), e as perspectivas que essas produções puseram para a antropologia visual a propósito de um cinema em primeira pessoa. Talvez a categoria “cinema indígena” esteja mais associada à produção de imagens em primeira pessoa, a uma discussão sobre o que os índios colocam para eles mesmos. Daí a necessidade de ver tais produções da perspectiva do *narrowcasting*. Na realidade, são produções fílmicas que tem um endereçamento, são feitas muito mais para serem visualizadas dentro do que fora do espaço social do grupo.

Assim, nosso principal argumento é que as produções compartilhadas indígenas, categorizadas como cinema indígena ou etnoficção, estão

voltadas para o interior do grupo. Discutem ideias, visões e entendimentos entre os indígenas que participam da produção, e sobretudo negociam as versões e o entendimento por meio das imagens. Pode-se dizer que as etnoficções são propriamente organizadas e desenvolvidas para dentro, valendo-se de uma linguagem apropriada dos processos de negociação das versões e visões sobre um contexto e sobre um aspecto do cotidiano merecedor de uma discussão mais ampla.

Tais produções colocam-nos, ainda, a possibilidade de discutir o que entendemos por “ponto de vista”, ou a perspectiva indígena na produção visual. Nesse ponto nos aproximamos da concepção discutida por Cliford Geertz no capítulo intitulado “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, que integra o famoso *Interpretação das Culturas* (1989). Nele, o autor insiste no “ponto de vista dos nativos”, e inicia o capítulo discutindo a “natureza social do pensamento”. Como ele mesmo assinala,

O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações. Fundamentalmente, é uma atividade pública — seu habitat natural é o pátio da casa, o local do mercado e a praça da cidade (Geertz 1989:149).

Em sua obra *O Saber Local* (1997), Geertz nos convida a conhecer uma abordagem antropológica singular, desde o ponto de vista dos interlocutores, insistindo em uma questão epistemológica, isto é, na necessidade de os antropólogos “verem o mundo” do ponto de vista dos nativos. E aí se dá uma descrição dos processos de negociação sobre aquilo que os índios desejam mostrar aos antropólogos ou a outros pesquisadores. Nesse sentido, o cinema indígena traz o ponto de vista dos índios que o produzem, tal como descrito em *A Sociologia do Rito*, de Jean Cazeneuve (1971), bem como as *performances* no rito.

PROCURANDO O SONO

Este foi o título dado pelos participantes Baniwa e Kuripaco no processo de discussão e realização filme. Como apontado anteriormente,

a grande discussão durante o processo de realização foi justamente a negociação para encontrar uma versão do mito de criação que pudesse ser aceita por todas as fratrias dos povos Kuripako e Baniwa, presentes no processo. Nesse sentido, para dar uma dimensão performática ao mito, também foram necessários vários momentos de discussão na elaboração de um roteiro em que se pudesse ver essa *performance*. Gostaria de poder apresentar muito mais detalhes nessa descrição, tal como sugere Geertz (1980), sobre a escrita etnográfica e a autoridade etnográfica, porém, os pontos aqui abordados, e assinalados por Reyna (1996), evidenciam o que se considera relevante para o debate.

O roteiro, elaborado conjuntamente, levou em conta a forma como os pássaros e os “bichos” iriam estar postos no processo de apresentação e as capacidades de cada um para trazer a noite. Nesse aspecto, não se trata somente de falar, mas de representar, ou seja, de atuar a história. Cada um dos personagens representa um pássaro que se encontra com o dono da noite e depois a trazem para as suas aldeias, momento em que começam a existir noite e dia, separadamente. Por conseguinte, o aspecto dramático tem uma importância fundamental nesse tipo de filme.

A dramatização, a *performance* foi um espetáculo de gestos, de objetos e manipulações feitos para que fosse compreendida a história que havia sido negociada entre eles. Nesse sentido, as palavras, as vestimentas, o cenário, os gestos precisam igualmente passar por um processo coletivo. Quanto ao figurino, tendo em vista a situação em que nos encontrávamos na aldeia, não teria sido melhor do que o escolhido, dando assim vida aos animais.

Ainda considerando a dimensão da *performance*, acredita-se que a imagem em movimento, o filme, é um instrumento mais apto para dar conta de uma discussão e provocar reações nas pessoas que o assistem. E a narrativa dramática do tema do filme permite colocar os observadores, a audiência, em uma posição de compreender o que se está propondo na narrativa negociada, nesse caso, a história mitológica da separação entre o dia e a noite.

Após assistir várias vezes ao filme, percebi que a narrativa imagética construída pelos Baniwa e Kuripako permite registrar e, sobretudo,

reconstituir uma delimitação espaço-temporal a partir de um *continuum*, em que as manifestações se dão através de gestos, palavras, cenário, criando um diálogo com o que Geertz designa como “entendimento do entendimento cultural”. Isso é perceptível nas imagens que integram *Procurando o sono*. A descrição, a imagem daquele que é filmado, alcança uma interlocução e põe em evidência aspectos simbólicos presentes na sequência fílmica. De modo que, o importante, como diz Geertz (1997:89), “é descobrir junto com eles, que diabo eles estão fazendo”.

Os filmes produzidos por índios, que contam uma história baseada em um mito, tal como esse que estamos analisando, evidenciam a abertura de uma nova relação na troca de informações entre os pares. Isso graças às potencialidades do novo “meio”, que, segundo Claudine de France (1998), dá origem a uma nova proposta na “chamada antropologia exploratória”, possibilitando o entendimento das performances segundo três fatores.

São eles: a) a existência de processos repetidos; b) a possibilidade técnica de repetir o registro contínuo destes processos; c) e de repetir, no próprio local da filmagem, o exame da imagem, ou seja, a observação diferida do processo estudado (France 1998:342).

FILME E PERFORMANCE

A análise desse filme nos permite também discutir as questões formuladas por Claudine de France sobre a análise fílmica, em que se codificou chamar de *inserção* a primeira etapa de uma metodologia analítica e de observação de filmes. Com relação ao aspecto da inserção, pode-se perceber como a *performance* foi elaborada e como é desenvolvida no contexto maior da realização do filme. É possível perceber ainda que essa *performance* faz parte de uma narrativa cuidadosamente preparada, mesmo tendo um figurino adaptado a uma compreensão mínima sobre os personagens. Evidentemente, essa questão nos leva a pensar em um equipamento que fosse ligeiro e que ficasse fixo, uma vez que os participantes estariam atuando, representando um texto.

Um outro aspecto, já convencionado, da análise fílmica diz respeito a observar a composição da fase liminar e a sua *mise-en-scene*. Em produções do cinema indígena, tal como definimos, concerne ao modo pelo qual se dá a encenação, a maneira como os índios atuam no cenário e como os personagens desenvolvem a narrativa relacionada com a ação, ou seja, os movimentos coordenados dos atores, incidentes que precisam acontecer em torno deles, cenário, objetos, acessórios etc. A encenação, que regulamenta todos os detalhes, tem o efeito de garantir o jogo de cada ator e a harmonia geral da representação da narrativa. Usualmente, alcança-se um resultado à custa de grande habilidade e experiência, inúmeras repetições e da confiança mútua que se dá entre os atores postos para jogar juntos. No entanto, as repetições para realizar *Procurando o sono* não foram muitas, isso porque todos conheciam a história e possuíam um conhecimento acumulado sobre esse mito.

Uma consideração importante diz respeito às filmagens deste gênero de documentário, que deve possibilitar que qualquer movimento do cinegrafista esteja associado à narrativa, melhor dizendo, aos movimentos dos seres participantes dela. São procedimentos que o fotógrafo deve adotar como observador da *performance*. Logo, decisões, acertos e erros participam do conjunto de deliberações do grupo com qual se está trabalhando. Jean Rouch (1975) já havia mencionado esse aspecto ao discutir seus filmes, principalmente aquele voltado para o rito de circuncisão.

Estar com a câmera na produção de *Procurando o sono* foi possível sobretudo por ter conhecimento dos detalhes da história e ter visto as repetições. A câmera ficou solta, buscando enquadrar os personagens e o desenvolvimento da *performance* tal como havia sido discutido na elaboração roteiro. Nesse caso, privilegiou-se o ritmo, os momentos, a forma de encadeamento e ordenamento da representação do mito. Isso nos levou a realizar certos registros que permitissem mostrar todos os agentes, impedindo a fragmentação e as sequências espetaculares. Procuramos fazer coincidir o tempo fílmico com o tempo da narrativa, de forma a dar uma possibilidade de interpretação, em outras palavras, os cortes foram mínimos.

Não foram feitas muitas observações sobre o impacto desse filme sobre uma audiência indígena. O que pudemos perceber, quando da primeira exibição, foi um grande silêncio, que mostrou o interesse geral da audiência em relação à narrativa da separação entre a noite e o dia. É possível dimensionar o interesse ao considerarmos que era a primeira vez que uma narrativa oral, que sempre fora contada por uma pessoa, tinha os seus personagens animados. Esse fato suscitou muitos comentários sobre como se conseguiu fazer com que um grupo de adultos e crianças permanecesse em silêncio durante a construção imagética de uma história mitológica.

FILME: A PRODUÇÃO ANTROPOLÓGICA

O filme *Procurando o Sono* permite discutir alguns elementos relacionados à prática antropológica e a presença no campo, entre os índios. Ele nos estimula a pensar em formas novas de coletar dados antropológicos, e a considerar que, diante da situação atual, seria preciso abandonar as formas tradicionais da pesquisa antropológica e buscar novos procedimentos, que as imagens fílmicas permitiriam desenvolver. Na produção aqui analisada, perguntamo-nos o que este suporte pode oferecer para nos levar a interpretações sobre as narrativas míticas, nesse caso, sobre a separação entre o dia e a noite entre os Baniwa e os Kuripaco.

Esses anos, ao longo dos quais procuramos trabalhar essas questões, nos têm nos levado a buscar maneiras de lidar com o diálogo e os pontos de convergência entre esses dois territórios: o cinema e a antropologia. *Procurando o Sono* nos possibilitou lançar alguma luz sobre a seguinte questão, já formulada por outros pesquisadores, notadamente por Jean Rouch: Como podem os filmes fornecer informações que escapam à antropologia escrita?

Procurando uma resposta para essa pergunta, vimos que o cinema pode introduzir uma visão nova sobre os diferentes aspectos da pesquisa antropológica, sobretudo com relação às possibilidades de registro e ao

estudo das *performances* coletivas, além de possibilitar a participação de um número maior de colaboradores, para além do mero informante. Construir a narrativa desse filme implicou entender como os processos de compreensão mítica são vividos pelos índios – no grupo havia muitas mulheres que, sem dúvida nenhuma, conheciam o mito, no entanto, elas não estavam a par de muitos detalhes que os homens possuíam. Este tipo de filme pode captar as sutilezas, e estas poderiam ser apreendidas por todos aqueles que conhecem a narrativa negociada para a encenação. De outra parte, a filmagem permite a preservação da integridade dos gestos, das atitudes, das reações, e dos ritmos.

Com essa produção, demonstrou-se ainda a maneira como as imagens animadas apresentam os diversos espaços onde os animais, representados pelos atores, se situam no mundo humano, enfatizando as relações sociais presentes nos comportamentos animais – uma vez que, no mundo mítico, animais e humanos utilizam-se das mesmas estratégias, não havendo, portanto, uma “separação” entre comportamento animal e humano. Nesse sentido, a filmagem garante o registro que a observação direta, não instrumentalizada, dificilmente poderia realizar. E isso nos lança para a discussão sobre as vantagens da observação fílmica comparada ao resultado de uma observação direta, o que não significa desprezar a observação direta. Entretanto, a câmera e o trabalho com ela, juntamente com o grupo com o qual se está trabalhando, leva-nos a uma profundidade que “um informante” não teria como superar.

Talvez outro aspecto importante sobre o qual essa produção visual me levou a pensar diga respeito aos desdobramentos provocados pela narrativa imagética em questão. Esse registro visual põe em evidência uma versão consolidada de um mito que tem muitas versões. Assim, da mesma forma que a escrita do mito se limita a uma única versão, uma produção visual sobre um mito pode levar a um congelamento de uma única versão.

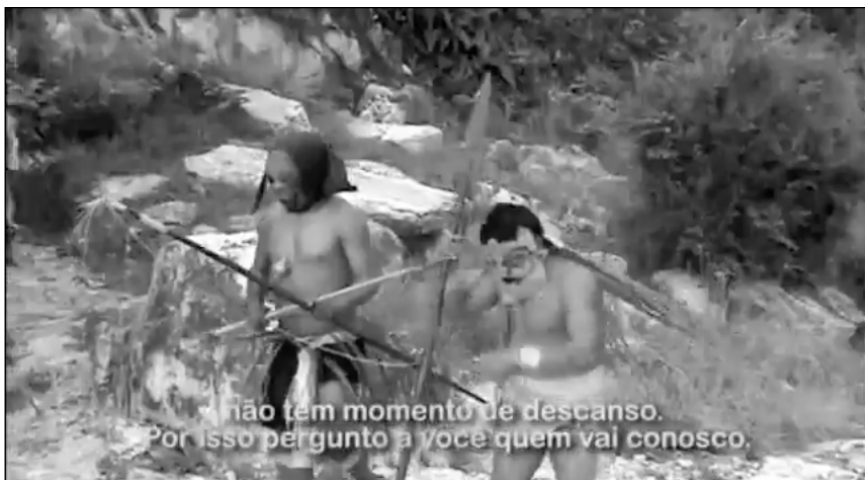
Estas são algumas das questões suscitadas pelo filme *Procurando o Sono*, e que nos pareceram ser importantes compartilhara fim de contribuir para o debate sobre o cinema indígena e a produção antropológica.

Figura 1 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 2 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 3 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 4 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 5 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 6 – Procurando o sono (still)



Fonte: Arquivo pessoal.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1994. *Somos as águas puras*. Campinas, SP: Papirus.
- CAZENEUVE, Jean. 1971. *Sociologie du rite*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FRANCE, Claudine de. 1998. *Cinema e Antropologia*. Trad. Marcius S. Freire. Campinas, SP: Editora universitária Unicamp.
- FRANCE, Claudine de. 2000. Antropologia Fílmica – Uma Gênese difícil, mas promissora. In *Do filme etnográfico à antropologia fílmica*. Trad. Marcius S. Freire. Campinas, SP: Editora universitária Unicamp.
- FLERA, Agnie. 2003. *Mass Media Communication in Canada*. Scarborough: Thompson Nelson.
- GEERTZ, Clifford. 1980. *Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princenton: Princenton University Press.
- _____. 1989. Pessoa, tempo e conduta em Bali. In *A interpretação das culturas*, pp. 225-277. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. 1997. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HIMPELE, Jeff. 2008. *Circuits of Culture*. Media, Politics and Indigenous Identity in the Andes. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
- PELLEGRINO, Sílvia Pizzolante. 2008. *Imagens e Substâncias como Vínculos de Pertencimento: as Experiências Wajãpi e Yanomani*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade de São Paulo.
- REYNA, Carlos Francisco Perez. 1996. *A memória e o gesto: descrição videográfica de uma técnica artesanal*. Dissertação (Mestrado em Multimeios). Universidade Estadual de Campinas.
- ROUCH, Jean. 1975. *The camera and man*. In: HOCKINGS, PAUL (org.) *Principles of visual anthropology*. The Hague: Mouton Publishers.

WILSON, Pamela & STEWART, Michelle. 2008. *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Durham, NC: Duke University.

WORTH, Sol & ADAIR, John. 1972. *Through Navajo Eyes*. An Exploration in Film Communication and Anthropology. Bloomington/ London: Indiana University Press.

WRIGHT, Robin. 1996. *Aos que vão nascer*: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Tese (Livre Docência). Universidade Estadual de Campinas.

Memória e cinema: o Super8 e Jean Rouch na Paraíba

Lara Santos de Amorim

Em 2010, em parceria com a Balafon, o Laboratório de Antropologia Visual – Arandu e o Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc), ambos da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), produziram em João Pessoa a Mostra Jean Rouch, uma retrospectiva da obra do antropólogo cineasta, que passou por várias capitais brasileiras entre 2009 e 2010. A “volta de Rouch à Paraíba”, com 37 filmes, entre eles, filmes inéditos e desconhecidos para muitos pesquisadores da área Cinema e Antropologia, movimentou a relação de muitos de nós, professores da UFPB, com o cinema paraibano.

Afinal, em 1979, uma cooperação entre Rouch e a UFPB plantou no meio acadêmico e cultural da cidade uma maneira de registrar imagens em audiovisual que, ao mesmo tempo em que lançou frutos como os que veremos no acervo digitalizado, provocou também polêmicas entre realizadores quanto ao estilo do cinema direto e ao uso do Super8. Em meio a esta percepção, alguns professores do curso de antropologia e de cinema da UFPB resolveram pesquisar e recuperar um pouco desta memória que envolveu aquele momento efervescente de produção audiovisual na Paraíba.

Assim, tornou-se necessário empreender um diálogo com a produção audiovisual na região, considerando a história da Paraíba com o cinema desde o início. Um fato bastante rememorado por realizadores locais é que, em 1960, *Aruanda*, filme de Linduarte Noronha, colocou a Paraíba no mapa do cinema brasileiro. Depois dele seguiram-se outros documentários, que formaram o chamado Ciclo do Cinema Paraibano.

Nas duas décadas seguintes, iniciativas isoladas e o trabalho articulado de realizadores e da UFPB resultaram na formação de acervo de filmes nas bitolas Super8 e 16 mm, acervo reunido atualmente no Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc/UFPB).

Entendendo que este acervo de filmes depositado no Nudoc encontrava-se isolado do seu público natural, isto é, dos paraibanos e de todos os interessados na produção audiovisual brasileira, dois integrantes do Laboratório de Antropologia Visual – Arandu/UFPB/Litoral Norte elaboraram o projeto *Cinema Paraibano: memória e preservação* que se propôs a empreender pesquisa e catalogação do conteúdo deste acervo para, em seguida, digitalizar, através de processo de telecinagem, os filmes selecionados¹. O Projeto concorreu ao Programa Petrobrás Cultural em 2010 e recebeu um prêmio de R\$309.282,65 na rubrica “Preservação e Memória – Memória das Artes”.

A primeira etapa do Projeto consistiu na pesquisa e catalogação do acervo depositado no Nudoc e na telecinagem de no mínimo 20 horas de filmes em Super8 e 16 mm. A segunda etapa resultou na publicação de um livro (Amorim & Falcone, 2013) em versão impressa e digital, cujo conteúdo reuniu textos analíticos de especialistas no tema e informações detalhadas sobre os filmes pesquisados durante a primeira etapa, com sinopses e fichas técnicas de cada um deles.

A terceira e quarta etapas consistiram na realização de uma mostra de filmes e de uma mesa redonda, em 2013, com a presença dos autores do livro, compostas de reflexões sobre o cinema brasileiro, a produção audiovisual na Paraíba e o Atelier Varan), e na posterior publicação de um *website* com o conteúdo resultante da pesquisa realizada: todos os filmes digitalizados, a versão digital do livro, registros dos eventos realizados e outras ferramentas para a ampla difusão do acervo. O

¹ Os dois autores do projeto são Lara Santos de Amorim e Fernando Trevas Falcone. Fernando Trevas estudou jornalismo na UFPB, na segunda metade dos anos 1980 e, em 1995, concluiu mestrado na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) com a dissertação *A Crítica Paraibana e o Cinema Brasileiro – Anos 50 e 60*, atualmente é professor do curso de cinema da UFPB.

projeto foi concluído em 2014, deixando o acervo completo digitalizado disponível para visualização na plataforma *vimeo*, a partir do *site* Cinema paraibano Memória e Preservação². O acervo permanecerá disponível *online* até abril de 2016, e em seguida poderá ser encontrado arquivado no Nudoc/UFPB.

Um dos objetivos do projeto foi disponibilizar e difundir em plataformas digitais o acervo de filmes Super8 para novas gerações e para outras regiões do País e para o exterior, possível graças à divulgação do material em um *website*. É neste sentido que se pretende propor que um acervo audiovisual também pode ser considerado um patrimônio cultural, uma vez que, ao ser pensado como um conjunto de imagens produzidas por um determinado grupo social em um dado momento histórico, adquire a característica de um acervo dotado de memória e visibilidade, capaz de revitalizar valores e práticas culturais que correm o risco de serem esquecidas, ou mesmo permanecerem desconhecidas por determinados segmentos sociais.

O acervo do Nudoc digitalizado abrange filmes em formato Super8 e 16 mm produzidos na Paraíba entre as décadas de 1970 e 1980, em um momento de efervescência cultural local, ligado, em grande parte, à dinâmica da Universidade Federal da Paraíba e ao Convênio do Atelier Varancoma UFPB. Ao se propor uma reflexão sobre esta produção, propõe-se também oferecer visibilidade a um momento da produção audiovisual da Paraíba pouco conhecido da população local e das novas gerações, uma vez que a circulação deste material ficou restrita aos círculos do que se convencionou chamar de cinema direto e cinema marginal.

A possibilidade de refletir e discutir sobre o que foi registrado em película naquela época, faz com que surja uma memória sobre a produção audiovisual na Paraíba e, neste sentido, acrescenta ao repertório brasileiro de produção audiovisual mais um conceito de cinema e de produção audiovisual regional e local, praticamente desconhecido no restante do País.

2 Disponível em: cinepbmemoria.com.br

Com o intuito de discutir alguns dos objetivos da pesquisa que deu origem ao projeto *Cinema Paraibano: memória e preservação*, pretendo, ainda que de forma preliminar, sistematizar neste capítulo algumas das questões teóricas – éticas, estéticas e antropológicas – que norteiam a pesquisa do acervo de audiovisual produzido na Paraíba entre os anos 1970 e 1980.

PRODUÇÃO AUDIOVISUAL NA PARAÍBA

A produção de filmes em Super8 e 16 mm na Paraíba, movimento posterior ao Ciclo Paraibano de Cinema, liderado pelos documentaristas Linduarte Noronha e Vladimir Carvalho, resultou em acervo depositado no Núcleo de Documentação Cinematográfica – Nudic da UFPB.

Afirmar que o filme *Aruanda*, do cineasta Linduarte Noronha, colocou a Paraíba no mapa do cinema brasileiro é reconhecer a relevância de uma produção audiovisual realizada no Nordeste, no início da década de 1960, precursora do cinema direto³, entretanto não é suficiente para fazer justiça à importância do que aconteceu, em seguida, na Paraíba, após a exibição do filme de Linduarte no circuito Centro-Sul, como um exemplo de que os paraibanos sabiam fazer cinema sobre o “outro popular”⁴ de uma maneira inovadora.

Quando o projeto descrito acima foi elaborado, a ideia era se debruçar sobre um acervo capaz de representar uma identidade audiovisual regional

3 O conceito de cinema direto denomina, a princípio, uma nova técnica de registro da realidade pré-fílmica. Este termo – que substitui o vocábulo ambíguo cinema verdade, no início dos anos 1960 – se aplica, além de a uma simples técnica, a toda uma corrente que revolucionou os métodos de realização antes completamente estandardizada sobre o modelo industrial exclusivo. A esta técnica responde uma estética fundada numa volta à função primordial da palavra e no “contato direto e autêntico” com a realidade vivida (Lira 1986:8).

4 Refiro-me a expressão utilizada por Fernão Ramos em “O horror, o horror! Representação do popular no documentário brasileiro contemporâneo” em *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?* (2008).

específica, considerando que a Paraíba tem uma história singular no que se refere à produção audiovisual brasileira. Além do notório sucesso de *Aruanda* discutido em todas as publicações sobre cinema novo no Brasil e destacado inclusive por Glauber Rocha em artigo publicado no Suplemento Dominical do *Jornal do Brasil* em 1960⁵, a Paraíba foi palco também de uma experiência bastante marcante (eu diria, inclusive, do ponto de vista antropológico): o convênio realizado entre a Associação Varan de Paris, do cineasta Jean Rouch, com a UFPB, que culminou na criação do Atelier de Cinema Direto do Nudoc.

Partindo de uma perspectiva antropológica, a pesquisa pretendeu reconstituir a memória da produção audiovisual no estado da Paraíba entre 1970 e 1980, reconhecendo em sua produção estética uma pluralidade de tendências e contradições, as quais podem vir a revelar possíveis representações de identidade de um cinema paraibano, ao mesmo tempo regional e brasileiro.

Para isso, foi necessário recorrer a publicações recentes sobre o tema, das quais destaco o livro de Fernão Pessoa Ramos (2008), *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?*, *Documentário Nordeste: mapeamento, história e análise*, de Karla Holanda (2008) e o *Relatório Final do documentário Renovatório*, de Francisco Sales de Lima Segundo (2007), trabalho realizado para a obtenção do título de Bacharel no curso de Comunicação Social da UFPB. Outras referências, citadas também nas obras acima, foram fundamentais para a compreensão do cenário sobre o qual nos debruçamos: *Dos Homens e das Pedras: o ciclo do documentário paraibano [1959-1979]*, de José Marinho (1998), *Produção cinematográfica superoitista em João Pessoa e a influência do contexto social/econômico/político e cultural em sua temática*, de Bertrand Lyra (1986) e *Cinema paraibano. Um núcleo em vias de renovação e retomada*, dissertação de mestrado de João de Lima Gomes, defendida na UFPB em 1991.

5 Artigo citado por Marinho (1998:165-7).

O PIONEIRO

Ao descrever as primeiras produções da história do cinema paraibano, Bertrand Lira lembra que foi por volta de 1918 que surgiram as primeiras realizações cinematográficas na Paraíba, com o fotógrafo oficial do governo, Pedro Tavares, registrando os acontecimentos mais importantes da cidade. Nessa mesma época, Walfredo Rodrigues – que também incursionara pelo teatro, fotografia, literatura, arquitetura e urbanismo – se dedicava ao cinema, montando um laboratório onde revelava e copiava seus inúmeros filmes sobre coisas típicas, especialmente trabalhos ligados à agricultura. Sua produção era essencialmente documental e jornalística (Lira 1986:2).

O cinegrafista realizou, entre 1917 a 1931, nove edições de um *Cine-Jornal* que chamou de *Filme Jornal do Brasil*, e que foram apresentados na sua própria sala de exibição. Mas foi em 1928 que Walfredo Rodrigues inaugurou o primeiro ciclo do documentário na Paraíba com o primeiro longa-metragem realizado no estado: *Sob o céu nordestino*, com 80 minutos. O filme demorou quatro anos para ser finalizado e foi produzido pela Nordeste Filmes, empresa criada por ele em João Pessoa.

O documentário foi constituído de oito partes, sendo a primeira uma ficção sobre a presença indígena na Paraíba, do qual fora fotógrafo e produtor. Segundo Holanda (2008), o filme descrevia desde os primeiros habitantes indígenas da região, a fauna, a flora, até documentar o comércio e a indústria do estado. Registrou também a pesca da baleia no litoral e uma descrição da cidade de João Pessoa, com seus monumentos, praças e jardins.

Seu último filme, *Reminiscência de 30*, realizado em 1931, registrava os discursos, as viagens pelo interior e o enterro de João Pessoa. Segundo Marinho (1998:42-43), a trajetória cinematográfica de Walfredo Rodrigues ficou obscura nas primeiras décadas do século, sendo recuperada somente após o lançamento de *Aruanda*, em 1960.

Depois do pioneirismo de Walfredo, não houve mais quem produzisse filmes na Paraíba nas décadas seguintes, exceto esparsas produções feitas por equipes vindas do vizinho estado de Pernambuco.

CINECLUBISMO E O EFEITO ARUANDA

Em *Renovatório*, Francisco Sales relata que ainda na década de 1920, em alguns países da Europa e também no Brasil, nasce o cineclubismo, entendido como um novo conceito de pensar e fazer cinema. A atividade questionava os modelos que se instauraram na estética, na economia, e na relação do espectador com a obra cinematográfica, transformada em mero produto comercial e em veículo de alienação e dominação. Segundo ele, com os cineclubes, inicia-se um processo em que criação, produção, distribuição e consumo não se configuram como coisas separadas, mas como um processo no qual se torna possível ver e entender de forma completa o cinema (Segundo 2007:12).

Conforme pontua Sales, o cineclubismo se constituiu em uma subversão do cinema comercial, que se limitava a produzir e exibir sem, em nenhum momento, relacionar esses processos. E continua:

[...] diante disso, com a encíclica papal *Vigilanti Cura*, a Igreja Católica passa a estimular a criação de cineclubes nas paróquias, nas associações católicas e nas respectivas dioceses, provocando uma expansão de um movimento cineclubista com esta orientação religiosa, no início da década de 50 (Segundo 2007:12).

Desta forma, a encíclica promoveu um movimento cultural que formou cineclubes em diversas cidades brasileiras, com desdobramentos que se refletem na história do cinema nacional.

Em João Pessoa, um grupo de jovens sob a liderança de José Rafael de Menezes e dos padres Antônio Fragoso e Luís Fernandes criou o Cineclube de João Pessoa, em 1952, tornando-se o polo animador de discussões cinematográficas na Paraíba. Segundo o relato de Holanda (2008), entre estes jovens na casa dos vinte anos estão Linduarte Noronha, Vladimir

Carvalho, João Ramiro Melo, Wills Leal, Wilton Veloso e Geraldo Carvalho.

Deste movimento, surgiu, em maio de 1955, a Associação dos Críticos Cinematográficos da Paraíba (ACCP), que, de certa forma, representou uma dissidência dentro do movimento cineclubista local, pois este era indiferente à orientação católica do Cineclube de João Pessoa.

Conforme o relato de Francisco Sales Segundo (2007:13),

A ACCP acompanhava passo a passo os debates e comparecia, através de seus membros, nas colunas diárias e nos suplementos dominicais com comentários críticos e ensaios sobre os filmes vistos no cineclube e no circuito comercial. E, só em 1964, a ACCP se estende para o interior do Estado e cria a seção Campina Grande, tendo em seu quadro os irmãos Rômulo e Romero Azevedo, Luiz Custódio, José Umbelino e Bráulio Tavares, grupo esse que, em seguida, passa a liderar as atividades cinematográficas naquela cidade, juntamente com Machado Bittencourt, este último também realizador, desde os primeiros momentos.

No início da década de 50 do século XX, foi criado o Serviço de Cinema Educativo, dirigido pelo fotógrafo e cinegrafista João Córdula, responsável pela formação de novos pontos de exibição, destacando-se aí o Cineclube do Liceu Paraibano. Córdula conviveu com Humberto Mauro e Roquete Pinto, no Rio de Janeiro, no início de 1950, quando estagiou no Instituto Nacional de Cinema Educativo (Ince). O trabalho de Córdula era manter um acervo em grande parte proveniente do antigo Instituto Nacional de Cinema e promover a exibição em colégios e centros operários, enquanto também dava apoio ao movimento cineclubista, cedendo cópias de filmes, projetores e outros equipamentos (Marinho 1998:30-47).

A efervescente movimentação dos cineclubes em João Pessoa e Campina Grande⁶ foi fundamental na formação de quadros para a produção que viria acontecer na década seguinte. De tanto discutir e falar sobre cinema surgiu, naturalmente, a necessidade de também realizar filmes, e, neste sentido, a Universidade Federal da Paraíba, fundada em 1955 pelo então governador José Américo de Almeida, foi importantíssima, tanto

6 Ver filmes e cineastas que fizeram parte do grupo de Campina Grande em Holanda (2008:138).

aglutinando discussões sobre possíveis produções como dando subsídios para que elas se realizassem.

Segundo os pesquisadores, todo este contexto faz parte do embrião que deu origem ao Cinema Novo. Linduarte Noronha, que também participou do movimento cineclubista, era estudante de direito, repórter do jornal *A União* e crítico de cinema no jornal *O Estado da Paraíba*. O autor de *Aruanda* participou de várias discussões sobre o cinema de John Grierson, Robert Flaherty, entre outros, e acreditava que filmar na Paraíba não era um sonho impossível. Em depoimento a José Marinho, ele afirma:

Eu ficava revoltado quando começava a ler, começava a ter conhecimento do grupo inglês de documentário de Grierson, de Cavalcanti, o *National Film Board*, etc., os grandes trabalhos dos pioneiros do cinema e a gente perguntava: “E por que é que a gente não faz aquilo também?”. Era um pessoal que começou sem nada, começou sem equipamento, começou até “sem invenção”, incipiente num equipamento sem origem, nomes como Murnau, como Flaherty. Não tinham absolutamente nada (Linduarte Noronha apud Marinho 1998:63).

Com o roteiro em mãos, Linduarte vai para o Rio de Janeiro, onde consegue angariar o apoio de Humberto Mauro, então diretor do Instituto Nacional de Cinema Educativo, para usar o equipamento da instituição. Com a câmera em mãos, Linduarte segue para o Instituto Joaquim Nabuco, em Recife, no intuito de conseguir o dinheiro necessário para a produção, e lá consegue a verba. Já o negativo foi fornecido pelo industrial paraibano Odilon Ribeiro Coutinho, que se compadeceu da situação, e também foi uma figura muito importante na finalização de *Aruanda*. Com o Governo do Estado, ele consegue transporte, hospedagem e alimentação (Segundo 2007:14).

Assim, Linduarte Noronha, o fotógrafo do filme Rucker Vieira⁷, os roteiristas João Ramiro Mello e Vladimir Carvalho partem para filmar o

⁷ Rucker Vieira é pernambucano e trabalhou como fotógrafo no Instituto Tecnológico da Aeronáutica (ITA), em São José dos Campos – SP, em 1950. Realizou curso de fotografia para cinema nos estúdios da Kino Filmes, patrocinado por Assis Chateaubriand. Conheceu Linduarte Noronha quando trabalharam juntos na Rádio Tabajara, na Paraíba (Holanda 2008).

que se tornaria um dos marcos do movimento do Cinema Novo brasileiro, juntamente com *Rio 40 graus* (1955) e *Rio Zona Norte* (1957), ambos de Nelson Pereira dos Santos, e *O grande momento* (1959), de Roberto Santos.

Mas “Aruanda”, é bom que se diga, deflagrou o movimento nacional [o Cinema Novo], por força de uma proposta eminentemente social e nordestina por excelência, fazendo com que chegasse ao Sul a nossa mais crucial questão existencial, a seca no Nordeste; suas conseqüências econômicas oriundas de feitos socialmente rudimentares, como os de Zé Bento do Talhado, enfim, toda a problemática que ainda hoje submete e massacra o nosso povo. Tudo é representado no filme de Linduarte – protótipo de uma geração ávida de denúncias. (Santos apud Segundo 2007:15).

Aruanda conta a história de Zé Bento que, junto com mulher e filhos, sai em busca da terra onde viver, chegando finalmente a Serra do Talhado, onde fundaria um quilombo. A narrativa reconstitui a saga de Zé Bento deixando sua terra até o momento da constituição do sistema de produção criado por ele e sua família na Serra do Talhado, onde começaram a plantar algodão. Neste sistema, cabe à mulher a produção da cerâmica e dos utensílios domésticos de barro, os quais serão vendidos na feira da cidade mais próxima, Santa Luzia. Mas a força das imagens do filme está no fato de que este registra a problemática do escravo negro, após a libertação dos engenhos e fazendas do Nordeste, na qual a família de Zé Bento representa uma das tantas que foram abandonadas à própria sorte.

Para Francisco Sales Segundo (2007:15),

[...] o gênero, definitivamente, faz escola e, a partir daí, surgem vários documentários na mesma linha de “Aruanda”, com temáticas das mais diversas, como: “Cajueiro nordestino” (1962), do próprio Linduarte Noronha; “Romeiros da Guia” (1962), de Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello; “Os homens de caranguejo” (1968), de Ipojuca Pontes; “A bolandeira” (1967), de Vladimir Carvalho, entre tantos outros.

Outros filmes tiveram destaque neste ciclo cinematográfico. Foi o caso de *O país de São Saruê* (1971), de Vladimir Carvalho, que embarca na realidade do povo do sertão do extremo oeste da Paraíba, retratando-o de maneira simples, no seu trabalho diário e na luta pelo sustento. Carvalho

retrata seus personagens como homens e mulheres corajosos que, apesar das precárias condições de vida, enfrentam as dificuldades impostas com coragem. “É um filme-denúncia, um tratado, um registro histórico, que valoriza o esforço daqueles que eram (e ainda são) prejudicados pela miséria” (Segundo 2007:16).

Vladimir Carvalho, considerado o maior expoente dos cineastas paraibanos, focou inicialmente o seu interesse no homem nordestino. Em 1969, mudou-se para Brasília, onde, até hoje, exerce a carreira acadêmica como professor da Universidade de Brasília (UnB). Mesmo tendo realizado os filmes *Incelência para um trem de ferro* (1972) e *A pedra da riqueza* (1975) em seu estado natal, quando já morava em Brasília, fazendo parte ainda do ciclo do documentário paraibano, após alguns anos na capital federal, acabou voltando-se para o Centro-Oeste em seus filmes, abordando os mesmos problemas da terra em regiões desconhecidas. Constam em seu currículo 22 filmes, dos quais seis são longas-metragens e outros seis fazem parte do Ciclo do Documentário Paraibano (Holanda 2008:139).

Ainda segundo Karla Holanda, com *Aruanda* inicia-se o Ciclo do Documentário Paraibano, que se encerra com o *Homem de Areia* (1979), de Vladimir Carvalho⁸.

ATELIER VARAN E JEAN ROUCH NA PARAÍBA

Em 1980, a Universidade Federal da Paraíba criou o Núcleo de Documentação Cinematográfica (Nudoc), que durante três anos realizou um trabalho que consistia em desenvolver uma política de produção de documentários e cursos de formação de mão de obra (Marinho 1998:271-2).

8 Entre outros, destacam-se os seguintes documentários que compõem este Ciclo: O Cajueiro Nordestino (1962), de Linduarte Noronha; Romeiros da Guia (1962), de Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello, A Cabra na região semi-árida (1968), de Rucker Vieira; Os homens do caranguejo (1969) e A poética popular (1970), de Ipojuca Pontes, e A bolandeira (1967) e Sertão do Rio Peixe (1968), de Vladimir Carvalho.

De acordo com a *Enciclopédia do Cinema Brasileiro* (2000), o Nudoc surgiu graças a um convênio estabelecido entre a UFPB e o Centro de Formação em Cinema Direto de Paris (Associação Varan). Karla Holanda reproduz o seguinte texto da Enciclopédia:

O convênio previa a implantação de um ateliê de cinema direto em João Pessoa e o estágio dos alunos locais na capital francesa [...]. O projeto, que tinha à sua frente o diretor do Comitê de Filme Etnográfico da França, Jean Rouch, consistia na aquisição de um sistema completo de produção em bitola Super-8. A proposta acabou por dividir os cineastas locais, que acreditavam que as metas estabelecidas por Rouch divergiam das propostas traçadas pela geração documentarista dos anos 60. Eles viam no NUDOC a possibilidade da retomada da produção em bitolas mais profissionais (Souza apud Holanda 2008:140).

No entanto, os pesquisadores observam que o acordo firmado entre a Universidade e a Associação Varan era que esta última iniciaria suas atividades em Super8 – já que, para os franceses, esta bitola seria ideal nos países onde não havia uma infraestrutura desenvolvida de audiovisual – e posteriormente passariam a oferecer uma estrutura de 16 mm à UFPB. Esta parte do convênio foi cumprida apenas parcialmente, provavelmente em função dos custos em montar uma estrutura completa de 16 mm.

Bertrand Lira descreve como foi realizado o primeiro treinamento oferecido pelo Atelier Varan aos alunos da UFPB, em 1982:

Este primeiro treinamento teve aproximadamente quatro meses de duração e consistia em uma introdução teórica, quando se assistia e discutia filmes, na sua maioria documentários, e vários deles produzidos durante estágios semelhantes em Paris. No restante do curso, era dada ênfase à prática de realização: nos primeiros quinze dias de aulas o aluno era estimulado a realizar um pequeno exercício de câmera sobre uma ação qualquer (uma pessoa que entra numa cantina e bebe um café, por exemplo). Aproximadamente um mês depois, fazia-se o segundo exercício, esse com o tema escolhido pelo próprio aluno que deveria colocá-lo em discussão antes de filmá-lo. Para isto eram fornecidos dois cassetes (cartuchos) em super-8 com 3 minutos de duração e o equipamento necessário. O terceiro exercício ou *filme final* não tinha, teoricamente, limite em relação aos cartuchos utilizados e cada estagiário poderia, portanto, utilizar quantos fossem indispensáveis. Mas a prática mostrou que quem não conseguia apresentar um filme

acabado, utilizando cerca de 20 cartuchos, acabava desistindo de fazê-lo no decorrer do curso (Lira 1986:8).

Em artigo sobre a produção cinematográfica superoitista da Paraíba, Bertrand Lira faz uma análise crítica dos preceitos técnicos e estéticos do cinema direto. O produto desses estágios realizados entre 1981 e 1983 consistiu em filmes voltados para uma abordagem sociológica do sujeito, cuja tônica era a relação do homem com a família, o trabalho e a questão da sobrevivência. Enquadram-se nesta linha documental filmes como *Ciclo do Caranguejo* (1982), de Elisa Cabral, que descreve o processo de comercialização do caranguejo, desde a sua pesca na cidade de Livramento até a venda em bares e restaurantes de João Pessoa, e *Emergência* (1981), de Torquato Joel. *Emergência* retrata a vida de camponeses que habitavam a bacia do açude de Orós (interior do Ceará) na época da grande estiagem de 1981, enfocando o problema da migração e das secas na região (Lira 1986:10).

A influência do Atelier de Cinema Direto no movimento superoitista na Paraíba teve uma faceta bastante polêmica. Não havia unanimidade quanto aos princípios do Cinema Direto no contexto da produção cinematográfica paraibana, o que gerou reações adversas dentro e fora do Nudoc. A mais clara delas foi a criação da marca Núcleo de Cinema Indireto (Nuci), por Jomard Muniz de Britto, que já produzia filmes experimentais em Recife, como *O palhaço degolado* (1977), ou ainda o *Inventário do feudalismo cultural nordestino* (1978).

No NUCI, Jomard rompe totalmente com os conceitos estabelecidos frente à estética e à linguagem cinematográficas, até então vigentes na Paraíba: filmes que sugerem uma mutação entre o real e o imaginário, e entre a ficção e o documentário. Um cinema que se joga totalmente no espetáculo do espontâneo – o cinema do inusitado (Segundo 2007:23).

Entre os filmes realizados por Jomard, destaca-se *Paraíba Masculina Feminina Neutra* (1983), que toca de forma direta nos tabus da província, com personagens que desafiam padrões morais estabelecidos de forma irônica e irreverente (Segundo 2007:23).

Em seu estudo realizado para filmar *Renovatório* (2007), Francisco Sales afirma que o Atelier de Cinema Direto foi responsável por grande

parte da produção superoitista da época, tendo *Romão pr'aqui, Romão pr'acolé* (1981), de Vânia Perazzo, e *Festa de Oxum* (1982), de Everaldo Vasconcelos, como exemplos de filmes que seguiram à risca os preceitos do Cinema Direto. Os movimentos sociais urbanos também são temas de vários filmes, como *A greve* (1983), dirigido coletivamente pelos estagiários do Nudoc. Já Elisa Cabral produz, num projeto que ela mesma denominou de “Cinema e Sociologia”, *Visões do mangue* (1983) e *Tele-visões* (1986), entre outros (Segundo 2007:20-22).

Holanda, por sua vez, conclui que a Paraíba teve uma fase superoitista entre os anos 1970 e 1980, na qual o Nudoc foi o responsável pela formação de por boa parte da nova geração de realizadores. Enumera, por fim, os nomes de alguns realizadores que surgiram e se fortaleceram através do Núcleo, sendo atuantes até hoje: Marcus Vilar (*24 Horas*, 1986), Torquato Joel (*Itacoatiara – a pedra no caminho*, 1987), Vânia Perazzo (*Palácio do Riso*, 1989), Eliza Maria Cabral (*Com passos de moenda*, 2001) e Bertrand Lira (*Bom dia, Maria de Nazaré*, 2003) (Holanda 2008:140).

O MOVIMENTO SUPEROITISTA

O Super8 chega ao Brasil em um momento politicamente delicado e de grave crise econômica. Foi em plena ditadura e logo após a instauração do Ato Institucional nº 5, decretado pelo então presidente Costa e Silva, em dezembro de 1968, que o Super8 terminou por reorientar o fazer cinematográfico, com a simplificação do processo de produção, em que qualquer um teria condições de manusear uma câmera.

De acordo com Francisco Sales, diretor do documentário *Renovatório* sobre o movimento superoitista na Paraíba, os produtores culturais enfrentaram, na época, uma situação em que se punha em jogo aderir ou desvencilhar-se da cultura oficial, manipulada pela censura. Ele observa que:

Na contramão da história e engrossando o caldo da cultura marginal, a “imprensa nanica”, os poetas de mimeógrafo, os grupos teatrais mambembes, tratavam de subverter as relações de produção da cultura. E junto com o Super8, fizeram parte de um mesmo esforço de descoberta

e ocupação de espaços alternativos para produção artística e intelectual, em tempos de “vazio cultural”, arrocho político, dispersão e crise de utopias (Segundo 2007:18-20).

Para o cineasta, a produção audiovisual independente da década de 1970, no Brasil, passa a se dividir em duas vertentes básicas: os documentaristas, muito ligados ainda à apreensão de temas relacionados à cultura popular e a questões sociais, quase num prolongamento das discussões pré-tropicalistas da década anterior, e onde o 16 mm ainda se apresentava como bitola ideal; e os superoitistas, que utilizaram o Super8 na busca de novas formas de linguagem e estética cinematográficas, subvertendo, assim, as relações de produção e circulação de suas obras, em razão do barateamento e do fácil acesso da bitola (Segundo 2007:18-20).

Na Paraíba, as primeiras produções em Super8 surgem a partir de 1973, feitas por pessoas que já tinham experiência com 16 mm ou mesmo que trabalhavam em jornais, fazendo crítica cinematográfica. Para essas pessoas, o Super8 era apenas uma contingência da época. Já que não havia condições de produzir em 16 mm, e muito menos em 35 mm, a pequena bitola se tornou a única possibilidade para produção de filmes na Paraíba. Mas é somente em 1979 que o cinema Super8 surge em forma de movimento (Segundo 2007:20).

Com o início da abertura política, a partir de 1979, e a diminuição da censura prévia à imprensa, um novo cenário se configura no Brasil. Foi neste contexto político que João de Lima e Pedro Nunes, então estudantes do curso de Comunicação Social da UFPB, realizaram *Gadanhô* (1979), iniciando o que será reconhecido como movimento superoitista paraibano. Documentando a atividade dos catadores do Lixão do Roger, o filme renderá comparações com *Aruanda* (1960), “não do ponto de vista estético ou da linguagem, mas como deflagrador de um novo ciclo cinematográfico” (Lira 1986:5).

Para Bertrand Lira, *Gadanhô* deu um impulso nesta nova fase da produção de cinema da Paraíba:

Esse filme foi para o cinema superoitista, no final da década de 70 e início de 80, o que *Aruanda* representou para o cinema paraibano na década de 60. Não se quer aqui comparar os dois filmes em termos de estética ou linguagem cinematográfica, mas o que cada um representou para o movimento cinematográfico da Paraíba quando foram realizados. Talvez a comparação pareça absurda pela importância e repercussão que *Aruanda* teve para o cinema documental brasileiro. O que se quer deixar bem patente aqui é a relevância que esse curta-metragem teve para o cinema superoitista. A partir dele, o cinema paraibano em super-8, já que a produção nas bitolas profissionais (16 e 35mm) se deu em pequeno número nesse período, ressurgiu em forma de movimento. (Lira 1986:6).

Em meio ao clima de subversão deflagrado pela produção de Super8, a exibição não podia ficar de fora, considerando a marginalidade do material produzido em relação à rede exibidora tradicional. Foram criados, portanto, diversos festivais de filmes Super8, como o Festival Nacional de Primeiros Filmes, realizado em 1970, e o Super Festival Nacional do Filme Super8, realizado pelo Grupo de Realizadores Independentes de Filmes Experimentais (Grife) entre 1973 e 1983, ambos em São Paulo, e que teve, neste último, a grande vitrine do Super8 nacional.

A produção superoitista foi caracterizada, entretanto, por uma pluralidade estética, como define Francisco Salles em seu *Relatório Final* sobre o documentário:

A multiplicidade e diversidade de experimentos são marcas distintivas da produção audiovisual superoitista, impostas, em parte, pela segmentação fragmentária das experiências, forçada pelo regime político autoritário. Um ponto marcante desta produção é a riqueza e a variedade das mais diversas proposições estéticas: o cinema rudimentar, o cineviver, a antropofagia erótica, o terrir, o cinema ovo, o megalomaniaco neocinemanovíssimo, o cinema de salão, o anarco-superoitismo, etc. Estas propostas são idealizadas por realizadores das mais diversas partes do país, como Jomard Muniz de Britto, Torquato Neto, Hélio Oiticica, Ivan Cardoso, Amin Stepple, entre tantos outros. (Segundo 2007:19).

Neste contexto de abertura surgem grupos de militância sexual, racial e partidária, que em virtude da conjuntura política anterior não tiveram a chance de se manifestar. Em João Pessoa, destaca-se o grupo *Nós Também*,

integrado por militantes homossexuais, com a proposta original de militar através da arte. “O grupo atuou por quase três anos, publicando boletins, envelopes de arte (envelopes que continham fotos, poesias, arte-xerox etc), pichando muros, fixando outdoors e com a produção e realização de um filme: ‘Baltazar da Lomba’”. (Lira 1986:6).

Segundo Bertrand Lira, a discussão sobre a sexualidade no cinema paraibano começa com *Esperando João* (de Jomard Muniz) em 1981 e passa por *Perequeté* (Bertrand Lira) no mesmo ano, mas vai atingir uma abordagem mais ampla com *Closes*, de Pedro Nunes, que se tornou o filme em Super8 mais discutido na Paraíba. Para Lira (1986), “o misto de documentário e ficção desse cineasta não traz nada de novo em termos de linguagem cinematográfica, mas contribuiu, inquestionavelmente, para uma ampla discussão da homossexualidade”. *Closes* aborda o relacionamento amoroso de dois rapazes que, ao optarem pela homossexualidade, são severamente reprimidos. A inovação está na abordagem documental que apresenta depoimentos de habitantes da cidade e transeuntes.

Renovatório, documentário de 20 minutos realizado por Francisco Sales de Lima Segundo, faz uma reflexão criativa e reveladora sobre esta geração que foi protagonista do segundo ciclo de cinema paraibano, o chamado movimento superoitista, que foi também o mesmo grupo de jovens cinegrafistas formado nos princípios do Cinema Direto disseminados pelo Atelier Varan no Brasil. Em seu filme, Francisco Sales traz 18 títulos que pertencem ao acervo do Nudoc e procura elucidar algumas tendências estéticas e éticas daquela produção.

PATRIMÔNIO E BEM PATRIMONIAL

Vale salientar ainda, no que diz respeito à vocação da pesquisa aqui debatida, que se trata de um projeto de preservação de memória audiovisual, o que revela, portanto, o fortalecimento recente das políticas públicas de valorização, preservação e difusão dos acervos de audiovisual no Brasil. Neste sentido, a ideia de patrimônio se insinua

como um “dispositivo de memória coletiva”, isto é,

[...] tanto o patrimônio cultural, quanto a memória coletiva e seus suportes materiais – bibliotecas, museus, arquivos – devem estar enraizados em práticas culturais concretas, e é essa imersão no cotidiano que imprime aura e significação social e política a ambos, e que também os conecta com a cidadania – enquanto prática e exercício do direito de acesso aos bens patrimoniais e aos dispositivos da memória coletiva (Veloso 2008:137).

Entende-se o conceito de patrimônio tal como definido por Fonseca (1997) em *O Patrimônio em Processo*, quando afirma que este deve ser compreendido a partir dos processos, das práticas e dos atores que contribuem para a formulação do que vem a ser a política de preservação do Patrimônio Cultural, uma vez que as políticas de patrimônio atuam, basicamente, no nível simbólico.

De acordo com Fonseca (1997:37),

[...] a noção de patrimônio é, portanto, datada, produzida, assim como a ideia de nação, no final do século XVIII, durante a Revolução Francesa, e foi precedida, na civilização ocidental, pela *autonomização* das noções de arte e história. O histórico e o artístico assumem, nesse caso, uma dimensão instrumental, e passam a ser utilizados na construção de uma representação de nação.

Assim, atualmente, a ideia de patrimônio não está focada apenas no conjunto de objetos que o constituem e nos conjuntos de discursos que o legitimam, mas na percepção de que os bens patrimoniais estão permeados de um valor que envolve um sentimento de pertencimento a uma comunidade, a uma nação. Estes bens patrimoniais viriam, portanto, legitimar essa comunidade ou nação.

Por meio da publicação do Decreto nº 3.551 de agosto de 2000, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) instituiu o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial* que constituem patrimônio cultural brasileiro e criou o *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*. Esta iniciativa procurou instituir “um instrumento legal destinado ao reconhecimento e à valorização do patrimônio imaterial” (Arantes 2001). Trata-se de uma iniciativa oficial que abre novas frentes de

pesquisa e de recursos para a documentação, registro e reconhecimento de manifestações culturais que têm características performáticas e itinerantes. Em decorrência disso, acredito que novas políticas públicas podem ser desenvolvidas a partir desta experiência.

É, portanto, na tensão entre forças sociais contraditórias que se constitui a realidade contemporânea e que, ainda assim, podem florescer possibilidades mais criativas e dinâmicas de testemunhar uma cultura. Reconhecer a diversidade cultural e legitimar a identidade e as formas de pertencimento associadas a narrativas de memória excluídas e subalternas significa reconhecer os sujeitos sociais representativos de um segmento social legítimo.

A possibilidade de incluir acervos de imagens, músicas, fotografias e manifestações artísticas, em geral, entre as possíveis narrativas de uma memória cultural à qual correspondam bens patrimoniais é mais um desafio que se apresenta para a antropologia da imagem e do cinema.

MEMÓRIA SUBTERRÂNEA E SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO

Não é novidade para a antropologia que o que sobrevive como memória coletiva de tempos passados não é o conjunto dos monumentos e documentos que existiram, mas o efeito de uma escolha realizada pelos historiadores e pelas forças atuantes em cada época histórica (Le Goff 1995).

No artigo “História Oral, uma metodologia para o estudo da memória”, Menezes (2005) relaciona a contribuição dos estudos de Halbwachs e Pollak para o estudo da memória. Halbwachs entende que a memória individual está sempre relacionada à memória do grupo. No entanto, a afirmação da coercitividade da memória coletiva não é aceita por outros teóricos. Pollack, por sua vez, compreende a memória como um campo de forças e sua história diversa e conflituosa. Enquanto Halbwachs fala de uma negociação entre memória coletiva e individual, Pollak identifica o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva e nacional.

A perspectiva teórico-metodológica de Pollak reabilita a periferia e o que é marginal na história oficial, assim, não adere à visão de dominação exclusiva de um sobre o outro, no campo da memória, mas à possibilidade de resistências constantes em um campo de forças materiais e simbólicas (Menezes 2005:33).

Por fim, ambos os autores reconhecem a relação entre memória e identidade social, considerando o caráter seletivo da memória. Seria, portanto, neste sentimento de pertencimento a um grupo, comunidade ou nação que se constituiria o conceito de identidade.

Neste momento, surge a ideia de uma memória subterrânea, de uma memória marginalizada que pode finalmente vencer a resistência da dominação da história oficial e revelar uma identidade social invisibilizada, silenciada ou mesmo excluída em meio a um processo seletivo de construção de uma “comunidade imaginada”, de uma Nação, ou de uma cultura nacional.

Em 1933, o filósofo alemão Walter Benjamin já percebia, de maneira visionária, a revolução que iria percorrer os meios de comunicação da sociedade moderna.

Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. *Ficamos pobres*. Abandonamos, uma depois da outra, todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo de seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual” (Benjamin 1985a:119, grifo meu).

As artes, o cinema, a publicidade e o jornalismo assimilaram aquilo que Benjamin chamou de nova forma de comunicação: *a informação*. Benjamin afirmava que enquanto a informação aspira a uma verificação imediata, outra forma de comunicação, como a narrativa, recorre ao miraculoso. Ao afirmar, de dentro da primeira metade do século XX, que o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos, ele escreve:

O saber que vinha de longe – do longe especial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição –, dispunha de uma autoridade

que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência. Mas a informação aspira a uma verificação imediata. Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível “em si e para si”. (Benjamim 1985b:202-203).

E termina o mesmo parágrafo com a seguinte afirmação: “Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio” (Benjamin 1985b:203). O autor entendia que as formas de comunicação de seu tempo estavam cada vez mais a serviço da informação, e quase nada do que acontecia estava a serviço da narrativa, a qual, por sua vez, era considerada por Benjamin uma arte que evitava explicações, uma forma artesanal de comunicação. Em outro momento desse mesmo texto, “O Narrador”, ele se refere ao ritmo do trabalho artesanal como sendo um tipo de trabalho que envolve o “dom de narrar”, pois, enquanto se trabalhava, se contava histórias, se cantava ou se confraternizava. Ele conclui então: “com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes. Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas.” (Benjamim 1985b:205).

Benjamim se mostra apreensivo com a mudança da sensibilidade do homem moderno e a ela opõe a oralidade e a Epopeia, uma narrativa que ainda não conhecia a previsibilidade e o individualismo que invadirá o Romance. Sua abordagem nos faz notar que a sensibilidade do homem moderno de fato o afasta de suas tradições. Mas em plena era da globalização, podemos dizer que algumas estratégias têm sido traçadas para diminuir o impacto desta mudança.

No capitalismo tardio, relações econômicas e sociais descontínuas estão em jogo, e fluxos de informação cada vez mais acelerados interferem nas antigas narrativas homogêneas sobre a identidade, antes estáveis e portadoras de uma verdade absoluta disseminada e facilmente aceita por instituições e atores sociais acostumados à estabilidade.

Portanto, as narrativas de identidade são hoje articuladas a partir de novos arranjos e estratégias simbólicas, decorrentes do cenário econômico e social que se instalou no fim do século XX, influenciado pela difusão em massa das novas tecnologias e pela transnacionalização dos capitais.

Canclini (1997) e Harvey (2005) abordam esse fenômeno a partir do viés teórico da economia política, contribuindo para que não se perca de vista a fundamental influência dos meios de produção capitalista sobre a atual distribuição de signos culturais e étnicos ao redor do planeta.

Sérgio Costa (2002) discute as novas configurações pós-nacionais que estão substituindo hoje um consenso de Estado-nação construído na Europa, no século XIX, e no Brasil, ao longo do século XX. Costa mostra como as novas configurações simbólicas de consciência nacional e comunidade política estão segmentadas e desterritorializadas, constituindo-se de forma heterogênea em democracias maduras, como as europeias, e em países latino-americanos, como o Brasil.

Neste sentido, não há dúvida de que as “comunidades imaginadas” às quais se refere Anderson (1979) estão hoje em intenso processo de reformulação⁹. Seja a partir das novas identidades fragmentadas e descentradas que teriam surgido na modernidade tardia, às quais se refere Hall, ou a partir do conceito de tempo heterogêneo e irregular, sugerido por Chatterjee (2004), fruto de sua abordagem sobre a experiência indiana de projeto de nação.

O ACERVO

De acordo com cineastas da cidade, a Paraíba possui outros acervos de filmes que, por questões legais, encontram-se inacessíveis, caso dos filmes do Cinema Educativo realizados na década de 1950, e do acervo do cineasta Machado Bittencourt. O projeto *Cinema Paraibano: memória e preservação* se propôs a fazer um trabalho abrangente de preservação, pesquisa e difusão do acervo do Nudoc, devolvendo à circulação filmes que marcaram a produção audiovisual de uma geração que se empenhou

9 A respeito da narrativa homogênea da nação, ver Anderson (1979). Sobre uma reflexão a propósito da formação da identidade pós-moderna, ver Hall (2000), Chatterjee (2004) e Canclini (1997). Ainda sobre algumas narrativas possíveis da identidade nacional brasileira, ver Veloso e Madeira (1999) e Vianna (1995).

em fazer cinema em película com os meios disponíveis.

O acervo restaurado e telecinado contém cerca de 80 títulos em formato Super8 e 4 títulos em 16 mm. São narrativas fílmicas curtas em diferentes gêneros, reunindo registros sem nenhuma edição, documentários, vídeos institucionais e algumas poucas ficções.

O número total de horas telecinadas do acervo é 25, incluindo 2 horas de material em 16 mm. A pesquisa delimitou alguns critérios para a catalogação dos filmes: a) Condições materiais da película: os filmes que apresentaram danos materiais irreversíveis causados pelo tempo foram excluídos do processo de telecinagem; b) A maioria dos títulos do acervo são registros de eventos e documentários. Foram criadas categorias capazes de contemplar a diversidade das temáticas apresentadas pelos filmes: trabalho, manifestações tradicionais e religiosas, eventos históricos e cívicos, eventos artísticos, registros institucionais, animação, sexualidade, registros urbanos e registros do meio ambiente; c) As categorias criadas para catalogar o acervo têm como objetivo representar uma produção em película que caracterizou a identidade e a especificidade da produção cinematográfica do estado da Paraíba entre 1970 e 1980.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendendo que o cinema revela um imaginário cultural e é também produto da cultura, as ações de recuperação, restauração, telecinagem e difusão do acervo de filmes aqui descritas adquirem uma relevância histórica e cultural bastante ampla, visto se constituírem em um painel diversificado da cultura, do sistema de valores e do cotidiano da Paraíba no período.

Ao delimitar o cenário de produção do cinema paraibano em três ciclos, ao longo do século XX, algumas questões se insinuaram de forma significativa na pesquisa. Dentre elas, o debate sociológico na produção das imagens e a polêmica sobre o cinema direto, o uso da bitola Super8 como uma alternativa de “desmistificação” do cinema (tanto no âmbito da produção

como da exibição) e a questão da sexualidade (ou da homossexualidade) como uma temática que, inexistente no primeiro ciclo, foi filmada a partir de uma linguagem que não se adequava aos princípios do cinema direto. A este respeito, vale considerar a abordagem de Rubens Machado Jr. (2004) em “Realismo e desprendimento, grotesquerie e sublimação”, quando, referindo-se ao “primitivismo estético” e ao “realismo antológico” da produção audiovisual exibida no “Mix Brasil”, em São Paulo, na década de 1970, nos dá algumas pistas sobre os elementos estéticos e escolhas narrativas que permeiam o material digitalizado dos realizadores paraibanos que aderiram ao cinema experimental ou marginal.

A relação entre os meios de produção da imagem, a conjuntura política brasileira e a linguagem estética são alguns dos elementos que norteiam boa parte do debate travado sobre a produção audiovisual na Paraíba durante os três ciclos que se desenvolveram no século XX. Os diferentes ciclos deflagrados pela produção de *Aruanda*, em 1960, pelo movimento superoitista, em 1979, com *Gadanhô*, e pela atuação do Centro de Formação em Cinema Direto de Paris (Associação Varan), em 1980, demonstram que a produção cinematográfica paraibana respondeu a determinado contexto político e econômico regional e nacional, onde os meios de produção da imagem, bem pouco acessíveis até a década de 1970, deixaram de ser escassos e passaram a estar disponíveis para a classe universitária, a partir da iniciativa do Estado, como foi o caso do Convênio que possibilitou a formação do Atelier Varan (através da atuação das universidades tanto brasileira quanto francesa).

O fato de o Atelier Varan disponibilizar equipamentos mais acessíveis como o Super8 foi também motivo de crítica e polêmica entre os realizadores, pois teria afastado a possibilidade destes terem acesso a equipamentos e películas mais profissionais, como o 16 mm, por exemplo. Segundo Rubens Machado Jr. (2004), haveria, sim, uma relação entre o realismo e o “primitivismo” que caracterizaram a estética do cinema marginal e o uso de equipamentos mais acessíveis economicamente como o Super8.

Em seu livro *Mas afinal... o que é mesmo o documentário?* Fernão

Ramos discute o conceito de cinema direto, esclarecendo de forma bastante convincente a diferença entre as terminologias cinema verdade e cinema direto. Sem tempo, no âmbito deste capítulo, para entrar no cerne do debate, gostaria de destacar a abordagem de Ramos sobre o cinema direto de Jean Rouch. Segundo o autor, “em seus filmes mais significativos, para além do etnólogo, Rouch trabalha o outro na forma do cinema, tornando-se também cineasta no sentido pleno da palavra: aquele que nos remete a uma tradição estilística e narrativa particular” (Ramos 2008:310).

Ramos argumenta que nos principais filmes de Rouch encontram-se opções estilísticas particulares, que tensionam de modo periférico os limites da representação da alteridade nos campos conceituais delineados pela etnologia. Ele acredita que Rouch “carrega nas costas um peso que sua obra não suporta: o de definir os limites epistemológicos do que seria uma ciência, a etnologia” (Ramos 2008:310). Neste sentido, devemos problematizar a sensação que o Atelier Varan causou entre uma geração de realizadores paraibanos: a de que o cinema direto, com seus princípios de *contato direto e autêntico com a realidade vivida*, não permitia a utilização da criatividade e dos recursos da linguagem da ficção. A obra completa de Rouch é o principal argumento contra essa percepção da sua influência como cineasta.

A pesquisa resultante do projeto CPMP pretende alcançar um público jovem, talvez especializado, mas que costuma ser assediado por uma indústria cultural hegemônica e massificadora. O acesso a este acervo de documentários feitos em condições de produção alternativa e marginal há mais de três décadas, com temáticas e tendências estéticas diversas e inovadores, talvez só seja possível devido ao processo de telecinagem e de disponibilização do acervo para domínio público em um *website*. Temáticas como festas populares urbanas e rurais, manifestações culturais tradicionais, sexualidade, aspectos da cultura popular, registros urbanos e da vida e do trabalho cotidiano no sertão e no interior da Paraíba e ficções que revelam os mais diferentes olhares sobre a vida na região Nordeste estão disponíveis como um acervo digital da memória da cultura regional.

A produção do *website* pretendeu disponibilizar o acervo em questão não só para o Brasil, mas também em um tempo e espaço global, uma vez que o conteúdo está acessível para usuários de qualquer parte do mundo, a exemplo do que ocorre com o *website* Porta Curtas¹⁰.

Por fim, entendemos que dar visibilidade a um acervo de audiovisual desta natureza permite o intercâmbio de arquivos de filmes em formato digital (como acontece com o MP3), possibilitando ao estado da Paraíba receber mostras de outras regiões e países, que por sua vez também terão acesso aos filmes realizados na região.

É neste sentido que o acervo de imagens aqui discutido deve ser percebido como um “bem patrimonial” e um “dispositivo de memória coletiva”, no sentido de legitimar uma produção estética local como patrimônio cultural do estado e do país.

Em seus edifícios, quadros, e narrativas, a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. *Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro*. Perfeito (Benjamin 1985:119, grifo meu).

REFERÊNCIAS

AMORIM, Lara & FALCONE, Fernando Trevas (org.). 2013. *Cinema e memória: o super-8 na Paraíba nos anos 1970 e 1980*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB.

ANDERSON, Benedict. 1979. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática.

ARANTES, Antônio Augusto. 2001. Patrimônio Imaterial. *Tempo Brasileiro*, 1(147):129-139.

BENJAMIN, Walter. 1985a. Experiência e Pobreza. In *Obras escolhidas*, vol. I. - magia e técnica, arte e política, pp. 114-119. São Paulo: Brasiliense.

¹⁰ Disponível em: portacurtas.com.br

_____. 1985b. O Narrador. In *Obras escolhidas*, vol. I. - magia e técnica, arte e política, pp. 197-221. São Paulo: Brasiliense.

BRASIL. 2000. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Diário Oficial da União, Seção 1, p. 2, 07/08/2000.

CANCLINI, Néstor Garcia. 1997. *Culturas híbridas*. São Paulo: Editora Universitária Edusp.

CHARTTERJEE, Partha. 2004. *Colonialismo, Modernidade e Política I*. Salvador: Editora Universitária UFBA, CEAO.

COSTA, Sérgio. 2002. *As Cores de Ercília*. Esfera Pública, democracia, configurações pós-nacionais. Belo Horizonte: Editora Universitária UFMG.

FONSECA, Maria Cecília Londres. 1997. *O Patrimônio em Processo*. Rio de Janeiro: Editora Universitária UFRJ/Minc/IPHAN.

GOMES, João de Lima. 1991. *Cinema paraibano*. Um núcleo em vias de renovação e retomada. Mestrado. Dissertação. São Paulo: Universidade de São Paulo.

HALL, Stuart. 2000. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HARVEY, David. 1992. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola.

HOLANDA, Karla. 2008. *Documentário Nordestino: mapeamento, história e análise*. São Paulo: Annablume /Fapesp, 2008.

LE GOFF, Jacques. 1995. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LEAL, Wills. 1989. *O discurso cinematográfico dos paraibanos*. A história do cinema da/na Paraíba. João Pessoa: A União.

LIRA, Bertrand Souza. 1986. A produção cinematográfica superoitista em João Pessoa e a influência do contexto social/econômico/político e cultural em sua temática. *Caderno de Texto do CCHLA*, (8):5-12.

MACHADO JR., Rubens. 2004. Realismo e desprendimento, grotesquerie e sublimação. *Sinopse* 6(10):84-88.

MARINHO, José. 1998. *Dos homens e das pedras: o ciclo do documentário paraibano [1959-1979]*. Niterói: Editora Universitária UFF.

MENEZES, Maria Aparecida de. 2005. História Oral: uma metodologia para o estudo da memória. *Vivência* (28), 2005:23-36.

RAMOS, Fernão Pessoa. 2008. *Mas Afinal... o que é mesmo documentário?* São Paulo: Senac.

RAMOS, Fernão & MIRANDA, Luís Felipe. 2000. *Enciclopédia do Cinema brasileiro*. São Paulo: Senac.

SEGUNDO, Francisco Sales de Lima. 2007. *Relatório Final do documentário Renovatório*. Trabalho de conclusão do curso de graduação em Comunicação Social, habilitação em Radialismo. Monografia. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba.

VELOSO, Mariza. 2008. Patrimônio Cultural e Espaço Público – Notas reunidas. In *Cadernos de estudos do Programa de Especialização em Patrimônio – PEP*. 8ª Oficina PEP/IPHAN. Petrópolis [publicação interna].

VIANNA, Hermano. 1995. *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / Editora Universitária UFRJ.

FILMOGRAFIA

Aruanda (1960), Linduarte Noronha.

Sob o Céu Nordestino (1928), Walfredo Rodrigues.

Reminiscência de 30 (1931), Walfredo Rodrigues.

Renovatório (2007), Francisco Salles.

Cajueiro nordestino (1962), Linduarte Noronha.

Romeiros da guia (1962), Vladimir Carvalho e João Ramiro Mello.

Os homens de caranguejo (1968), Ipojuca Pontes.

A bolandeira (1967), Vladimir Carvalho.

O país de São Saruê (1971), Vladimir Carvalho.

Incelência para um trem de ferro (1972), Vladimir Carvalho.

A pedra da riqueza (1975), Vladimir Carvalho.
Ciclo do Caranguejo(1982), Elisa Cabral.
Emergência (1981), Torquato Joel.
O palhaço degolado (1977), Jomard Muniz de Britto.
Inventário do feudalismo cultural nordestino (1978), Jomard Muniz de Britto.
Paraíba Masculina Feminina Neutra(1983), Jomard Muniz de Britto.
Romão pr'aqui, Romão pr'acólá (1981), Vânia Perazzo.
Festa de Oxum (1982), Everaldo Vasconcelos.
A greve (1983), Elisa Cabral.
Visões do mangue (1983), Elisa Cabral.
Tele-visões (1986), Elisa Cabral.
Itacoatiara – a pedra no caminho (1987), Torquato Joel.
24 Horas (1986), Marcus Vilar.
Palácio do Riso (1989), Vânia Perazzo.
Com passos de moenda (2001), Eliza Maria Cabral.
Bom dia, Maria de Nazaré (2003), Bertrand Lira.
Gadanhô (1979), João de Lima e Pedro Nunes.
Baltazar da Lomba (1982), Grupo Nós Também.
Esperando João (1981), Jomard Muniz.
Perequeté (1982), Bertand Lira.
Closes (1982), Pedro Nunes.

Antropologia e pesquisa com crianças

Infância e agenciamento sobre representações raciais

Liana Lewis

DISCURSOS SOBRE A INFÂNCIA: PERMANÊNCIAS E RECONFIGURAÇÕES

A infância, mais do que uma fase do ciclo humano, deve ser compreendida como uma formação discursiva, um conjunto de afirmações e práticas que mudam ao longo do tempo, determinando as várias formas como percebemos e lidamos com as crianças. No entanto, estas mudanças de perspectiva não devem ser tomadas como rupturas definitivas. Não existe uma linha progressiva de mudanças por meio da qual podemos conceber a infância. Ao invés, há legados que são contestados, incorporados, ou operam lado a lado, informando sobre as diversas formas de percebermos as crianças.

O historiador social Philippe Ariès foi pioneiro na desnaturalização da infância, quando, através de estudos pictóricos de crianças nobres da época medieval, bem como do estudo do diário do médico de Henrique IV, postulou que a ausência de signos diferenciais entre crianças e adultos, a exemplo da roupa, e a inexistência de práticas cotidianas que separassem o mundo das crianças daquele dos adultos, apontavam para a não existência de uma concepção de infância naquele momento histórico. De acordo com o autor, apenas no Renascimento assistiríamos a uma demarcação entre a fase infantil e adulta, inicialmente entre os meninos da nobreza ou burguesia (Ariès 1962).

Archard (1993) critica a tese de Ariès observando que seu argumento é direcionado por um “presentismo”, uma atitude que consiste em fazer uma avaliação de categorias e valores de um período histórico à luz da própria época do pesquisador. De acordo com Archard, o que Ariès identifica como uma ausência de qualquer noção de infância na Idade

Média representa, na verdade, uma ausência da noção contemporânea de infância. Esta noção é baseada na ideia de que ser uma criança é sinônimo de habitar um mundo de regras claras que a separa do mundo dos adultos. Embora a tese da ausência do conceito de infância até certa fase da história ocidental tenha sido questionada, seu trabalho é notadamente valioso por mostrar que, até certo ponto, a infância não foi considerada da mesma maneira pela qual nós a tomamos como óbvia na atualidade. Ele retira a infância do reino do essencialismo, desafiando a percepção desta categoria como sendo universal e imutável, convidando-nos a praticar um exercício histórico de contextualização.

A importância do trabalho de Ariès também reside no fato de nos informar que estas diferenças históricas são orientadas por marcadores de classe e gênero. Desta forma, ele nos ilumina com a ideia de que em qualquer período histórico a dimensão geracional não se apresenta da mesma forma para pessoas de um mesmo grupo etário.

Na atualidade, existe uma forte matriz de pensamento que nos orienta em relação à forma como percebemos a infância: a psicologia do desenvolvimento – que encontrou na perspectiva científica da noção moderna de progresso e universalização da humanidade uma base sólida que continua a guiar as percepções e práticas contemporâneas em relação às crianças, em vários campos do saber, dentre eles o antropológico, operando como um discurso que inspira também o senso comum e as concepções políticas e educacionais relativas à infância.

A base contemporânea da psicologia do desenvolvimento reside no paradigma piagetiano da constituição do pensamento e da inteligência, que pressupõem um desenvolvimento linear e hierárquico de estágio, do sensorio-motor às operações formais. Tendo o aparato biológico como fundação e condição de tal determinismo, a criança é vista como se movendo progressivamente de um estado autocentrado e focado nas experiências imediatas e concretas para o topo da escala: o adulto. Neste momento, a criança terá alcançado o estágio de proposições lógicas, ao mesmo tempo em que se distancia das experiências imediatas. O resultado final é uma completa e complexa apreensão da realidade.

Alguns intelectuais têm direcionado duras críticas aos pressupostos piagetianos, argumentando que eles advogam por uma concepção etnocêntrica de humanidade e por um determinismo biológico da constituição do indivíduo. Como exemplo, Archard (1993) observa como, no estudo do desenvolvimento da inteligência, Piaget se baseou nas categorias kantianas de espaço, tempo e causalidade. Já Jenks (1997) afirma que a perspectiva piagetiana é atravessada por uma realização ética que tem no homem adulto, ocidental, racional, sua meta final. A crítica de Jenks constitui-se não apenas como um pressuposto epistemológico/acadêmico; ela também está direcionada às políticas do cotidiano, que posicionam, muito frequentemente, as crianças como incompetentes e não côncias da realidade ao seu redor.

Durante os anos de 1950, o conceito de desenvolvimento, com seus três temas predominantes – racionalidade, naturalização e universalismo –, foi traduzido do discurso psicológico para a perspectiva sociológica através da teoria da socialização. Partindo de um arcabouço funcionalista, a perspectiva da socialização concebe a sociedade como um sistema estável que requer a inculcação de suas regras pelos indivíduos. Tais indivíduos, sempre representados pelas crianças, são vistos como objetos passivos que internalizam a socialização, que aprendem sem questionar. Esta perspectiva constitui uma relação ditatorial da sociedade com as crianças, definindo-as meramente como depositárias das normas sociais (James & Prout 2000a).

Se no modelo psicológico as crianças eram, de certa forma, naturalizadas, no modelo sociológico a sociedade é tomada como um sistema estável que modela as crianças de acordo com seus regulamentos. A este respeito, James, Jenks e Prout (2001:23) observam que “O modelo de desenvolvimento social não está assim, associado ao que a criança é naturalmente, mas ao que a sociedade naturalmente demanda da criança”.

Até este momento a infância não era constituída como um tópico independente das ciências sociais. As crianças eram consideradas apenas através da temática mais ampla da família. O interesse direcionava-se para a maneira como as normas sociais eram reproduzidas através do

progresso geracional. Jenks discute a perspectiva autoritária das ciências sociais em relação às crianças afirmando que:

A criança é, uma vez mais, abandonada na teoria. Crianças reais, historicamente localizadas são sujeitas à violência de um modo contemporâneo de racionalidade científica que se reproduz, em detrimento de suas diferenças, além do contexto da vida social localizada. (Jenks 1997:25).

Os anos 1970 testemunharam a emergência de um novo paradigma da sociologia da infância: o construtivismo social, ou nova sociologia da infância, que proclamou uma ruptura em relação à regra desenvolvimental. De acordo com esta nova perspectiva, a infância não deve ser tomada como um fenômeno natural, e sim como um estágio do ciclo de vida, estruturalmente presente em cada sociedade, e compreendida de diversas formas, de acordo com os contextos sociais, culturais e históricos (James & Prout 2000b). James e Prout observam que, através desta perspectiva, as questões biológicas não são tomadas como fatos *per se*, e sim oferecem a base para a cultura constituir sentidos: “A imaturidade das crianças é um fato da vida biológico, mas as maneiras através das quais esta imaturidade é compreendida e feita sentido, é um fato da cultura” (James & Prout 2000b:7).

Desta forma, o paradigma socioconstrutivista pressupõe que a infância é histórica, social e culturalmente construída. De acordo com tal perspectiva, concepções universais e apriorísticas sobre a infância devem ser refutadas. Há um deslocamento da busca de causas socioestruturais que essencializam o fenômeno social, como a infância, para a busca dos modos pelos quais o fenômeno é construído na consciência. Os sociólogos da infância Allison James, Chris Jencks e Alan Prout (2001), precursores da adoção de tal perspectiva, observam que, desde que a pluralidade é tomada como óbvia, ao invés do universalismo, os julgamentos deveriam ser suspensos com o intuito de evitar posturas etnocêntricas. Assim, cada afirmação é considerada como sendo direcionada por uma compreensão bastante particular do mundo.

A nova sociologia da infância questiona a concepção de socialização

da infância, que percebe as crianças como meras depositárias das regras sociais. Ao invés, as crianças são percebidas como sujeitos que interagem ativamente com os significantes e práticas sociais que compõem suas vidas diárias. Assim, uma complexa dinâmica de determinismo e agência é considerada, em que as crianças constituem o mundo ao mesmo tempo em que são por ele constituídas. Aqui, a etnografia é o método por excelência, uma vez que fornece o espaço para as vozes das crianças serem postas. As relações sociais das crianças compõem um campo específico, e não apenas entidades sociais construídas pelos adultos. E uma das forças que atuam como material cultural a ser manuseado pelas crianças é o racismo.

O RACISMO COMO FORÇA ESTRUTURANTE DAS RELAÇÕES SOCIAIS

O racismo é uma força que estrutura a sociedade de maneira a assegurar uma distribuição desigual de bens materiais e simbólicos a determinados grupos de pessoas. Sua constância histórica se deve ao seu poder de imiscuir-se nos vários âmbitos da vida social, por meio da estruturação de diversas instituições, campo político e internalização por parte dos indivíduos através do delineamento da subjetividade de negros e brancos.

No caso do Brasil, somos acometidos por uma narrativa de Estado-nação que lança mão da prerrogativa de inexistência do racismo em virtude de uma maneira bastante particular de constituição da nossa Comunidade Imaginada. Na obra *Comunidades Imaginadas* (2008) Benedict Anderson observa que a nação opera de maneira a contradizer os legados diversificados e dissonantes de seus grupos, constituindo uma ideia de unidade. Para o autor, a nação se define como:

Uma comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. (Anderson 2008:32).

A Comunidade Imaginada, no Brasil, resulta de uma narrativa oficial que advoga que, por sermos historicamente miscigenados e por esta miscigenação ter se dado através de um processo de harmonia racial, diferentemente da política de Jim Crow nos Estados Unidos, não operamos por dualismos de core. Esta narrativa, denominada Mito da Democracia Racial, foi tenazmente teorizada pelo antropólogo Gilberto Freyre na obra *Casa Grande e Senzala* (2006). Apesar de não ter utilizado esta expressão ao longo do livro, Freyre apresenta suas bases teóricas através de sua leitura do encontro/violência colonial como resultante da confluência harmônica do que ele denominava elemento português, negro e indígena. Para o autor, antes da chegada do português ao Brasil, este havia passado por um processo de miscigenação em razão do contato com a população moura, o que lhe havia conferido uma plasticidade e especial benevolência para com os negros e indígenas, resultando em uma verdadeira celebração do cadinho racial.

Em *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (2008), Florestan Fernandes observou que este mito se reproduz de maneira bem-sucedida graças à ausência de uma institucionalização formal das discriminações raciais, bem como de etiquetas do cotidiano que se presentificam muito mais a partir de figuras de linguagem do que de uma territorialização formal.

Hasenbalg (2005) nos adverte para o fato de que este mito camufla dados importantes ao negar a disparidade de indicadores sociais e econômicos em relação à realidade de brancos e negros. Esta negação de uma desigualdade estrutural resultante do marcador racial finda por atribuir à comunidade negra a responsabilidade por seus infortúnios. O autor observa ainda que o mito pressupõe um ideário de branqueamento presentificado pela hierarquização social e demarcação de espaços de poder a partir de uma quantificação melanímica. Como resultado, quanto mais escura a compleição da pele, menores as chances de ascensão social de um determinado indivíduo. O ideário do embranquecimento teve como efeito um processo de negação racial da parte da população negra e de afirmação da norma branca.

Vale ressaltar que o conceito de Raça que trabalhamos aqui em nada reporta ao legado biologizante do racismo científico do século XIX. Antes, ele diz respeito a

[...] uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro. (Hall 2005:63).

Um dos campos férteis de afirmação e perpetuação do racismo é o da representação. De acordo com o teórico cultural Stuart Hall (2003), a representação é uma parte fundamental do processo de construção do sentido, da forma como este é produzido e intercambiado entre os membros de uma cultura. Esta concepção opera de maneira oposicional às teorias essencialistas que fixam o sentido. O autor, assim, afirma o caráter eminentemente histórico da representação, operando como uma base de compartilhamento da cultura; de modo que ela consiste na produção de sentido dos conceitos em nossas mentes mediada pela linguagem.

É situada dentro desta dinâmica de um sentido compartilhado, e através da contestação de produção, reedição e circulação de um discurso hegemônico, que temos assistido, ao longo da última década, no Brasil, a uma reclamação da comunidade negra por uma redefinição da política de identidade e do projeto de sociedade. A base teórica alvo desta contestação tem sido o Mito da Democracia Racial e sua tentativa de elisão das hierarquias raciais. Um dos campos privilegiados de contestação têm sido as mídias de massa, que não apenas refletem a realidade, mas a constituem através de um complexo jogo interseccional entre desejo e privilégio. A este respeito, Wieviorka afirma que, “acontece com o racismo como em muitos outros fenômenos sociais: as mídias não agem aqui de maneira nem homogênea, nem unidimensional, elas participam de sistemas de ação nos quais estão em inter-relação com os tipos de atores” (Wieviorka 2007:120).

Diversos autores têm denunciado a forma como a mídia representa a alteridade racial assumindo e reproduzindo a hierarquia entre brancos e negros (Almeida 2007; Andrade 2009). Neste sentido, Joel Zito Araújo (2008), no artigo *O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira*, qualifica de esquizofrênica a persistência do mito da democracia racial nas telenovelas com seu caráter embranquecedor. Atestando seu aspecto de permanência, o autor afirma que:

Examinar a representação dos atores e das atrizes negras em quase 50 anos de história da telenovela brasileira, principal indústria audiovisual e dramática do país, é trazer à tona a decadência do mito da democracia racial, sujando assim uma bela mas falsa imagem que o Brasil sempre buscou difundir de si mesmo, fazendo crer que a partir de nossa condição de nação mestiça superamos o “problema racial” e somos um modelo de integração para o mundo. (Araújo 2008:979).

Visando contestar esta continuidade da representação do mito da democracia racial, o movimento negro se reporta aos meios de comunicação de massa como forma de desafiar sua reprodução no cotidiano. No que diz respeito às análises acadêmicas das representações raciais, estas têm ficado especialmente circunscritas ao âmbito da produção, desconsiderando as formas como os grupos sociais, especialmente as crianças, se apropriam destes discursos negociando, através deles, as configurações das relações sociais (Almeida 2007; Andrade 2009; Araújo 2008; Sodré 2000). No entanto, apesar de as crianças serem assíduas expectadoras das telenovelas, existe um silenciamento nos estudos acadêmicos em relação a esta intersecção.

Setton (2002) e Belloni (2007) afirmam que, na contemporaneidade, a díade família-escola como fator preponderante na socialização das crianças vem sendo desestabilizada pela mídia. A mídia opera como um privilegiado meio de perpetuação de ideias que serão compartilhadas socialmente, seja para ratificá-las, seja para desafiá-las. Qualquer que seja o caminho ético e moral a ser seguido pelos sujeitos receptores, o fato é que os meios de comunicação de massa compõem suas referências cotidianas, bem como as das crianças. E uma das referências deste caminho é

justamente a questão racial. Se na nossa sociedade há uma resistência em lidar com o significativo raça como estruturador das relações sociais em razão da eficácia do Mito da Democracia Racial, há uma resistência ainda maior em aceitar que ele faz parte do repertório das crianças. A ideia de imaturidade das crianças, caudatária da psicologia do desenvolvimento, pressupõe um fechamento, uma falta de habilidade da parte das crianças em lidar com questões que apontam para um desconforto ético e moral.

NEGOCIAÇÕES DE RAÇA ENTRE AS CRIANÇAS

As formas como as crianças negociam as representações telenovelisticas foram coletadas em um grupo de uma escola privada da cidade do Recife. A escola atende a crianças de classe média e média alta, filhas, em sua maioria, de pais médicos, juízes, engenheiros e professores universitários, sendo sua composição racial majoritariamente branca. Os procedimentos relativos à ética da pesquisa seguiram as orientações estabelecidas para trabalhos com crianças, prezando pela confidencialidade das instituições, bem como de todos os participantes (nesse sentido, utilizamos pseudônimos aos nos referirmos às crianças, bem com aos professores). Também tomamos o cuidado de não colocar as crianças em nenhuma situação constrangedora e de deixar claro para elas que nosso contato não tinha nada a ver com os procedimentos avaliativos da escola.

Os métodos utilizados para a coleta de dados foram a observação participante (sala de aula, pátio da escola, momentos festivos) e grupo focal. A pesquisa centrou-se na dinâmica de alunos do 4º ano do Ensino Fundamental, com idade entre 7 e 10 anos, sendo a maioria deles brancos e do sexo feminino. O grupo focal foi composto por 7 crianças, sendo 3 garotas pardas, uma preta, dois garotos brancos e um preto. Neste capítulo, analisaremos os dados coletados no grupo focal, uma técnica que abre uma ampla possibilidade de negociações de sentido em que o indivíduo e sua carga cultural são constantemente interpelados pelo grupo. Aqui, os marcadores sociais, como raça, ficam evidentes a partir não apenas da

constituição racial dos sujeitos, como também das atribuições que este confere ao Outro.

A telenovela escolhida foi *Fina Estampa*, exibida pela Rede Globo de Televisão durante os anos de 2011 e 2012 e que ocupou a faixa nobre das 21 horas. A escolha da telenovela se deu em virtude do elevado índice de audiência, o que assegura não apenas um público mais amplo a ser trabalhado, como uma disposição representacional mais legitimada socialmente.

A narrativa de *Fina Estampa* gira em torno da personagem de Lília Cabral, Griselda Pereira, apelidada de ‘Pereirão’, de Tereza Cristina, representada por Christiane Torloni e de René Velmont, representado pelo ator Dalton Vigh. A trama conta a história de Griselda, mulher pobre, mecânica, que criou seus três filhos sozinha e vê sua vida ser completamente redimensionada a partir do momento em que ganha na loteria. Griselda tem um relacionamento amoroso com René Velmont, ex-marido de Tereza Cristina, a antagonista da trama. Este relacionamento amoroso torna-se motivo de vendeta da parte de Tereza Cristina, que passa a trama perseguindo Griselda.

Este núcleo principal é representado pela raça branca, restando aos personagens negros lugares secundarizados e estereotipados. A primeira dessas personagens chama-se Dagmar, uma mulher pobre, mãe solteira, que tem o corpo frequentemente exposto. O lugar de invisibilidade do negro é reservado sobretudo a Leonardo, filho de Dagmar, cujas cenas operam mais no intuito de dar destaque a um personagem branco. O exibicionismo do corpo negro também é um atributo do personagem Edvaldo, homem sem estudo, que se apresenta como fetiche para a mulher branca através de recorrentes atitudes sexuais exibicionistas. Outra personagem negra posicionada de acordo com estereótipos é Dona Zilá, senhora mística, possuidora de dons especiais, bastante próxima da natureza. Aqui percebemos a perspectiva evolucionista, em que o negro ocupa o âmbito da natureza, revelando sua distância do processo civilizatório. A personagem Mônica, é a única que não é capturada por estereótipos explícitos, sendo uma advogada bem sucedida. No entanto,

ela é retratada como não possuindo história e fora de relações familiares (algo recorrente em relação aos personagens negros).

Esta constelação de atributos negativos dos personagens negros se imiscui no cotidiano da população através de uma rede discursiva observada por van Dijk (1996). De acordo com o autor, os discursos sociais, através de diálogos socializantes, pronunciamentos parlamentares e programas de meios de comunicação de massa são imperativos na reprodução de lugares raciais hierarquizados. Estes discursos constituem elementos convincentes de atitudes estigmatizantes em relação aos grupos minoritários, especialmente à população negra. Esta supremacia permanece como estrutura desde que a população branca se mantém de forma contínua e globalizada como detentora da máquina e do saber midiático, operando assim como agente direto da desigualdade racial. De acordo com Teun van Dijk, é

[...] através de acesso especial e controle sobre os meios de discurso público e comunicação, que grupos ou instituições dominantes podem influenciar as estruturas do texto e fala de uma forma tal que, como resultado, o conhecimento, atitudes, normas, valores e ideologias do receptor são – mais ou menos indiretamente – afetadas pelos interesses do grupo dominante (van Dijk 1996:85).

O imperativo racial hierarquizante desta rede discursiva pôde ser observado durante o grupo focal. No momento da autodeclaração racial, as crianças que seriam percebidas pela população mais ampla como pretas, lançam mão de um recurso de negação se autodeclarando ‘morenas’. Esta categoria opera no cotidiano da população brasileira através do imperativo do embranquecimento, valendo-se do pressuposto do cadinho racial para negar a identidade negra. Ao perguntar a Caio qual seria sua cor, e diante de sua resposta – ‘branco’, as crianças contestam rindo, acusando seu processo de negação racial. Aqui, as crianças mostram como lidam de forma ativa com as categorias raciais postas, questionando o colega, ao mesmo tempo em que mostram que estão, desde cedo, elaborando percepções hierarquizadas sobre o outro. Esta supremacia da raça é afirmada por outras crianças, por exemplo Thiago, que se denomina ‘todo

brancão’. Enquanto que a afirmação identitária das crianças negras é presentificada através de um eufemismo, o da criança branca se coloca através de um superlativo, atestando seu irrefutável caráter positivo.

‘Morena’, categoria largamente utilizada nas interlocuções raciais cotidianas, é um recurso de negação da identidade negra constantemente utilizado na novela *Fina Estampa* – como exemplo, a personagem negra de maior destaque, Dagmar, era denominada de ‘morena’. Seguindo o mesmo preceito de ‘arrefecimento’ racial, durante o grupo focal, Rosa Coraline, criança negra de tez escura, se intitula ‘morena’, mesma denominação utilizada pelas garotas pardas do grupo focal, que em uma matriz fenotípica se aproximam mais da raça branca.

Esta negação da negritude foi teorizada por Frantz Fanon (2008), na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, onde o autor observa que, desde o encontro colonial, o europeu tem se posto como regra por intermédio da supremacia racial. A norma branca finda por negar a humanidade da população negra, dificultando a afirmação racial deste grupo.

Esta supremacia da norma branca é observada também na predileção, da parte das crianças, pelos personagens, havendo uma valorização das características raciais brancas quando são descritos os atores. De forma unânime, a personagem favorita foi Patrícia, representada pela atriz Adriana Birolli, em relação à qual foram destacados significantes raciais brancos como o cabelo liso, sutilmente ondulado, os olhos claros e a sua inteligência. Ana Beth, criança negra, estabelece uma associação direta entre a beleza da atriz e o fenótipo racial. Quando indagada sobre o por que de Patrícia ser bonita, ela responde:

Ana Beth: É por causa do cabelo dela.

Pesquisadora: E como é o cabelo de Patrícia?

Ana Beth: Ele é meio liso em cima e cacheado em baixo.

Em seguida, é estabelecido um diálogo entre as crianças acerca da valorização do cabelo liso.

Pesquisadora: E as meninas, o que é que vocês acham o que é um cabelo bonito?

Marina: Um cabelo brilhoso.

Pesquisadora: Sim, mais o que?

Marina: Cheiroso, liso. Não muito liso.

Júlio: Igual ao dele.

Thiago: É o meu é liso, desininhado.

Júlio: Passa o pente.

Pesquisadora: E o que é cabelo ininhado?
(nessa hora todos falam ao mesmo tempo)

Caio: É um cheio de nós.

Júlio: Parece uma ovelha.

Ana Beth: É feio.

Júlio: Como uma ovelha.

Maria: Eu acho cabelo bonito é cabelo sedoso, que não seja ininhado! E que seja brilhoso e liso.

Pesquisadora: Agora espere aí, se falou de cacheado, se falou de liso, mas ninguém falou de cabelo crespo.

Rosa Coraline: Vixe tia.

(Todos falam ao mesmo tempo em tom de repulsa ao cabelo crespo)

Pesquisadora: Cabelo crespo não é bonito não?

Maria: Tem certos penteados que podem fazer o cabelo crespo bonito.

Pesquisadora: Certo. Tipo o que?

Maria: Tipo... Um rabo de cavalo.

A valorização dos atributos raciais se repetiu em relação a outros personagens brancos, a exemplo de Theodora, representada pela atriz Carolina Dickman. Outra atitude utilizada pelas crianças como exemplar da valorização da norma branca, diz respeito à recordação seletiva. As crianças lembravam-se dos personagens brancos, mas para que os negros fossem recordados foi necessário um trabalho de indução através da apresentação de imagens dos personagens. Este processo de invisibilização dos personagens negros aponta para a negação do seu *status* de sujeito, da própria possibilidade de sua existência. A depreciação também foi um recurso explícito de desautorização da humanidade do negro. Exemplo disso deu-se em relação a Dagmar; após as crianças a qualificarem como alguém que cozinha bem (a personagem era conhecida por fazer empadas) elas observam:

Caio: A mulher era gostosa? (Tom de ironia)

Júlio: Ela era negra.

Thiago: Ela era fedorenta, ela era chata.

Ao se referirem ao preconceito sofrido por Dagmar em relação a outro personagem da trama, as crianças afirmam:

Pesquisadora: Ele não gostava dela.

Júlio: Porque ela era negra.

Pesquisadora: Porque ela era negra. Não era?

Júlio: Era.

Caio: Ela era fedorenta.

Pesquisadora: Fedorenta?

(risadas dos outros alunos)

Pesquisadora: Quem disse que ela era fedorenta?

Marina: Caio.

Julio: Ela não era fedorenta não.

Pesquisadora: E Caio não assistiu à novela. Por que você acha que ela era fedorenta?

Caio: Só tô chutando.

Julio: Ela era mais cheirosa do que tu.

Marina: Como você vai sentir o cheiro da televisão? Você também nem assistiu.

A recordação racial seletiva é também observada quando, ao mostrarmos fotos dos personagens da novela, os personagens brancos são recordados mesmo quando não são os personagens principais. As crianças se lembram de todos os personagens brancos, e em momento algum lançam mão de qualificativos negativos para se referirem a eles. Em oposição, em relação aos personagens negros, a reação unânime é permeada de risadas e comentários que não valorizam o fenótipo negro. Dessa forma, percebe-se que o ideário branco está presente nessas tramas e influencia diretamente na construção da identidade racial dessas crianças e que, apesar de reproduzirem a hierarquização hegemônica, elas o fazem através de processos de negociação e desautorização bastante

específicos em relação ao grupo de pares. Quando indagadas sobre Dona Zilá, personagem de Rosa Marya Collin, as crianças estabelecem o seguinte diálogo:

Pesquisadora: Essa daqui, alguém sabe quem é?

(Risos de todos)

Thiago: É um monstro.

(Risos de todos)

Por que ela é um monstro?

Thiago: O cabelo dela parece uma montanha de fogo.

(Risos de todos)

Pesquisadora: O cabelo dela parece o que?

Thiago: Um monte de árvore de fogo.

(Muitos risos)

Pesquisadora: Vocês não lembram quem é essa não?

Não. (todos)

Ana Beth: Eu não.

Maria: É uma barraqueira.

Ana Beth: Eu não conheço.

Rosa Coraline: Quem é tia?

Pesquisadora: Eu vou dizer o nome dela. O nome dela é Dona Zilá.

Maria: Dona o quê? (em tom pejorativo)

Esta redução negativa das personagens negras a uma determinada característica é o dispositivo conhecido como estereótipo, um mecanismo que reduz e fixa a diferença como forma de conter a ansiedade diante do Outro (Hall 2003). Ao ser apresentada a foto do ator Vitor Hugo que representa Leonardo, filho negro de Dagmar, é observado:

Pesquisadora: - E esse?

(Muitos risos)

Thiago: Esse é o Tio Omolu.

(Muitos risos de todos os alunos e percebe-se que eles concordam.)

Thiago: Esse é o tio Omolu de dança. (Referindo-se ao professor de dança deles).

(Todos continuam rindo muito)

Ana Beth: Ele tá dizendo só por causa do cabelo.

(Risos)

Pesquisadora: Por causa do cabelo? O que é que tem o cabelo dele?

(Risos)

Pesquisadora: Thiago fez assim, como se fosse bem grande foi? Botou os dedos pra cima.

(Risos)

Thiago: Tipo, como é o nome daquele, Michael Jackson. Ah! Michael Jackson. É estilo Michael Jackson.

Pesquisadora: É estilo Black Power? O que é que vocês acham desse estilo de cabelo?

Thiago: Meio doido.

Rosa Coraline: Sei lá tia.

Marina: Eu acho meio doido.

Caio: É de Hip Hop.

Pesquisadora: Por que meio doido?

Caio: É de roqueiro.

Ana Beth: Porque ele é todo bagunçado.

Marina: Todo pra cima.

O diálogo das crianças aponta para uma desvalorização moral da comunidade negra através de um dos elementos corporais mais representativos da negritude, o cabelo. Não estando este em conformidade com a estética branca, liso, e tomado como um disciplinamento do corpo, o cabelo do negro é tido como estando fora da norma, como um desvio do que é moralmente desejável. Esta ideia de desvio foi observada ao longo de todo o grupo focal, quando a descrição dos personagens negros feita pelas crianças era sempre acompanhada de risadas de todo o grupo, inclusive das crianças negras. A risada é outro recurso utilizado na negação do amplo *status* de sujeito, a exemplo de como a loucura (substantivo usado em relação à Dona Zilá) é tida como algo engraçado porque foge da norma. Assim, este compartilhamento de risos quando da interpretação do material telenovelistico aponta para uma apropriação das representações estereotipadas como maneira de afirmar a branquitude das crianças, mantendo o lugar de superioridade das brancas, e estabelecendo uma dinâmica de negação das negras.

O elemento racial se faz presente nas telenovelas através das representações estereotipadas e ocupações desiguais das personagens negras e também das suas relações desiguais com as personagens brancas. Um elemento constitutivo das telenovelas, desde sua origem, o mito da democracia racial, ratifica a supremacia branca e nega a existência do problema racial na sociedade brasileira, contribuindo para sua perversa perpetuação. Embora reconfigurado, hoje, esse mito ainda persiste e opera como um poderoso entrave na percepção de que o convívio entre a diversidade racial brasileira não é pacífico, além de obscurecer a gama de estereótipos que as personagens negras carregam.

CONCLUSÃO

A Psicologia do Desenvolvimento, com sua lógica pautada na imaturidade das crianças, retira destas o poder de negociação dos legados sociais que as posicionam e que se colocam como significantes a serem utilizados por elas no trato com o outro. Este pressuposto de passividade desconsidera a forma complexa e as maneiras específicas pelas quais as crianças lidam com o legado racial. No caso da escola em tela, existe uma proposta pedagógica de trabalhar a questão da diferença e de adoção de uma linguagem que não reproduza estereótipos. As crianças, nas suas manifestações explícitas, demonstram saber lidar com os preceitos institucionais da sociedade mais ampla, a depender do contexto. Como deixei explícito que aquele não era um momento de avaliação e que eu não ocupava o lugar de autoridade institucional, os alunos agiram da forma como acharam conveniente naquela circunstância específica.

Através dos diálogos do grupo focal, percebemos que a propalada inocência infantil é uma quimera que retira as crianças do campo de batalha da hierarquia racial, podendo resultar em uma convivência dos adultos na perpetuação da violência racista. A partir da recepção das representações racistas da telenovela, a decodificação do seu conteúdo pelas crianças representa uma complexa matriz de referência no processo

de construção da identidade racial, pois à medida que o perfil valorizado nas tramas é o branco, a criança negra passará por um processo de negação racial. A criança negra vai se identificar justamente com a norma branca, lançando mão de eufemismos para se desvincular do significante ‘negro’. Se é através da socialização que as crianças se apropriam e constroem elementos racistas, o contato delas com esse aparelho socializante, que atua no movimento de negação do negro, faz com que utilizem de maneira particular ações de afirmação da raça branca.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2007. Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela. *Estudos Feministas*, 15(1):177-192.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. 2002. Família, escola e mídia: um campo com novas configurações. *Educação e Pesquisa*, 28(1):107-116.

ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANDRADE, Danúbia. 2009. Relações raciais na telenovela ‘Duas Caras’: Evilásio e Júlia: um romance inter-racial. *Revista Rumores*, 1(6):257-272.

ARCHARD, David. 1993. *Children – Rights and Childhood*. London: Routledge.

ARAÚJO, Joel Zito. 2008. O negro na dramaturgia, um caso exemplar da decadência do mito da democracia racial brasileira. *Estudos Feministas*, 16(3):979-985.

ARIÈS, Philippe. 1962. *Centuries of Childhood*. London: Cape.

BELLONI, Maria Luiza. 2007. Infância, Mídias e Educação: Revisitando o conceito de socialização. *Perspectiva*, 25(1):57-82.

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora universitária UFBA.

FERNANDES, Florestan. 2008. *A integração do negro na sociedade de classes*, vol. 1. 5. ed. São Paulo: Globo.

FREYRE, Gilberto. 2006. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

HALL, Stuart. 2003. The Work of Representation. In HALL, Stuart (ed.). *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*, pp. 13-74. London: Sage/The Open University.

_____. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HASENBALG, Carlos. 2005. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora universitária UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2005.

JAMES, Allison; JENKS, Chris & PROUT, Alan. 2001. *Theorizing Childhood*. Cambridge: Polity Press.

JAMES, Allison & PROUT, Alan. 2000a. A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems. In JAMES, Allison & PROUT, Alan (eds). *Constructing and Reconstructing Childhood – Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, pp. 7-33. London: Falmer Press.

_____. 2000b. “Introduction.” In JAMES, Allison & PROUT, Alan (eds). *Constructing and Reconstructing Childhood – Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, pp. 1-6. London: Falmer Press.

JENKS, Chris. 1997. *Childhood*. London: Routledge.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. 2002. Família, escola e mídia: um campo com novas configurações. *Educação e Pesquisa*, 28(1):107-116.

SODRÉ, Muniz. 2000. *Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

VAN DIJK, Teun A. 1996. Discourse, Power and Access. In CALDAS-COULTHARD, Carmen Rosa & COULTHARD, Malcolm. *Texts and Practices – Readings in Critical Discourse Analysis*, pp. 84-104. London/New York: Routledge.

WIEVIORKA, Michel. 2007. *O Racismo, uma Introdução*. São Paulo: Perspectiva.

Alimentando a família através do estudo: Programa Bolsa Família e as crianças no Nordeste do Brasil¹

Flávia Ferreira Pires

É o menino que revela o homem.
Gilberto Freyre, 1921.

Este capítulo trata do Programa Bolsa Família (PBF), um programa de transferência condicional de renda para as famílias pobres e extremamente pobres do Brasil. Aborda o papel inesperado que os filhos vieram a ter na família em razão do programa. Inicialmente, o programa foi concebido para famílias com um foco claro nas mulheres, tratando a mãe ou outra figura feminina adulta na família como o destinatário do subsídio. No entanto, pretendo mostrar como as crianças vieram a se tornar os principais agentes garantidores do acesso continuado da família ao benefício e como, em consequência, acabaram assumindo a responsabilidade pela sobrevivência financeira da família. Neste capítulo serão apresentadas as principais características dos programas de transferência condicional de renda (PTC) e, particularmente, o caso brasileiro. Em seguida, serão explorados o enfoque nas mulheres e as contenciosas condicionalidades, observando

¹ Agradecemos aos catingueirenses, crianças e adultos, que generosamente participaram da pesquisa; ao CNPq por tornar possível, em diferentes momentos, esse exercício de pesquisa e à equipe de pesquisa que enfrentou os desafios do campo com valentia (Patrícia Oliveira Santana dos Santos, Tatiana Benjamin, Jéssica Karoline Rodrigues e George Ardilles da Silva Jardim, Fernando Antonio Dornelas Belmont Neri, Edilma Nascimento Sousa, Christina Glayds Nogueira Mingarelli, Daniela Oliveira Silveira, Christiane Rocha Falcão). Esse capítulo é dedicado aos membros do grupo de pesquisa Criança, Cultura e Sociedade (CRIAS) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

suas implicações para as crianças. E, finalmente, serão levantadas algumas questões da nossa própria pesquisa, especialmente em termos do papel inesperado que as crianças passam a desempenhar na família.

CONTEXTO DA PESQUISA E METODOLOGIA

Para a pesquisa de campo utilizou-se uma metodologia qualitativa, sob uma perspectiva socioantropológica. Essa metodologia não é comumente empregada em estudos de transferência de renda e em avaliações dessa natureza, embora o seu potencial já tenha sido ressaltado por Adato (2008). Duas curtas viagens foram feitas ao campo, utilizando-se como técnicas de pesquisa a observação participante, entrevistas com adultos, desenhos infantis, avaliações escritas e discussões em grupos focais (DGFs) com crianças. A primeira viagem ao campo durou sete dias, dela participou uma equipe de pesquisa composta por cinco pessoas. A segunda ida ao campo durou cinco dias e contou com sete pessoas no grupo de pesquisa. Os pesquisadores ficaram hospedados nas casas das pessoas que recebiam o subsídio, e lá dormiram, comeram, tomaram banho, passaram o tempo de folga etc. Desenhos e redações avaliando o PBF foram feitos por trinta crianças². Foram realizadas ainda vinte e duas entrevistas com mães, e seis DGFs com crianças nas faixas etárias de 6 a 8 anos, 9 a 10 anos e 11 a 12 anos. A pesquisa também foi beneficiada pelo fato de que a autora construiu uma relação de longo prazo com os habitantes da cidade, pois já vinha realizando pesquisa de campo ali desde o ano 2000. Todos os adultos e as crianças concordaram, verbalmente e por escrito, em ter seus nomes e falas mencionados e reproduzidos. Os nomes do município e das crianças utilizados nesta pesquisa são reais³.

2 Neste texto apresentamos alguns desenhos feitos pelas crianças. Para efeito da análise desenvolvida, dividimos os desenhos em dois temas abrangentes: “Acesso ao Recurso” e “Escola”, uma vez que estas são as duas chaves compreensivas do PBF do ponto de vista das crianças.

3 A natureza do conhecimento antropológico é incorporada nas experiências de trabalho

Catingueira, a cidade onde o trabalho de campo foi feito, tem fortes tradições rurais e uma população de 4748 habitantes, distribuídos entre as zonas urbana e rural. Muitos moradores da cidade também possuem uma pequena propriedade no campo, onde plantam principalmente milho e feijão. Localiza-se na região semiárida do estado da Paraíba, no nordeste do país. Acredita-se que as poucas chuvas são uma das principais causas da pobreza e do subdesenvolvimento da região. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) dos municípios de Catingueira é 0,555 (o IDH para o Brasil é 0,699)⁴. A sociedade ali pode ser considerada patriarcal, segundo o trabalho de Gilberto Freyre (2006), comportando grandes divisões sociais no seio da família, definidas por idade e sexo. Os idosos e os homens são vistos como mais poderosos e dotados de superioridade hierárquica (Dumont, 1997), enquanto as mulheres e as crianças são tidas como inferiores. As mulheres cuidam da casa e dos filhos, enquanto os homens frequentemente realizam trabalhos temporários e permanentes fora da cidade. Os jovens, quando têm sorte ou possuem os parentes certos, são empregados nos pequenos negócios da cidade. A aspiração financeira da maior parte das pessoas é conseguir um trabalho na prefeitura local, pois isso proporciona estabilidade e uma remuneração razoável. Crianças e jovens podem estudar na cidade até o final do Ensino Médio, mas aqueles que desejam fazer um curso universitário têm de migrar ou realizar deslocamentos diários. A maioria dos moradores de Catingueira é católica, embora haja um número crescente tanto de neopentecostais quanto de espíritas kardecistas.

de campo, permitindo conclusões válidas apenas para uma determinada comunidade de pessoas. Neste sentido, não usar os nomes reais das pessoas e das localidades poderia tornar a pesquisa sem sentido, como afirma Goldman (2003: 470), uma vez que o conhecimento antropológico é localizado. Mas, claro, nomes reais podem e devem ser evitados quando há o risco de resultar em situações vexatórias para os participantes, que não é o caso deste estudo.

4 Disponível em: <www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-M>.

Os programas de transferência condicionada de renda, também chamados PTCs, estão sendo largamente utilizados para combater a pobreza, com experiências em curso em todos os continentes. São especialmente utilizados nos países em desenvolvimento, mas também nos países desenvolvidos, como os EUA, e alcançam “mais de 110 milhões de famílias” (Hanlon; Barrientos & Hulme 2010:47). Esses programas envolvem a liberação de recursos para as famílias mais pobres, na condição de que seja investido no capital humano. Apesar de a maioria dos PTCs ter foco na educação e na saúde, a ênfase do programa muda de acordo com as estratégias e as necessidades principais do país. Por exemplo, o PTC brasileiro aplica condicionalidades para evitar o trabalho infantil, enquanto o PTC de Bangladesh, Assistência Feminina na Escola Secundária, aplica condicionalidades que visam a desmotivar o casamento precoce entre as adolescentes e jovens. Além disso, há diferenças quanto ao alcance dos programas: alguns são de âmbito nacional, como o brasileiro, o colombiano (Familias en Acción) e o mexicano (Oportunidades, anteriormente Progresas), enquanto outros são programas de nicho, que servem a um propósito regional ou mais localizado, como as Oportunidades Norte-americanas NYC, por exemplo.

A transferência direta de dinheiro é um aspecto importante dos PTCs, sendo reconhecida como mais eficiente no combate à pobreza quando comparada com outras políticas (Britto 2008; Hanlon, Barrientos & Hulme 2010). A transferência de renda permite que as pessoas façam suas próprias escolhas, o que pode fortalecer a cidadania. Hanlon, Barrientos & Hulme (2010) enfatizam o fato de que os pobres sabem como gastar seu dinheiro com eficiência. Diferentemente dos grupos com renda média, que

são mais propensos a usar o dinheiro extra para o lazer ou para ganhar mais tempo livre [...] as pessoas com rendimentos muito baixos tentam usar qualquer dinheiro extra para alavancar ainda mais os ganhos, apoiando-se nessa pequena renda extra para tentar encontrar empregos ou aumentar os salários (Hanlon; Barrientos & Hulme 2010:74).

A transferência de renda diretamente aos pobres evita ainda problemas como a corrupção ou as práticas clientelistas.

O Programa Bolsa Família (PBF) é um programa PTC que, até março de 2012, tinha beneficiado mais de 13 milhões de famílias brasileiras. Foi criado em 2003 pelo governo federal, sob a presidência de Luis Inácio ‘Lula’ da Silva, a fim de garantir que as famílias mais pobres do país tivessem renda suficiente para comprar alimento. Assim, o primeiro e imediato objetivo do programa é a segurança alimentar. No entanto, as condicionalidades se colocam para garantir que não só as famílias tenham o suficiente para comer, mas, também, que avancem em direção à cidadania por meio de uma mudança geracional, com base na educação e nos cuidados de saúde.

Em termos de despesas para o governo, o programa é relativamente barato: custa menos de 1% do Produto Interno Bruto (PIB) brasileiro, e metade desse valor retorna aos cofres públicos na forma de impostos (Medeiros, Britto & Soares 2007). Ainda assim, os impactos do programa são notáveis; por exemplo, “a medida do grau de pobreza mostra que o *Bolsa Família* foi responsável por uma redução de 12% na pobreza” (Soares, Ribas & Osório 2010:179). Além disso, o programa é considerado responsável pela diminuição da fome e da desigualdade (Lavinias 2006; Soares 2006; Soares, Ribas & Osório 2010), pelo aumento da frequência escolar (Glewwe & Kassouf 2012); por uma mudança geracional entendida pelos próprios atores como positiva no que diz respeito à vivência de uma infância sem trabalho e mais voltada para a escola e para o lazer (Santos 2014; Pires & Jardim 2014) e, ainda, pela maior probabilidade de uma criança crescer em um lar com ambos os pais (Hartung 2009). Algumas análises mostram um efeito positivo desses benefícios sobre a economia de todo o País, ao proporcionar um amortecedor (*cushion*) financeiro para as crises (Britto 2008; Fiszbein & Schady 2009; Fiszbein, Ringold & Srinivasan 2011). Exemplo disso reside na crença de que a crise financeira de 2009 não afetou a economia brasileira por causa desses benefícios, uma vez que eles ajudaram a manter o crescimento econômico sustentado pelo aumento do consumo. Isso pôde ser visto particularmente nas

pequenas cidades como Catingueira, que têm experimentado um grande crescimento e dinamismo do mercado local, em função do aumento do consumo, resultado da injeção mensal e regular de dinheiro. Os impactos são tão impressionantes que os PTCs foram reconhecidos por Nancy Birdsall, diretora do Centro para o Desenvolvimento Global, como “uma saída mágica em desenvolvimento” (Dugger 2004).

Para participar do programa, uma família precisa ser pobre. Isto é evidenciado ao receber uma renda mensal inferior a R\$ 154,00⁵ *per capita*. Os beneficiários são divididos em famílias extremamente pobres, com renda mensal inferior a R\$ 77,00, e pobres, que vivem com uma renda mensal inferior a R\$ 154,00. Diferente de outros programas que aplicam meios-testes, o direcionamento do PBF é baseado na renda autodeclarada da família, medida durante as entrevistas realizadas por um agente do Estado com a pessoa responsável em receber o subsídio, fazendo-se “apenas as verificações mais rudimentares” (Hanlon, Barrientos & Hulme 2010:147). Isso é importante no sentido de o PBF se tornar de fato uma renda básica de cidadania universal (Britto 2008; Lavinas 2006; Soares, Ribas & Osório 2010; Suplicy 2007), já que o Brasil confirmou seu compromisso com uma renda universal em 2004⁶.

O benefício dado varia entre R\$ 77,00 e R\$ 336,00 por família, por mês. Deve-se levar em conta que o custo de vida no Brasil, na medida em que estamos tratando de uma cidade pequena, é relativamente baixo. Isso explica porque, de acordo com um relatório de avaliação realizado pelo Ministério do Desenvolvimento e Combate à Fome em parceria com Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional - Cedeplar (Brasil 2007), os maiores impactos do PBF podem ser observados em áreas com baixos níveis de monetização e não nas grandes cidades. O benefício é calculado, basicamente, em relação ao número de crianças, adolescentes, mulheres grávidas e lactantes por família. Famílias extremamente pobres têm direito a R\$77,00, independentemente do número de crianças, adolescentes e

5 Valores praticados em agosto de 2014.

6 Por intermédio da Lei nº 10.835 de 8 de janeiro de 2004.

adultas grávidas e lactantes. Nesse sentido, para alguns tipos de famílias (ou seja, sem crianças, adolescentes e adultas grávidas e lactantes), o benefício não é condicional, como salientaram Soares, Ribas e Osório (2010:174). Disso concluímos que o peso das condicionalidades recai especialmente sobre aqueles tipos de famílias com crianças e, mais precisamente, sobre as crianças mesmas. Nesse sentido, nada mais evidente que ouvir a voz das crianças em avaliações sobre o programa. As famílias pobres e extremamente pobres, no entanto, têm direito a R\$35,00 por criança da casa, limitados a cinco crianças, e R\$42,00 por adolescente na casa, limitados a dois adolescentes. A inclusão dos adolescentes ocorreu recentemente, a fim de incentivá-los a continuar a sua educação secundária.

No entanto, pretende-se, aqui, concentrar a atenção sobre as consequências da restrição da quantidade de crianças e adolescentes com direito ao subsídio, em uma região onde não é raro que os pais tenham mais de sete filhos. Além disso, como resultado da adoção e da ‘circulação de crianças’ (Fonseca 2002), é considerado um traço cultural corrente que as crianças passem parte de suas vidas longe dos pais biológicos, resultando em núcleos familiares com uma quantidade de crianças e adolescentes que excede o teto do benefício. A consequência imediata é que as crianças e adolescentes que têm direito a receber o benefício usufruem de privilégios em relação aos seus irmãos, recebendo roupas, calçados, alimentos, oportunidades educacionais e alívio de tarefas domésticas⁷. Ao fazer as compras no supermercado, um dever majoritariamente feminino, a mãe, muitas vezes, privilegia a criança que vai para a escola, e em nome de quem o benefício é recebido. Isso porque se considera que estudar é um trabalho árduo, e as crianças devem ser compensadas pelo seu compromisso com a educação. Neste sentido, embora tenha sido observado durante a pesquisa de campo “os atos de amor no supermercado” (Miller 2002), o ‘amor’ não é igualmente distribuído. Ele acompanha os registros do PBF, já que nem todas as crianças de uma família estão inscritas no programa. Ou seja, aquelas que não têm direito ao benefício são, muitas

7 Sobre o “trabalho das crianças” em Catingueira (PB), ver Pires (2012).

vezes, preteridas. Assim, uma mudança relevante que poderia resolver esse problema é a inclusão de todas as crianças e adolescentes de uma casa no benefício, independentemente da quantidade. Por mais que essa medida seja impopular entre os opositores do programa, no sentido de que incentivaria a alta fertilidade das famílias pobres, os ganhos para as famílias, especialmente para as crianças, compensariam essa oposição possivelmente ancorada em preconceito e não em evidências, como mostram Rego e Pizani (2013), e perceptível quando nos deparamos com o decréscimo da taxa de natalidade da brasileira.

Com relação ao aumento do consumo – um dos impactos diretos do benefício –, Soares, Ribas e Osório. (2010:182) apontam que os gastos com o “Bolsa Família têm incidido sobre comida, educação e roupas para as crianças. Os gastos mensais [...] com esses itens aumentaram R\$ 23,18, R\$ 2,65 e R\$ 1,34, respectivamente, nas famílias beneficiárias”. No caso das famílias extremamente pobres de Catingueira, em que o benefício é a única fonte de renda familiar, ele é usado geralmente para cobrir apenas as necessidades alimentares da família, particularmente os alimentos das crianças. No entanto, quando o dinheiro é um complemento para outra fonte de receitas, caso das famílias pobres, o subsídio é usado de várias maneiras: compra de roupas, calçados e material escolar para as crianças; pagamento de contas de serviços básicos; compra de móveis (sofás, por exemplo) e eletrodomésticos (televisores, aparelhos de DVD, geladeiras); às vezes, na compra de motocicletas e até mesmo de carros; aquisição de materiais de construção ou reforma das casas; além dos dízimos oferecidos às igrejas. Morton (2013) chama a atenção para o papel crucial que esses bens desempenham na construção de um discurso de autonomia pessoal pelas mulheres beneficiadas. A compra desses produtos de maior valor torna-se possível por meio de pequenas poupanças feitas regularmente. As transferências de dinheiro também permitem executar atividades geradoras de renda, ajudando as pessoas a procurar empregos melhores, a comprar itens para revender, adquirir ferramentas agrícolas e oferecem certa segurança para se montar um pequeno negócio – todas essas práticas podem ser observadas em Catingueira (Hanlon, Barrientos & Hulme 2010; Hartmann 2011). Isso

contradiz o alerta de Hall (2008:815) de que há uma “crescente dependência econômica dos pobres da ajuda do governo”, mas destaca a necessidade de investimentos na geração de emprego e no crescimento econômico, se se pretende que as transferências condicionadas de renda cumpram de fato sua função de quebrar o ciclo geracional de pobreza.

ENFOQUE DE GÊNERO E CONDICIONALIDADES

As condicionalidades e o foco nas mulheres são as características centrais do PBF e essenciais para se entender como o programa funciona e afeta a vida das crianças⁸.

Muitas pesquisas foram realizadas sobre a motivação de gênero dos PTCs, tanto no Brasil (Rego 2008; Suarez & Libardoni 2007) quanto em outros países (Adato & Roopnaraine 2010; Adato et al. 2000; Bradshaw & Viquez 2008; Escobar & De la Rocha 2003; Molyneux 2006; Quijano 2009). Geralmente, a mãe é a responsável por receber o dinheiro. Os gestores das políticas públicas entendem que as mulheres são mais capazes do que os homens na tomada de decisões que beneficiarão a família ao invés de apenas alguns indivíduos isolados. Acredita-se, também, que, em caso de dificuldades, as mulheres privilegiam os mais vulneráveis, geralmente as crianças. Todas essas pressuposições são controversas, já que partem do princípio de que as mulheres são abnegadas e dedicadas à família (Molyneux 2006). Isso acaba “reforçando a ideia de família ‘tradicional’ e de valores familiares, com papéis e normas de comportamento de gênero” (Bradshaw & Viquez 2008:838). Os custos dos PTCs para as mulheres são altos (Bradshaw & Viquez 2008; Britto 2008), dada a completa ausência dos pais nos cuidados dos filhos nos desenhos dos PTCs (Molyneux 2006). No entanto, enquanto as mulheres ganham alguma autonomia (Adato 2008; Rego 2008; Skoufias & McClafferty 2001) e o controle do dinheiro é visto como “nova forma

8 Não consegui encontrar outro estudo que trate dos efeitos dos programas de transferência condicionada de renda sobre a vida das crianças a partir de suas próprias perspectivas.

de poder” (Adato & Roopnaraine 2010:303), há também a ênfase no papel ‘tradicional’ da maternidade (Quijano 2009). Por um lado, as mulheres são “empoderadas”, já que não são mais financeiramente dependentes de seus maridos, tendo seu próprio dinheiro e decidindo elas mesmas o que fazer com que ele (Adato 2008). Por outro lado, as mulheres podem cair numa armadilha e permanecerem presas na vida doméstica, tendo suas chances de passar do espaço privado para o público ainda mais restringidas pelo Programa. Oportunidades, assim denominado o PTC mexicano, incluiu, entre as condicionalidades, palestras regulares para as mães e reuniões com os beneficiários. Essas ações são consideradas importantes para evitar a privatização da vida das mulheres, embora aumentem suas limitações de tempo (Adato & Roopnaraine 2010). Reconhece-se, ainda, que a carga de trabalho doméstico das mulheres aumentou, já que as crianças não participam mais dele por estarem envolvidas com as atividades escolares. Assim, de acordo com Quijano (2009), dois processos estão em ação: uma ‘retradionalização’ dos papéis de gênero e, também, a libertação feminina. Consequentemente, o empoderamento das mulheres é “mais sutil do que dramático” (Adato 2008:230), uma vez que temos observado também em Catingueira que as mulheres ainda procuram o “consentimento dos cônjuges, antes de fazer algumas compras” (Adato 2008:230) que envolvem grandes quantias de dinheiro. Isto pode ser ilustrado pela expressão comum da vida cotidiana, se harmoniosa, de um casal: ‘Nós Somos Combinados’ (“entramos sempre em acordo antes de efetuar uma compra”) (Santos & Pires 2010).

Pensando nas crianças, é importante lembrar a ideia de “infância como fenômeno social” apregoada por Jens Qvortrup que, em sua oitava tese, afirma que “a ideologia da família constitui uma barreira contra os interesses e o bem-estar das crianças” (Nascimento 2011:209). Nesse sentido, o PBF é exemplar. Como um programa para a família, os benefícios diretos do programa acabam por resvalar nas crianças, beneficiando-as de maneira lateral. O maior ou menor acesso a esse recurso resulta de decisões maternas, que por sua vez são largamente orientadas por disposições culturais e circunstancias (Pires 2013). Essa prioridade para as famílias, centrada na figura materna, ao mesmo tempo em que coloca em cheque o próprio Estatuto

da Criança e do Adolescente (ECA) e sua propalada “prioridade absoluta das crianças”, acaba por obstaculizar o bem-estar das crianças.

O Programa funciona com base em uma série de condicionalidades focadas em educação, saúde e assistência social. Tais condicionalidades perfazem um contrato entre a família e o governo. O benefício para a família está condicionado à frequência escolar das crianças e adolescentes; ao uso regular dos serviços de saúde dedicados às crianças, mulheres grávidas e lactantes; e à presença das crianças em atividades extraescolares, removendo-as dos locais de trabalho ou em risco de trabalho. Qualquer família que não siga as regras do programa corre o risco de ser excluída dele. As condicionalidades brasileiras não são ‘leves’ como argumentam Hanlon, Barrientos & Hulme (2010:40), mas são, na verdade, como em Oportunidades, condições ‘duras’, o que significa que a família pode realmente perder o benefício. A Tabela 1 exemplifica essas condicionalidades.

Tabela 1 - Condicionalidades

Educação		Saúde		Assistência Social
Criança:	Adolescentes:	Crianças:	Grávidas e lactantes:	Crianças retiradas do trabalho ou em risco de retornar a ele:
85% de frequência escolar	75% de frequência escolar	Vacinações e monitoramento da saúde	Monitoramento da saúde	85% de frequência em atividades extraescolares

Fonte: Elaboração da autora.

As condicionalidades levantam a questão da legitimidade de punir os pobres por não acessarem seus direitos, o que, de acordo com Zimmermann (2006), é uma clara violação dos direitos humanos. Elas também parecem contradizer os objetivos do programa de assegurar a sobrevivência das famílias, uma vez que as mais carentes são as mais propensas a falhar em garantir que as condicionalidades sejam atendidas (Bradshaw & Víquez 2008:827; Fiszbein & Schady 2009:46). Ao mesmo tempo, o controle das condicionalidades não é perfeito, e muitas crianças e mães se queixaram, durante nossa pesquisa, de que tinham corrido o risco de perder seu benefício, mesmo satisfazendo todas as condições, pois o município não forneceu os dados corretos para o governo federal. Segundo o MDS, a ideia não é punir os pobres, mas que a obrigação de cumprir as condicionalidades cria um ciclo virtuoso de cidadania, rompendo o ciclo da pobreza, objetivo de longo prazo do PBF. Acredita-se que é importante incentivar as populações historicamente excluídas a desfrutar, plenamente, dos benefícios oferecidos pelo governo, especialmente a educação e os cuidados em saúde – com base na suposição de “que os pobres não escolhem investir voluntariamente no capital humano” (Britto 2008:189). No entanto, essa hipótese, como salienta Britto (2008:189), “não pode ser tomada como um dado”.

Idealmente, as condicionalidades devem implicar a corresponsabilização, com o Estado fornecendo serviços abrangentes e de qualidade e as famílias fazendo uso deles. Todavia, Hall (2008:815) e Lavinas (2006:108) mostram que, enquanto os níveis de investimento público em assistência social cresceram no Brasil, os investimentos em educação, saúde e saneamento sofreram cortes. Isso prejudica a eficácia dos objetivos do programa e revela que a responsabilização de fato só incide sobre as famílias. E mais, segundo Hanlon, Barrientos & Hulme (2010:131) “[n]a verdade, não há quase nenhuma evidência de que as condições façam uma grande diferença” e “as evidências mostram que as pessoas muitas vezes irão priorizar os gastos com saúde e educação, mesmo quando isso não é uma condição” (Bradshaw & Víquez 2008:827). Talvez, por isso, seja o dinheiro, e não as condicionalidades, que faça a diferença (Adato et al.

2000; Bradshaw & Víquez 2008:827). Além disso, em Catingueira, embora os serviços de saúde não sejam sempre fornecidos pelo governo, eles são avidamente utilizados quando disponíveis. Isso significa que, quando os serviços públicos são prestados, com um mínimo de qualidade, as pessoas os acessam e, talvez, por essa razão, “não seja o ‘mal’ comportamento do pobre que precise ser mudado, mas a sua capacidade de se comportar bem é que precise ser desenvolvida” (Bradshaw & Víquez 2008:837). Para ser justa e realmente enfatizar a corresponsabilidade, a punição deveria ser igualmente aplicada aos órgãos governamentais, como as prefeituras, pois são elas que devem fornecer as escolas e os cuidados em saúde à população. Assim, há pouco consenso sobre a necessidade de condicionalidades para alcançar os objetivos do PBF, considerando-se inclusive alguns pesquisadores que argumentam que elas sequer deveriam existir (Lavinás 2006; Suplicy 2007; Zimmerman 2006) – embora, quer me parecer, as condicionalidades sejam importantes para garantir o apoio da população brasileira, principalmente dos não beneficiados, ao programa.

INDO PARA ESCOLA PARA ALIMENTAR A FAMÍLIA

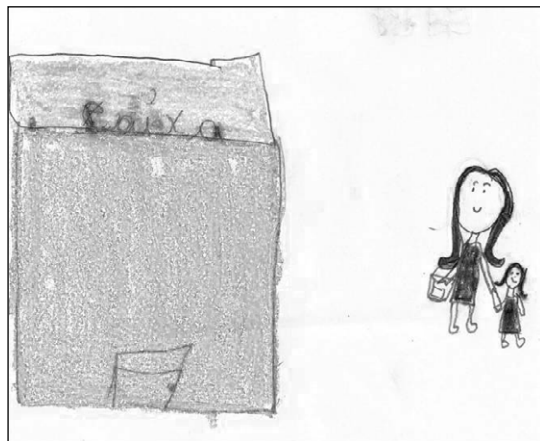
As crianças aprendem sobre o mundo na relação com os adultos e outras crianças, em contatos geracionais (Mayall 2000; Toren 1999), bem como nos relacionamentos entre pares (Corsaro 1997). A natureza intergeracional da vida das crianças não pode ser negligenciada (Pires 2007, 2010). Além disso, o conceito de criança como “parte de uma cultura independente que pode ser estudada por si só” (O’Kane 2008:130), a chamada ‘criança tribal’ (James, Jenks & Prout 1998), parece ultrapassado. Essa abordagem que “conceitua as crianças como diferentes dos adultos, com foco na ‘alteridade’ da infância” (Punch 2003:280) foi, sem dúvida, muito importante no início dos Estudos da Infância, permitindo legitimar a ideia de crianças como sujeitos de pesquisa valiosos em si mesmos, embora isso já não seja tão necessário, pois o ‘paradigma’ (dos Estudos da Infância, que tem Allison James como expoente) parece ter sido estabelecido.

Razão pela qual se entende aqui que as crianças não podem ser estudadas como párias do ambiente social e cultural em que estão situadas. Isso não significa que elas só são valorizadas como ‘vir a ser’ ao invés de ‘ser’. Ao contrário, é precisamente na forma como elas conseguem moldar as limitações estruturais da vida cotidiana que se revela sua agência. E é isso que nos empenhamos em mostrar. Ademais, para focar nas crianças como uma categoria intergeracional, é preciso considerar seus papéis como filhos e filhas de pais específicos e, neste sentido, é correto dizer que o conceito de criança articula a conceituação de filiação, quando tomado como categoria intergeracional.

Tendo esclarecido o conceito de crianças aqui trabalhado, podemos passar agora para os dados de campo. Durante a nossa pesquisa, observamos nas famílias de tipo extremamente pobre e pobre que uma pequena parte do benefício foi dada diretamente à criança. Esse valor variou entre R\$0,50 e R\$20,00, dependendo, principalmente, da idade da criança. No entanto, por que as crianças recebem parte do dinheiro destinado para a família? Em que contexto e com quais consequências?

Para responder a essas perguntas, é importante primeiro entender que as crianças têm um entendimento compreensivo e acurado do programa. Em nossa pesquisa, por exemplo, quando foi pedido para desenharem o programa, as crianças desenharam o cartão do banco usado para receber o dinheiro, o fato de se retirar o dinheiro e, também, o próprio dinheiro em si (moedas e notas). Uma bolsa de mulher também foi desenhada, já que na língua portuguesa, *bolsa* significa tanto ‘auxílio’, quanto o acessório ‘bolsa’.

Figura 1 – Desenho de Estefânia, 10 anos. Mãe e Filha indo sacar o dinheiro do benefício na “Caixa”, o cartão do Bolsa vai dentro da bolsa



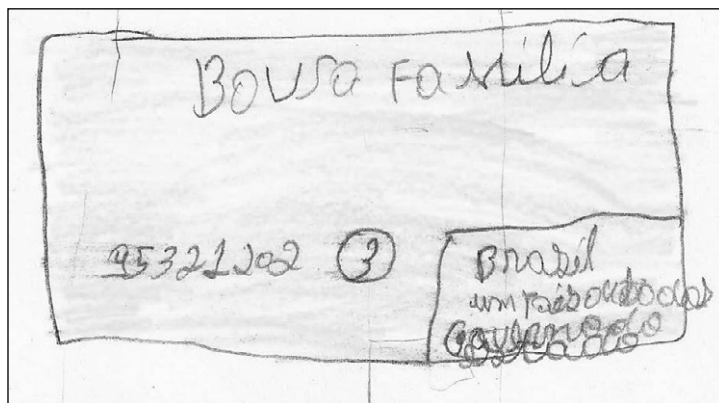
Fonte: Arquivo do Grupo de Pesquisa Criança: cultura e sociedade (Crias/UFPB)

Figura 2 – Desenho de Hellen, 7 anos. A nota e as moedas falam do acesso ao dinheiro, até então inexistente



Fonte: Arquivo do Grupo de Pesquisa Criança: cultura e sociedade (Crias/UFPB)

Figura 3 -Desenho de Pedro, 9 anos, o cartão desenhado em todos os seus detalhes, revelando seu uso cotidiano



Fonte: Arquivo do Grupo de Pesquisa Criança: cultura e sociedade (Crias/UFPB)

Durante a DGF, quando questionada sobre o que é o PBF, Maiara, de 7 anos, disse: 'É quando você está cheio de dinheiro'. As interpretações dessas crianças mostram que o programa é entendido por elas como um meio para as famílias terem acesso ao dinheiro. Além disso, nos foi dito que as crianças mesmas sacam o dinheiro, assim como muitas vezes suas mães as requisitavam para responderem as perguntas da entrevista, entendendo que as crianças teriam um conhecimento mais preciso do programa para nos fornecer.

Em segundo lugar, às vezes, a mãe dava dinheiro para os filhos sem que eles pedissem; outras vezes, as crianças pediam o dinheiro. Em Catingueira, as mães que dão dinheiro aos filhos representam a boa mãe, alguém que atende às necessidades de seu filho, especialmente em termos de nutrição. Além disso, a mãe é considerada boa pelas próprias crianças quando ela é uma doadora generosa (Pires 2013). Assim, as mães dão dinheiro livremente, cumprindo o papel cultural esperado. No entanto, quando as crianças pedem dinheiro, que de alguma forma elas percebem como seu, o gesto pode ser considerado como um exemplo daquilo que a literatura dos Estudos da Infância considera 'agência' da

criança (James & James 2004, 2008; James & Prout 1997; James, Jenks & Prout 1998; Prout 2005). ‘Agência’ sendo resumidamente conceituada como “a capacidade dos indivíduos para agir de forma independente” (James & James 2008:9) em um contexto que vê a criança como um cidadão completo, agente histórico e cultural capaz de construir o seu próprio ambiente social e cosmológico, e ‘também, tão importante, atuar de alguma forma nas mudanças que ocorrem amplamente na sociedade’ (James & James 2008:9). Assim, por um lado, temos crianças que recebem dinheiro das mães como uma característica cultural e, por outro, vemos crianças que exercitam a sua agência ao solicitar o seu dinheiro, revelando uma mudança no *status* da criança dentro da família.

A fim de compreender por que pedir dinheiro pode ser pensado como um ato de agência das crianças, é vital entender que a base estrutural em que as crianças catingueirenses vivem raramente é receptiva às suas exigências ou ao desejo de serem vistas como atores sociais. Como já mencionei, o tecido social onde as relações familiares acontecem é altamente hierarquizado e as crianças ocupam o nível mais baixo quando se trata da situação familiar e prestígio, enquanto os homens ocupam a mais alta posição na hierarquia, e as mulheres as posições intermediárias. Isso significa que os desejos e as ideias das crianças, em comparação com os dos adultos, ficam em segundo plano e não são levados em consideração. Neste contexto, as crianças pedirem pelo dinheiro pode ser apreciado como agência, conceitualizada como um ato de vontade contra todas as barreiras estruturais, que, neste caso, são tanto a hierarquia familiar quanto o desenho do programa, que prioriza a mulher como máxima representante da família.

Terceiro, e mais importante, o benefício mensal é percebido como resultado da frequência escolar. Embora existam três áreas de condicionalidades, o que realmente importa é a frequência escolar, uma vez que todo mundo na cidade já ouviu falar de alguém que teve o benefício suspenso por não frequentar a escola, mas ninguém ouviu falar o mesmo sucedesse em relação aos serviços de saúde. Em 2008, de

acordo com Soares, Ribas e Osório (2010:175), as “condicionalidades da educação foram monitoradas para 85% dos beneficiários e as da saúde foram monitoradas para 59% deles”. Além disso, o governo federal faz uma verificação bimensal do cumprimento da condicionalidade da educação, enquanto o faz apenas duas vezes por ano no caso da condicionalidade da saúde. É importante notar que este programa foi precedido por um programa de transferência de renda condicionada à frequência escolar, claramente focado nas crianças, que foi o Programa Bolsa Escola. Como o PBF substituiu o Programa Bolsa Escola, a prioridade das crianças permaneceu a mesma. Portanto, faltar à escola é entendido pela população como uma séria ameaça à continuidade do benefício. Por outro lado, a compulsão para utilizar os serviços de saúde não é vista como uma ameaça, como acontece com a frequência escolar, às vezes; pelo contrário, é percebida como um direito, uma vez que é aparentemente não condicionada.

As crianças são totalmente conscientes das suas responsabilidades *vis-à-vis* a família e entendem que é a sua presença rigorosa na escola que garante o dinheiro para sustentá-las. A relação entre o programa e a escola é tão óbvia que uma garota de 10 anos, Fabiola, desenhou uma escola, quando lhe pediram para desenhar o programa, e escreveu: “A Escola do Bolsa Família”. Demerson, um garoto de 10 anos, disse: “O governo envia o dinheiro para o banco; o banco envia o dinheiro para a professora”, quando perguntado sobre de onde vem o dinheiro. Isso destaca também, que, de alguma forma, a professora tem o controle sobre o dinheiro, porque é ela quem relata o comparecimento das crianças.

Figura 4 - Desenho de Paloma, 11 anos. A escola é importante



Fonte: Arquivo do Grupo de Pesquisa Criança: cultura e sociedade (Crias/UFPB)

Abaixo, temos duas citações extraídas das DGFs (ambas de crianças de 11 anos), para a pergunta: “A quem pertence o benefício?”

Nildo: Eu digo que é a criança que o recebe.

Pesquisadora: Por quê?

Nildo: Porque ela estuda.

Paloma: Porque é ela quem estuda, então, ela tem que receber.

Nildo: É porque ela tem receber, já que ela está estudando.

Lucas: É importante o Bolsa Família.

Pesquisadora: Porque tu acha que é importante?

Lucas: Porque eles devem dá, por que nós estudamos.

Silvana: Nós estudamos e temos o direito de receber.

A criança está agora, portanto, em posição de negociar seus desejos (comida especial, vestuário e calçado, brinquedos, cosméticos, tempo livre) com a mãe, sob a ameaça de não frequentar a escola. Quando a criança não quer ir para a escola, ocorre uma negociação entre ela e a mãe.

Como já mencionado anteriormente, apesar de não serem formalmente as beneficiárias do direito, as crianças exigem parte do dinheiro recebido por suas mães. Apesar do desenho do programa, as crianças se consideram os destinatários legítimos do benefício e sua família, especialmente as mães, veem seus apelos como razoáveis e justos. Essa é uma consequência de as crianças assumirem a responsabilidade pela frequência escolar, a principal condicionalidade do programa. Por isso, defendemos aqui que, nestas circunstâncias, pedir o dinheiro, quando não são consideradas como beneficiárias do programa, é um ato de vontade das crianças, e sua frequência escolar rigorosa, uma aceitação da sua responsabilidade *vis-à-vis* o bem-estar de toda a família. É importante ter ciência de que as crianças não pediam dinheiro antes, porque, na maioria dessas famílias, não havia dinheiro disponível. E é relevante destacar, como apontado por Rego (2008), que, para a maioria das famílias beneficiárias, esta é a primeira geração que teve acesso a uma renda regular.

O que temos visto, portanto, é uma nova dinâmica familiar que incide sobre a criança como o principal responsável pelo apoio financeiro do programa, uma vez que o acesso contínuo fica condicionado fundamentalmente à frequência escolar. Razão pela qual a criança recebe dinheiro diretamente. A mãe dá porque está é tradicionalmente uma característica materna, mas, também, porque há uma nova dinâmica familiar que reforça esse comportamento, baseada na ideia de que a mãe deve dar porque esse dinheiro pertence à criança, uma vez que é ela quem está ganhando (ao estudar). Assim, as crianças estão assumindo a responsabilidade de alimentar a família, geralmente um dever masculino, por meio da frequência escolar. Como na maioria das famílias esse dinheiro é vital para sua sobrevivência, o fato de que é a criança quem o está ganhando provoca profundas mudanças nas relações familiares.

CONCLUSÕES

Neste capítulo, em primeiro lugar, apresentei brevemente os PTC e o PBF e, em seguida, analisei a problemática em torno de suas características de gênero e suas condicionalidades. Finalmente, trouxe algumas questões presentes em nossa pesquisa de campo, enfatizando o papel inesperado que a criança assume no seio da família como um efeito da política.

O foco privilegiado são as dinâmicas familiares conflitantes: tradicionalmente, a criança tem um *status* mais baixo dentro da família em Catingueira. No entanto, neste contexto, há uma necessidade – introduzida por essa política pública – de que as crianças ‘ajam’ a fim de garantir o bem-estar da família. Assim, pode-se argumentar que as crianças estão ‘empoderadas’ dentro da família, pelo Estado, em um processo no qual são chamadas a desempenhar um papel crucial na vida familiar. No entanto, ‘prover’ para si e para toda a família parece ser um fardo para as crianças, que questionam a natureza desse empoderamento. Por isso, afirmar que as crianças estão ‘empoderadas’ pode ser impreciso, pois a complexidade da situação mostra que elas também estão aprisionadas em uma estrutura amarrada, que não permite muita flexibilidade.

As crianças recebem alguma compensação financeira e em espécie (alimentos, por exemplo) da mãe, por seu compromisso de ir à escola. No entanto, mesmo no caso de completa desilusão com a escola e com o aprendizado, a criança deve continuar a frequentá-la a fim de garantir a sobrevivência da família. Se o processo de aprendizagem está ocorrendo, não parece ser uma questão que preocupa os políticos e tampouco as famílias. Na verdade, algumas avaliações mostram que, embora a frequência escolar tenha aumentado visivelmente com os PTC, o aprendizado escolar e o desenvolvimento cognitivo não seguem o mesmo padrão (Behrman & Parker 2010; Fiszbein & Schady 2009). Infelizmente, embora as crianças estejam indo à escola, o estado precário das escolas públicas da região, e do Brasil em geral, não possibilita um bom nível de educação (Invernizzi 2007:141-142; Schlemmer 2007), o que significa que “apenas empurrando as crianças mais pobres para [...] escola não produz adultos mais instruídos

com empregos” (Hanlon; Barrientos & Hulme 2010:134.). No entanto, mesmo precária como é, devemos ter em mente que, para a maioria da população, esta é a primeira geração a ter acesso ao ensino básico regular. Embora a escola não seja uma garantia para uma integração social bem-sucedida no mercado de trabalho, isso não significa que “a escola é inútil” (Schlemmer 2007). De outra parte, como a “transferência de renda não trabalha sozinha” (Hanlon; Barrientos & Hulme 2010:12), é necessário que haja melhorias na educação básica para que o programa seja eficaz na luta contra o ciclo geracional de pobreza (Behrman & Parker 2010:206; Bradshaw & Viquez 2008:826; Soares, Ribas & Osório 2010:186). Alertando que pobreza é um conceito multifacetado, e que a empregabilidade inexistente ou precária é apenas um dos fatores se considerar.

Nossa pesquisa convida novas pesquisas. As intervenções do Estado não são sempre vivenciadas pela população nas formas esperadas pelos gestores das políticas públicas. Como vimos, apesar dos esforços para governar as crianças e suas famílias novas formas de interação familiar emergiram. Os efeitos deste programa massivo, especialmente no que diz respeito às vidas das crianças, ainda continuam abertos para uma investigação mais aprofundada, com o uso de metodologias qualitativas.

REFERÊNCIAS

ADATO, Michelle. 2008. Combining survey and ethnography methods to improve evaluation of conditional cash transfer programs. *International Journal of Multiple Research Approaches*, 2(2):222-236.

ADATO, Michelle & ROOPNARAIN, Terry. 2010. Women’s status, gender relations, and conditional cash transfers. In ADATO, Michelle & HODDINOTT, John (eds.). *Conditional Cash Transfers in Latin America*, pp. 284–313. Baltimore: The John Hopkins University Press/International Food Policy Research Institute.

ADATO, Michelle et al. 2000. *The Impact of Progresa on Women’s Status and Intrahousehold Relations*. Final Report. Washington, DC: International Food Policy Research Institute.

BEHRMAN, Jere R & PARKER, Susan W. 2010. Impacts of conditional cash transfer programs in education. In ADATO, Michelle & HODDINOTT, John (eds.). *Conditional Cash Transfers in Latin America*, pp. 191-211. Baltimore: The John Hopkins University Press/International Food Policy Research Institute.

BRADSHAW, Sarah & VÍQUEZ, Ana Quirós. 2008. Women beneficiaries or women bearing the cost? A gendered analysis of the Red de Protección Social in Nicaragua. *Development and Change*, 39(5):823-844.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. 2007. *Sumário Executivo*. Avaliação de Impacto do Programa Bolsa Família. Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional – Cedeplar/UFG. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Brasília: SAGI.

BRITTO, Tatiana Feitosa de. 2008. The emergence and popularity of conditional cash transfers in Latin America. In BARRIENTOS, Armando & HULME, David (eds.). *Social Protection for the Poor and the Poorest: Concepts, Policies and Politics*, pp. 181-193. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

CORSARO, William A. 1997. *The Sociology of Childhood*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

DUGGER, Celia. 2004. To help poor be pupils, not wage earners, Brazil pay parents. *The New York Times*. (<http://www.nytimes.com/2004/01/03/world/to-help-poor-be-pupils-not-wage-earners-brazil-pays-parents.html>; acesso em 02/08/14).

DUMONT, Louis. 1997. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

ESCOBAR, Agustín & DE LA ROCHA, Mercedes González. 2003. *Evaluación Cualitativa del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades: Seguimiento de Impacto 2001-2002*. Documento Final de Diagnostico Cualitativo de Hogares Semiurbanos. Serie documentos de investigación 3. Mexico City: Secretaria de Desarrollo Social.

FISZBEIN, Ariel & SCHADY, Norbert. 2009. *Conditional Cash Transfers Reducing Present and Future Poverty*. World Bank Policy Research Report. Washington, DC: World Bank.

FISZBEIN, Ariel; RINGOLD, Dena & SRINIVASAN, Santosh. 2011. Cash transfers, children and the crisis: Protecting current and future investments. *Development Policy Review*, 29(5):585-601.

FONSECA, Claudia. 2002. *Caminhos da Adoção*. 2. ed. São Paulo: Cortez.

FREYRE, Gilberto. 2006. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global.

GLEWWE, Paul & KASSOUF, Ana Lucia. 2012. The impact of Bolsa Escola/ Família conditional cash transfer program on enrollment, dropout rates and grade promotion in Brazil. *Journal of Development Economics*, 97(2):505-517.

GOLDAM, Marcio. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2):445-476.

HALL, Anthony. 2008. Brazil's Bolsa Família: A double-edged sword? *Development and Change*, 39(5):799-822.

HANLON, Joseph; BARRIENTOS, Armando & HULME, David. 2010. *Just give money to the poor: the development revolution from the Global South*. Boulder, CO: Kumarian Press.

HARTMANN, Dominik. 2011. Meaningful help for self-help. *D+C Development and Cooperation International Journal*, 38(4):162-163.

HARTUNG, Gabriel. 2009. *Ensaio em Demografia e Criminalidade*. Doutorado (Tese). Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

INVERNIZZI, Antonella. 2007. Children's work as 'participation': Thoughts on ethnographic data in Lima and Algarve. In HUNGERLAND, Beatrice et al. (eds.). *Working to be Someone: Child Focused Research and Practice with Working Children*, pp. 135-144. London and Philadelphia: Jessica Kingsley.

JAMES, Allison & JAMES, Adrian L. 2004. *Constructing Childhood: Theory, Policy and Social Practice*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

_____. 2008. *Key Concepts in Childhood Studies*. London: Sage.

JAMES, Allison & PROUT, Allan. 1997. *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London: Falmer Press.

JAMES, Allison; JENKS, Chris & PROUT Allan. 1998. *Theorizing Childhood*. London: Polity Press.

LAVINAS, Lena. 2006. From means-test schemes to basic income in Brazil: Exceptionality and paradox. *International Social Security Review*, 59(3):103-125.

MAYALL, Berry. 2000. Conversations with children: Working with generational issues. In JAMES, Allison & CHRISTENSEN, Pia (eds.). *Research with Children: Perspectives and Practices*, pp. 120-134. London and New York: Falmer Press.

MEDEIROS, Marcelo; BRITTO, Tatiane & SOARES, Fabio. 2007. Transferência de renda no Brasil. *Novos Estudos* – Cebrap, 79:5-21.

MILLER, Daniel. 2002. *Teoria das Compras: O Que Orienta as Escolhas dos Consumidores*. Rio de Janeiro: Nobel.

MOLYNEUX, Maxyne. 2006. Mothers at the service of the new poverty agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's conditional transfer programme. *Social Policy and Administration*, 40(4):425-449.

MORTON, Gregory Duff. 2013. Acesso à permanência: diferenças econômicas e práticas de gênero em domicílios que recebem Bolsa Família no sertão baiano. *Política & Trabalho*, Revista de Ciências Sociais, 38:43-67.

NASCIMENTO, Maria Letícia. 2011. Apresentação. Nove Teses sobre a 'infância como fenômeno social'. Jens Qvortrup. *Pro-Posições*, 22(1) (64):199-211.

O'KANE, Claire. 2008. The development of participatory techniques facilitating children's view about decisions which affect them. In CHRISTENSEN, Pia M. & JAMES, Allison (eds.). *Research with Children: Perspectives and Practices*, pp. 125-149. 2nd ed. London: Falmer Press.

PIRES, Flávia F. 2007. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. *Revista de Antropologia*, 50(1): 25-270.

_____. 2010. O que as crianças podem fazer pela antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 16(34):137-157.

_____. 2012. Crescendo em catingueira: criança, família e organização social no semiárido nordestino. *Mana*, 18(3):539-561.

_____. 2013. Comida de Criança e o Programa Bolsa Família: moralidade materna e consumo alimentar no semiárido. *Política & Trabalho*, (38):123-135.

PIRES, Flávia F. & JARDIM, George Ardilles da Silva. 2014. Geração Bolsa Família: educação, trabalho infantil e consumo na casa sertaneja (Catingueira/PB). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29(85):99-112.

PROUT, Allan. 2005. *The Future of Childhood*. New York: Routledge Falmer.

PUNCH, Samantha. 2003. Childhoods in the majority world: Miniature adults or tribal children? *Sociology*, 37(2):277-295.

QUIJANO, María A. Farah. 2009. Social policy for poor rural people in Colombia: Reinforcing traditional gender roles and identities? *Social Policy and Administration*, 43(4):397-408.

REGO, Walquíria Leão. 2008. Aspectos teóricos das políticas de cidadania: uma aproximação ao Bolsa Família. *Lua Nova*, 73:147-185.

REGO, Walquíria Leão & PINZANI, Alessandro. 2013. *Vozes do Bolsa Família*: autonomia, dinheiro e cidadania. São Paulo: Unesp.

SANTOS, Patrícia Oliveira Santana dos & PIRES, Flávia F. 2010. Nós somos combinados: negociando o destino do benefício do Programa Bolsa Família no município de Catingueira - PB. Trabalho apresentado no XVIII Encontro de Iniciação Científica, João Pessoa, Paraíba.

SANTOS, Patricia Oliveira Santana dos. 2014. *A invenção da infância*: o programa bolsa família e as crianças da comunidade de Feira Nova (Orobó - PE) no agreste pernambucano. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

SCHLEMMER, Bernard. 2007. Working children in Fez, Morocco: Relationship between knowledge and strategies for social and professional integration. In HUNGERLAND, Beatrice et al. (eds.). *Working to be someone*: child focused research and practice with working children, pp. 109-115. London and Philadelphia: Jessica Kingsley.

SKOUFIAS, Emmanuel & McCLAFFERTY, Bonnie. 2001. *Is PROGRESA working?* FCND Briefs 118, International Food Policy Research Institute (IFPRI).

SOARES, Fábio Vêras; RIBAS, Rafael Perez & OSÓRIO, Rafael Guerreiro. 2010. Evaluating the impact of Brazil's Bolsa Família. *Latin American Research Review*, 45(2):173-190.

SOARES, Sergei Suarez Dillon. 2006. *Distribuição de renda no Brasil de 1976 a 2004, com ênfase no período entre 2001 a 2004*. Texto para discussão No. 1166. Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), Brasília.

SUAREZ, Mireya & LIBARDONI, Marlene. 2007. O impacto do Programa Bolsa Família: mudanças e continuidades na condição social das mulheres."In VAITSMAN, Jeni & PAES-SOUSA, Rômulo (eds.). *Avaliação de Políticas e Programas do MDS – Resultados: Bolsa Família e Assistência Social*, vol. II, pp. 119-162. Brasília: MDS.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. 2007. O direito de participar da riqueza da nação: do Programa Bolsa Família à Renda Básica de Cidadania. *Ciência & Saúde Coletiva*, 12(6):1623-1628.

TOREN, Christina. 1999. *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.

ZIMMERMANN, Clóvis Roberto. 2006. Social programs from a human rights perspective: The case of the Lula administration's Family Grant in Brazil. *Sur, International Journal on Human Rights*, 3(4):145-161.

Entrevista

Os dilemas do ofício do antropólogo: entrevista com Henyo T. Barretto Filho

Entrevista realizada pelas professoras doutoras Kelly Oliveira e Lara Amorim, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com o antropólogo Dr. Henyo Trindade Barretto Filho do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), abordando alguns aspectos da trajetória que tem empreendido no fortalecimento e expansão do diálogo sobre a atuação dos antropólogos, tanto na Academia quanto no Estado e nas organizações não governamentais.

Kelly Oliveira | Lara Amorim: Gostaríamos que falasse um pouco sobre sua experiência profissional como antropólogo.

Henyo Trindade Barreto: Comecei como quase todo mundo da minha geração: na Academia, na universidade. Eram poucos (ou não tinham muita visibilidade) os antropólogos e as antropólogas nos anos 1980 que tinham uma atuação extra-acadêmica, principalmente no Rio de Janeiro, onde eu me formei (fiz a graduação e o mestrado). Havia algumas organizações da sociedade civil importantes na época, na qual trabalhavam antropólogos, que tinham esses profissionais como assessores, mas eram poucas – Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase), Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase), Associação Brasileira de Reforma Agrária (Abra). Comecei a viver de bolsa aos 21 anos, no meu último ano de graduação no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), em 1986, num tempo em que se podia acumular bolsas: logrei ser selecionado para ser monitor de ensino da professora Beatriz Heredia, com uma bolsa da própria UFRJ (acho que era Câmara de Ensino de Graduação –CEG, ou coisa que o valha), e pouco tempo depois, como assistente de pesquisa

no Museu Nacional sob a orientação dos professores João Pacheco de Oliveira e Antônio Carlos de Souza Lima, fui beneficiário de uma bolsa de iniciação científica que, com a conclusão do Bacharelado, virou uma bolsa de aperfeiçoamento em 1987 (modalidade esta que não existe mais) e, posteriormente, quando ingressei no mestrado, em 1988, transformou-se numa bolsa dessa modalidade. Tive três anos de bolsa de mestrado – o que é uma excrescência se pensada a partir dos critérios atuais.

Por esse e outros motivos, que tomariam muito tempo relatar, ficava claro naquela época, para mim, que meu destino profissional era mesmo a pesquisa e a docência em Antropologia, e que devia estar atento a oportunidades de concursos. Meu desejo, então, era me posicionar no Nordeste: tinha feito pesquisa entre os índios Tapebas no Ceará e minha família toda é de Pernambuco – embora eu mesmo tenha nascido no Pará. Lembro-me que, ao retornar do meu período de campo mais extenso entre os Tapebas – 10 meses, entre outubro de 1989 e julho de 1990 (outra patologia à luz dos parâmetros atuais do mestrado) – passei na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e na Fundação Joaquim Nabuco para deixar cópias do meu franciscano currículo. Tinha menos de 25 anos, era imaturo, ingênuo e não tinha muita ideia de como se davam os processos seletivos para essas instituições.

Por uma reviravolta, que também tomaria muito tempo para expor, acabei fazendo concurso para a Fundação Universidade do Amazonas (FUA) – hoje Universidade Federal do Amazonas (Ufam) – naquele mesmo ano de 1990, em outubro. Para vocês verem como estávamos em outro tempo, em outro mundo, foi um concurso para Professor Auxiliar, para o qual bastava ser bacharel – de novo, algo impensável nos dias de hoje. A vaga era para Ciências Sociais, mesmo nome do Departamento, que era, até pouco tempo antes de eu entrar, um departamento de serviço, que recém tinha instituído o curso de graduação homônimo. Haveria muito que dizer sobre a Ufam, sobre quem a administrava na época (o médico infectologista Marcus Barros, com trajetória de militância no movimento docente) e sobre a transição pela qual então ela estava passando. Foram quase quatro anos de um intenso aprendizado, em uma instituição que ainda buscava

se estruturar melhor e na qual se matava um leão por turno. Não só iniciei minha trajetória profissional ali, como fiz muitas e duradouras amizades, cumplicidades políticas e afetivas. Avalio, retrospectivamente, que ter começado por lá e naquela conjuntura foi muito importante para a visão que construí, com o tempo, sobre a Antropologia e sobre a universidade.

Em março de 1994, prestei concurso para o Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/UnB), numa circunstância fortuita e cheia de filigranas. Posso resumir dizendo que não tinha planos ou esperanças de ser aprovado e selecionado, pois não só a concorrência era fortíssima, como eu tinha outras intenções. Estava espartanamente feliz em Manaus, com Adriana grávida da Ana e a previsão – formalmente planejada no âmbito do Departamento de Ciências Sociais da Ufam – de me afastar em 1995 para cursar o doutorado, que eu pensava em desenvolver na própria UnB. Bom, contrariando minhas próprias expectativas, e talvez por não estar nem um pouco tenso em relação ao resultado do concurso, fui selecionado para a única vaga, e aí a vida deu outra guinada. O doutorado – que cursei na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) entre 1996 e 2000 – teve que aguardar mais um pouco, e comecei em agosto de 1994 uma trajetória de quase doze anos na UnB, quatro dos quais licenciado para cursar o doutorado, que concluí em outubro de 2001 nas mesmas condições do mestrado: redigindo o trabalho enquanto lecionava e tocava as atividades docentes rotineiras.

Durante esse período, também me aproximei da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Fiz parte da Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) em dois momentos: na gestão do saudoso Prof. Silvio Coelho, quando meu orientador no mestrado, João Pacheco de Oliveira, foi coordenador da CAI; e na gestão da saudosa Prof^a Yonne Leite, quando minha orientadora de doutorado, Lux Vidal, foi coordenadora da mesma Comissão. Nesses períodos, representei a ABA em alguns contextos, comitês e conselhos (quase sempre como suplente), o que me deu a oportunidade de interagir mais fortemente com a esfera pública e a política. Em virtude dos meus poucos talentos de gestão e execução, integrei a gestão do meu então colega

de Departamento, Gustavo Lins Ribeiro, entre 2002 e 2004, na qual exerci a função de secretário. Essa posição foi chave ao me permitir desenvolver competências e habilidades para a gestão de associações e projetos, e me oferecer uma visão ampla e crítica do nosso campo no Brasil. Foi uma dor de cabeça infernal e com altíssimo custo de transação, mas de denso aprendizado.

Por um conjunto de fatores que poderia sintetizar como uma profunda insatisfação comigo mesmo naquela conjuntura institucional, com o meu próprio desempenho docente e com o que eu entendia ser a Antropologia brasileira naquela quadratura (o que incorpora inúmeros outros elementos), me desvinculei da universidade em 2006. Primeiro, em 2005, quando eu exercia a vice-direção do Instituto de Ciências Sociais da UnB, que tinha a Prof^a Lourdes Bandeira como titular, solicitei uma licença sem vencimentos. Um ano mais tarde, em 2006, tendo sido negado meu pedido de prorrogação de licença, me exonerei. Prossegui, contudo, com as cinco orientações que eu mantinha então – três de mestrado e duas de doutorado, encerradas entre 2007 e 2008. Já desde meados de 2003 eu vinha me candidatando para posições fora da universidade. A conclusão do doutorado em 2001 me colocou em contato mais próximo com um conjunto de dinâmicas e processos relativos às responsabilidades que passei a assumir na pós-graduação, que me fizeram pensar, naquele momento, se era aquilo mesmo que eu queria para mim. No final de 2003, um evento menor, mas que vivi de modo superdimensionado na época, foi a gota d'água que faltava para o meu balde transbordar. Foi quando no início de 2005 apareceu mais um edital de recrutamento de pessoal para uma ONG, o Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), para o qual me candidatei e fui selecionado – organização à qual estou vinculado até hoje, passados mais de dez anos (o que não deixa de ser um recorde, considerando a montanha russa que é o trabalho no terceiro setor em organizações que vivem de editais e de projetos).

Esse universo das ONGs estava longe de ser estranho para mim. Por um lado, porque quando comecei a estagiar no Museu Nacional, em 1986, o projeto de pesquisa ao qual me vinculei – o Projeto de Estudo sobre Terras

Indígenas no Brasil (Peti) –, era conduzido em parceria com uma ONG originária do campo religioso – o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Cedi), por meio do seu Programa de Povos Indígenas. Além disso, tive alguns colegas de pós no Museu oriundos de instituições como Fase e Ibase (caso da Prof^a Carla Costa Teixeira, que foi minha colega de turma no mestrado e de departamento na UnB), e outros que vinham de assessoria a movimentos sociais. Por outro lado, já em Manaus, lecionando na Ufam, entrei em contato com a Fundação Vitória Amazônica (FVA), de cujo Conselho Curador fiz parte e onde Adriana trabalhou a partir de 1992. Sem contar que desde 1995, ou seja, há quase vinte anos, Adriana trabalha no escritório de Brasília do Instituto Socioambiental (ISA), umas das mais importantes ONGs na arena socioambiental. Quer dizer, eu já conhecia e interagia intimamente com esse campo há mais de duas décadas, de modo que quando me ocorreu pensar em dar um tempo da universidade, passei a prospectar oportunidades nessa área, na cooperação internacional e em assessorias a movimentos sociais.

Fiz dez anos de IEB neste ano de 2015. Comecei coordenando um programa de bolsas e cursos para apoiar a conservação da biodiversidade na Amazônia, exercendo um tipo de atividade muito similar às que tive oportunidade de desempenhar no âmbito da gestão acadêmica e universitária. Em seguida, surgiram oportunidades de trabalhar em projetos mais diretamente relacionados a povos indígenas, apoiando o fortalecimento de associações indígenas, promovendo aprendizados sobre questões específicas (gestão de projetos, por exemplo) e assessorando processos e iniciativas de gestão ambiental e territorial de povos indígenas. Tudo isso nos marcos de projetos que tinham o IEB ora como parceiro, ora como associado, ora como líder de consórcios de organizações – uma modalidade de atuação característica do mundo dos projetos. Assim, além de conhecimentos específicos sobre os povos e contextos nos quais atuamos (muitas vezes assimilados de modo acelerado e incompleto, quando não reféns do “senso prático”), tive que aprimorar ainda mais as competências e habilidades relacionadas à gestão de projetos e das relações institucionais e humanas que eles implicam.

KO | LA: Dada sua experiência, dentro e fora da Academia, você consegue perceber uma distinção entre os antropólogos que atuam no Estado, em organizações civis e nas universidades? Caso exista, quais as tensões e vantagens da atuação em cada área? Você percebe outras categorias de atuação além dessas três citadas?

HTB: Eu não vou dourar a pílula dizendo que não há diferenças, porque há – malgrado o fundo comum que todos nós antropólogos partilhamos. Além disso, é bom dizer logo, para não esquecer, há outro elemento em comum entre as inserções na Academia e nas organizações da sociedade civil: a intensa competitividade que caracteriza ambos os campos. No primeiro, ela é orientada para o alcance de indicadores de produtividade e excelência acadêmica, no segundo, é norteadada pela captação de recursos nos editais e chamadas públicas – aspecto que não necessariamente se traduz em concorrência aberta e político-programática-ideológica entre as ONGs, porque muitas vezes os editais e chamadas induzem a formação de consórcios colaborativos, o que tem implicações na/para a atual conjuntura de relacionamento entre essas organizações no Brasil (principalmente na arena socioambiental, na qual eu atuo, mas também na de direitos humanos).

Mas voltemos à pergunta. O que vou colocar aqui é antes uma hipótese interpretativa fruto da minha experiência, ou seja, está mais para algo a ser investigado do que para uma tese estabelecida com base em pesquisas empíricas. Se pensarmos a partir da noção bourdieusiana de campo, vamos notar que os objetos que estão em disputa e os prestígios pelos quais se luta nesses diferentes subcampos da Antropologia são distintos. É claro, portanto, que as orientações normativas serão distintas. Tenho a impressão – e é apenas uma impressão – de que há maiores afinidades entre os antropólogos que atuam em órgãos públicos e aqueles que atuam em organizações da sociedade civil (que não são muitos, é bom que se diga), em virtude de uma atenção um pouco mais aguçada para as implicações do seu trabalho e de seus produtos na vida dos grupos e comunidades com os quais lida e interage, mesmo porque modelar os efeitos e implicações

do seu trabalho é parte do seu ofício nesses âmbitos. Esclareço, para que não restem dúvidas, que estou muito longe de considerar os colegas acadêmicos como alienados – como leitores mais apressados, indispostos e maldosos gostariam de concluir açodadamente. Trata-se, tão somente, de reconhecer a diversidade dos agenciamentos entre os/as colegas mais diretamente envolvidos/as na esfera pública e aqueles que operam no âmbito da (re)produção do conhecimento, que implica dinâmicas, valores e orientações muito próprias – todos igualmente legítimos. Além disso, muitos colegas acadêmicos têm uma larga experiência de participação e incidência política em conselhos de políticas públicas e também em órgãos públicos executivos em distintas áreas de atuação, o que possibilita a manutenção de pontes – ainda que tênues – entre essas esferas.

Aqueles de nós que permanecemos na universidade – onde estamos desde a graduação (quatro anos pelo menos) – e nos profissionalizamos nesse ambiente, nos beneficiamos de um longo período de socialização e, portanto, de aderência a um conjunto de sentidos de propósito, acordos tácitos e normas de conduta que configuram esse mundo peculiar e que são reproduzidos pela nossa adesão implícita a ele. Ao nos apartarmos da universidade, deixamos esse solo seguro de fundamentos e referências. Assim, aqueles que se aventuraram mais francamente na esfera pública, seja no Estado, seja nas organizações da sociedade civil, seja até na iniciativa privada e no mercado de consultoria, enfrentam um novo processo de socialização em novos ambientes e num quadro de interações e relacionamentos distintos daqueles que vigoram no ambiente acadêmico – e para os quais a universidade não necessariamente nos prepara (ou não nos preparava – e sobre isso acho que posso falar por mim e pela minha geração). Temos que ampliar nosso repertório de conhecimentos, procedimentos e até mesmo de valores na marra, ou seja, na prática cotidiana do nosso ofício nessas instituições.

Tudo isso tem como consequência, é claro, a construção de sentidos de propósito distintos e noções diferenciadas sobre a identidade profissional. Quem está na Academia como docente e pesquisador (e isso transcende a Antropologia) geralmente situa-se em uma posição dentro de uma

hierarquia de poder relativamente confortável. Ainda que seja júnior e relativamente improdutivo, está se relacionando com (ou, se se preferir *entre*) *pares*; ou seja, sujeitos que, malgrado hierarquizados, partilham do mesmo universo de referência e sabem exatamente o que fazer para se destacar, ser reconhecido, recompensado e ter prestígio. Nada parecido com o que acontece no caso da profissionalização como antropólogo na esfera pública, onde você se vê obrigado a lidar com pessoas diferentes, com formações disciplinares distintas, visões de mundo às vezes antagônicas; e dentro de uma hierarquia de poder na qual, principalmente nas instituições governamentais, se é o lado mais fraco da corda. Pense-se, por exemplo, na relação entre antropólogos e agrônomos (com a sua megacorporação chamada Conselho Regional de Engenharia e Agronomia – Crea por trás) no *Instituto* Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), ou na relação entre analistas periciais e procuradores no Ministério Público, e por aí vai. Estamos falando de carreiras distintas: analistas periciais em antropologia, indigenistas especializados, analista em reforma e desenvolvimento agrário, gestor público, entre outras –, nas quais os parâmetros de reconhecimento e progressão têm pouco a ver com o que acontece na carreira docente.

A coisa é um pouco diferente nas organizações da sociedade civil, dada a grande flexibilidade organizacional e institucional que as caracteriza, e a tendência a favorecer relações menos verticais e mais dialógicas entre profissionais com diferentes *backgrounds*. Eu mesmo trabalho cotidianamente com antropólogas, sociólogas, psicólogas, engenheiras florestais, extensionistas rurais, agrônomas, biólogas e ecólogas – para citar apenas as formações de que me lembro agora. Não que isso seja incomum nas universidades, em projetos integrados de pesquisa e de extensão, que congregam equipes multidisciplinares e que não deixam de ser ambientes de aprendizado para enfrentar situações similares fora da universidade.

Por fim, não podemos esquecer o mercado da consultoria, onde – a meu ver – encontramos os maiores dilemas éticos, políticos, epistemológicos e profissionais (e, de novo, isso se passa não só na

Antropologia, embora especialmente nela). Penso sobretudo no universo de consultorias relacionadas a estudos de impactos ambientais de grandes empreendimentos – tema que, ao lado de outros colegas, tentei pautar em diferentes reuniões nacionais e regionais da ABA, mas sem muito sucesso em termos de repercussões dos seus resultados, muito em função da minha própria inabilidade na sistematização desses processos. Eu mesmo estou experimentando agora trabalhar como consultor por produtos para uma agência do sistema Organização das Nações Unidas (ONU), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), mas com uma pauta da chamada agenda positiva: qualificação de indígenas e gestores públicos para a implementação de uma política pública (no caso, a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI). Nessa experiência atual tem me valido a longa experiência docente na universidade (quinze anos), mas também a que acumulei recentemente no IEB trabalhando com indígenas, agroextrativistas, ribeirinhos e agricultores familiares “clientes” da reforma agrária – que demandam uma abordagem muito distinta do *cuspe-e-giz bancário* clássico do ensino superior.

Se me permitem uma nota pessoal, avalio que cresci muito como educador nesse processo recente de trabalhar com os segmentos aos quais me referi, tanto que tentei retornar à universidade pela via do concurso público para tentar internalizar essa experiência – embora sem sucesso (mas isso não significa que desisti). Parece-me que fazer o caminho de volta, qual seja, da esfera pública para a universidade, uma vez tendo se afastado desta, é mais difícil – mesmo que seja para estudar e se qualificar no nível de pós-graduação, como tenho visto no caso de alguns colegas lutando contra as burocracias de suas instituições para lograr uma licença para qualificação, ao mesmo tempo em que enfrentam processos seletivos orientados para filtrar trajetórias estritamente acadêmicas. Isso ajuda a entender porque – tanto por ser reflexo como por ser causa – a nossa formação em Antropologia na universidade ainda se encontra apartada do universo da profissionalização na esfera pública, pelo menos para a minha geração (como disse acima, aqueles de nós que gravitamos para esfera

pública aprendemos a operar nela na marra – e não havia necessidade de ser dessa maneira). Estou fora da universidade há dez anos e, para não ser desonesto e injusto, é possível que eu desconheça experiências recentes e inovadoras que possam estar ocorrendo para construir essas pontes de modo mais institucionalizado e orgânico, que possam ir além dos esforços meritórios de “etnografia didática” e de antropologia implicada construídos a partir da academia (para usar os termos de Bruce Albert), e de algumas iniciativas limitadas a disciplinas, ou grupos de estudo, pesquisa e extensão que hoje existem. Acho até que o recente surgimento de bacharelados plenos em Antropologia pode estar ligado a essa situação e venha responder a essa necessidade, mas ainda é cedo para dizer.

Quando estive, juntamente com outros colegas, na Diretoria da ABA, na gestão do professor Gustavo Lins Ribeiro (2002-2004), fizemos uma pesquisa com egressos dos programas de pós em Antropologia de todo o País, com apoio da Capes, na qual procuramos traçar um amplo panorama do “campo da Antropologia no Brasil” – título da publicação que lançamos então. Na época, intuíamos que, em função da estagnação de oportunidades no ensino superior público, essa turma estaria toda nas ONGs, no Estado e no mercado de consultoria. Ledo engano. A estagnação do ensino superior público foi acompanhada do crescimento de oportunidades no ensino superior privado (lembremo-nos da política educacional de FHC e Paulo Renato), de modo que a maioria dos egressos da pós-graduação encontrava-se empregada nas universidades privadas. O número de colegas atuando profissionalmente fora do âmbito acadêmico era quase insignificante. Esse quadro mudou hoje com a retomada da expansão do ensino superior público, novos concursos, novas contratações. Eu mesmo cheguei a me candidatar a um concurso nessa maré, como disse acima. Talvez, passados esses quinze anos, fosse o momento de refazermos ou atualizarmos essa pesquisa, para termos uma ideia do que mudou e em quais instâncias e circunstâncias estamos desempenhando o nosso ofício hoje. Deixaríamos, assim, de pensar e atuar com base em impressões e hipóteses, mas a partir de evidências substantivas.

KO | LA: Em 2013 você atuou viajando pelo País, em palestras e mesas redondas sobre o Ofício do Antropólogo. O que estimulou essa ação?

HTB: Na verdade, foi um compromisso que assumi com as gestões anteriores da ABA – das professoras Bela Feldman-Bianco e Carmen Rial –, de tentar capilarizar essa discussão, procurando fazer com que ela chegasse a diferentes centros, de modo a gerar acúmulo e formar opiniões (ainda que antagônicas) sobre um eventual cenário de reconhecimento formal e/ou regulamentação da profissão. Essa discussão não pode ser tarefa de (ou ficar limitada a) uma pessoa, ou um pequeno think tank vinculado à Diretoria da nossa associação científica; ou bem ela é assumida como relevante e estratégica para o conjunto de antropólogos, ou deixemos tudo como está para ver como é que fica. Se não me falha a memória, estive – não necessariamente nessa ordem – aqui na UFPB, na UnB (é claro), na Universidade Federal Fluminense (UFF), na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e na UFPE. A colega Maia Sprandel atendeu a um convite em meu nome na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e os pós-graduandos do Museu chegaram a nos contatar nesse sentido também. Espero não ter esquecido ninguém. Isso sem contar os fóruns de discussão sobre esse tema nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (RBAs) e nas reuniões regionais – em especial na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) de 2011, em Curitiba, quando o Prof. Luiz Fernando Dias Duarte coordenou uma mesa em que cotejamos os casos argentino, brasileiro e peruano. Disponibilizamos todo esse material para consulta e manifestação no site da ABA, mas foi muito pouco acessado e comentado.

Enfim, tudo isso ainda é pouco, não só a meu juízo, mas certamente na opinião do/as colegas que atuam no *front* da esfera pública e com políticas públicas. Entre outros motivos, foi por não ver esse debate repercutir tão intensamente quanto gostariam que tais colegas articularam a Associação de Profissionais em Antropologia (aPROA), um “coletivo de antropólogos formado com o objetivo de debater o papel do profissional da área que atua

em políticas públicas” – para usar os termos e categorias de autodefinição desse coletivo informal. Trata-se de um grupo que tem procurado se dedicar a pensar os dilemas desse tipo de inserção profissional e propor diretrizes e ações para amparar e qualificar as intervenções de antropólogos nesses contextos. Desnecessário dizer que, em função das agendas enlouquecidas desses profissionais e por ser um coletivo de alcance nacional, a maior dificuldade que o grupo enfrenta é a de se reunir – ainda que por meios remotos – para encaminhar as questões que o afligem. Sou testemunha disso, porque interajo e participo da lista de discussão.

KO | LA: Poderia nos apresentar mais detalhes sobre o processo de regularização da profissionalização da Antropologia no Brasil? Qual a importância do reconhecimento da Antropologia como profissão? Você tem dados sobre essa regularização em outros países?

HTB: A “regularização” – me permitam as aspas – está no freezer. Ao final da gestão da Prof^a Bela Feldman-Bianco na presidência da ABA, chegamos a entabular conversas com o Senador João Capiberibe (PSB-AP), que, como todos sabem, é pai de uma colega antropóloga. Ele se dispôs a encaminhar uma proposta no Parlamento, uma vez que chegássemos a um consenso mínimo quanto a isso. Chegamos até a rascunhar uma exposição de motivos e uma minuta de Projeto de Lei (PL), que receberam comentários e críticas a partir do momento que os postamos no site da ABA, o que serviu para aperfeiçoá-los. Já na gestão da Prof^a Carmen Rial, como disse, optamos por capilarizar mais o debate e o amadurecimento da discussão com os nossos pares em diferentes centros.

De todo modo, é importante estabelecer algumas distinções. Uma coisa é o reconhecimento formal da profissão, outra é a regulamentação, que depende, para que se efetive plenamente, da existência de um conselho profissional. No trabalho que desenvolvemos, ficou claro que ter uma lei reconhecendo a profissão não é das coisas mais difíceis de conquistar, bastando para isso ter alguém para apresentar a proposição no Parlamento

(o que já temos) e conduzir os debates e a tramitação de modo adequado e persuasivo – embora seja preciso enfrentar a disposição antiantropológica que grassa no Congresso. Regulamentar é outra história, pois a criação de conselhos profissionais é prerrogativa do Executivo e este, há décadas, é marcado por um *bias* não regulacionista e tem vetado sistematicamente os artigos que preveem a criação de conselhos profissionais nas leis que reconhecem profissões. Isso expressa um entendimento peculiar do preceito constitucional da liberdade de exercício de qualquer atividade profissional, segundo o qual só se justificam limitações ao livre exercício “se o interesse público assim exigir”: desse modo, o Estado só regulamentaria as profissões cujo exercício esteja intimamente ligado à *vida, saúde, educação, liberdade ou segurança das pessoas*. Não me parece que tenhamos força para persuadir o Estado de que o exercício da Antropologia esteja intimamente ligado a essas dimensões – por mais que nós estejamos convencidos disso. Identificar uma terra indígena e/ou um território quilombola é ou não um ofício que está intimamente ligado à *vida, saúde, liberdade e segurança desses povos*? Enfim, não importa: sem conselho, não se pode falar em regulamentação.

Fato é que eu mesmo, ao longo desse processo, fui me tornando cada vez mais cético quanto à possibilidade da regulamentação resolver os problemas para os quais pensamos que ela poderia representar uma solução. Refiro-me especialmente: à neutralização dos picaretas que fazem uso instrumental da Antropologia para enriquecer suas empresas de consultoria em benefício de terceiros interessados nas terras indígenas, nos territórios quilombolas e tradicionais, e nas riquezas destes; à correção de situações de exercício indevido da profissão por pessoas sem a mínima qualificação na disciplina e sem reconhecimento social como tal, que exercem a “função” de antropólogos em diferentes instâncias do poder público e na iniciativa privada; e à regulamentação de atividades específicas em que a expertise antropológica é – ou deveria ser – mandatória (notadamente, a atividade pericial e os estudos de impacto socioambiental). Acho que podemos encaminhar o equacionamento desses desvios não necessariamente pelo reconhecimento e/ou regulamentação.

Para tentar pensar além do nosso próprio umbigo, entre as coisas que tentamos fazer foi, exatamente, comparar essa nossa situação com a de outros países. Fizemos isso na RAM de 2011 em relação às antropologias argentina e peruana, com acréscimo da catalã, pois a professora Verena Stolcke estava na plateia da mesa. Posteriormente, outros colegas lograram reunir informações sobre a situação no Equador e, em seguida, no México, nos marcos dos Encontros de Antropólogos Brasileiros e Mexicanos. Isso sem contar as experiências de longa data que muitos de nós temos (embora não seja este o meu caso) com as Antropologias matriciais na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos – onde há pelo menos quatro associações antropológicas de alcance nacional, sendo uma delas uma sessão da Associação Americana de Antropologia (AAA) denominada Associação Nacional para a Prática da Antropologia (Napa). Bom, esse esforço nos permitiu entender melhor, para a circunstância latino-americana, os desenhos dos chamados “colégios de antropólogos” que, tudo indica, têm essa dupla face de grêmio científico e instituto de organização dos interesses da corporação. Ocorre que – salvo a megaburocracia estatal mexicana do Instituto Nacional de Antropologia e História (Inah), dedicada à missão precípua de conservação do patrimônio arqueológico e cultural (material e imaterial) –, o pouco que conseguimos levantar aponta para uma situação singular da Antropologia no Brasil, no que se refere à sua incidência e implicação na esfera pública. Parece que reiteramos, assim, a avaliação do Prof. Otávio Velho de mais vinte anos atrás, em sua conferência comemorativa dos 25 anos do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF, na qual notava o “sucesso da Antropologia no país”, que ele reconhecia como sendo “invulgar em termos mundiais”, observando serem poucos os lugares do mundo onde a Antropologia “tem tanta visibilidade pública como no caso do Brasil.” Se esse é o caso, como me parece que é, por tudo o que levantamos ao longo desse período, as soluções para os nossos dilemas também terão que ser invulgares.

Sobre os autores

ALEXANDRA BARBOSA DA SILVA

Doutora e mestre em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional/UFRJ. Professora Adjunta da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). É assessora da presidência da ABA (gestão 2015-2016) para laudos periciais. Integra o LACED (Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento), o LEME (Laboratório de Estudos em Movimentos Étnicos) e é líder do GETI (Grupo de Estudos em Território e Identidade). No Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB participa das seguintes linhas de pesquisa: Território, identidade e meio ambiente, e Políticas Sociais e do Cotidiano: campo e cidade.

ALEXANDRE BARBOSA PEREIRA

Professor da Unifesp, Campus Baixada Santista. Graduado (Bacharelado e Licenciatura) em Ciências Sociais pela USP. Mestre (2005) e Doutor (2010) em Antropologia Social pela USP. Atua nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia da Educação e Antropologia da Juventude. Dedicar-se, mais especificamente, a pesquisas sobre os seguintes temas: cidades, jovens, corporeidades, periferias, escolas e novas tecnologias.

ANTÔNIO CARLOS SOUSA LIMA

É Professor Titular de Etnologia/Depto. de Antropologia, UFRJ, onde atua nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa IB/CNPQ, Bolsista Cientistas do Nosso Estado/FAPERJ. É presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2015-2016), da qual foi Vice-Presidente (2002-2004); Coordenador de sua Comissão de Assuntos Indígenas (2002-2004; 2006-2008); Diretor Regional (2008-2010; 2013-2014). É co-coordenador do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade Cultura e Desenvolvimento (LACED - www.laced.etc.br)/Setor de Etnologia/Depto. de Antropologia-Museu Nacional/UFRJ.

DAYSE AMÂNCIO DOS SANTOS

Possui graduação em Ciências Sociais (2002), mestrado (2005) e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2010), atuando principalmente nos seguintes temas: direitos; justiça; família; parentesco; gerações; saúde; gênero.

EDNALVA NEVES MACIEL

Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal da Paraíba (1986), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (1998) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Estágio Sênior junto ao PPGAS/UFRGS e CERMES3/CNRS. Atualmente é professora associado da Universidade Federal da Paraíba, professora permanente do PPGA e do PPGS/CCHLA da Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em biosocialidades, saúde, risco, dinâmicas contemporâneas da medicina (desenvolvimento e aconselhamento genéticos), práticas de produção de conhecimento.

FLÁVIA FERREIRA PIRES

É bolsista de produtividade CNPq 2, professora na Pós-Graduação em Sociologia e Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, onde é professora desde 2008. Realizou Pós-Doutorado em Sheffield University com a profa. Allison James (2012-2014) e no Museu Nacional UFRJ (2008) com o prof. Moacir Palmeira. Ultimamente, vem pesquisando políticas públicas e o Programa Bolsa-Família. Área etnográfica: semi-árido da Paraíba/ Brasil. Membro associado do Centre for the Study of Childhood and Youth (CSCY) em Sheffield University, Inglaterra; pesquisadora do CER- Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis, UFMG e líder do grupo de pesquisa CRIAS - Criança: Cultura e Sociedade/ UFPB.

HENYO TRINDADE BARRETTO FILHO

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2001). Atualmente é Diretor Acadêmico do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB). Tem experiência nas áreas de Antropologia e Ciências Ambientais, com ênfase em relações interétnicas, cultura e meio ambiente, e políticas públicas, atuando principalmente nos seguintes temas: povos indígenas, política indigenista, meio ambiente, unidades de conservação, política ambiental e gestão territorial e ambiental.

KELLY OLIVEIRA

Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Colaboradora da Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. É doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal

de Pernambuco, mestra em Sociologia e graduada em Comunicação Social - Jornalismo, ambos pela Universidade Federal da Paraíba. Tem experiência na área de Antropologia Social, Etnologia Indígena, Etnicidade, mobilizações étnicas e Antropologia Visual. Atuou no campo junto à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), aos índios Xukuru do Ororubá (PE) e Potiguara (PB). Atua ainda em Comunicação Social, com comunicação empresarial, jornalismo impresso, edição e produção de imagens em vídeo e fotografia.

LARA SANTOS DE AMORIM

Possui graduação em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1989), mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1996 e 2002), doutorado Sandwich em Antropologia na City University of New York/Graduate Center (2001). É professora adjunta da Universidade Federal da Paraíba - UFPB no curso de graduação em Antropologia/Litoral Norte e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA/UFPB. Tem experiência na área de Antropologia Urbana, com ênfase em expressões culturais musicais e artísticas (hip hop), festas populares e tradicionais (folias), ritos sociais e mudança cultural, imagem e cinema. Foi Coordenadora do Laboratório de Antropologia Visual - Arandu/UFPB e no PPGA/UFPB atualmente integra o Grupo de Pesquisas em Etnografias Urbanas - Guetu, atuando nas seguintes linhas de pesquisa: Imagem, arte e performance e Etnografias e sociabilidades urbanas.

LIANA LEWIS

Possui doutorado em Antropologia - Nottingham Trent University (2005). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: formação de

professores para o ensino médio, racismo, gênero, infância, identidade e migração. Quanto à pesquisa, a escola tem sido o locus de análise dos diversos fenômenos sociais. Em relação à extensão é, desde 2012, a coordenadora do projeto PIBID na área de Sociologia na UFPE.

MARCIA REIS LONGHI

Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais (DCS) da UFPB, na área de antropologia. Membro do PPGA da UPPB. Graduada em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1982). Mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE (2008). Temas de pesquisa: saúde, gênero, masculinidade, juventude e grupos populares. Pesquisadora do núcleo de pesquisa FAGES (UFPE) desde 2001. Pesquisadora do GRUPESSC - grupo de pesquisa saúde, sociedade e cultura integrado ao DCS da UFPB desde 2011.

MARCO AURÉLIO PAZ TELLA

Possui graduação em Ciências Sociais pela PUC/SP (1995), mestrado em Ciências Sociais pela PUC/SP (2000) e doutorado em Ciências Sociais pela PUC/SP (2006). É líder do Grupo de Pesquisa em Etnografias Urbanas (Guetu) UFPB/Campus IV e membro do Núcleo e Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI/UFPB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana, atuando principalmente nos seguintes temas: identidade, relações étnico-raciais, cultura afro-brasileiro, segregação social e étnico-racial e memória. Atualmente é professor adjunto de antropologia urbana no curso de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV, Litoral Norte.

MARISTELA OLIVEIRA DE ANDRADE

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco (1978) e doutorado em Antropossociologia das Religiões - IHEAL - Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle) (1983). É Professora Titular da Universidade Federal da Paraíba. Atua como professora permanente nas pós-graduações de antropologia (PPGA) e em desenvolvimento e meio ambiente (Prodema) e foi coordenadora de ambos. É líder dos grupos de pesquisa Religare e GIPCSA (grupo interdisc. pesquisa cultura/sociedade e ambiente) Tem experiência na área da antropologia da religião, religiosidades e movimentos religiosos, memória, populações tradicionais, território e meio ambiente.

MÓNICA FRANCH

Possui graduação em Geografia e História (área de concentração em Antropologia) - Universidad de Barcelona (1992), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2000) e doutorado em Antropologia pelo PPGSA-UFRJ (2008). É professora Adjunto III do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, e membro permanente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Sociologia da mesma universidade. Desenvolve pesquisas nas seguintes temáticas: antropologia da saúde; gênero e sexualidades; gerações e tempo social. Atualmente, é editora da Revista de Ciências Sociais Política & Trabalho, do PPGS/UFPB.

RENATO MONTEIRO ATHIAS

Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade de Paris X (Nanterre), é Professor Associado II do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. É também professor do Master Interuniversitário de Antropologia Iberoamericana da Universidade de Salamanca, na Espanha. Atua como

coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE. É membro do Laboratório de Antropologia Visual do Núcleo Imagem e Som & Ciências Humanas da UFPE, e do Conselho Curador do Museu do Estado de Pernambuco. Foi Coordenador Geral de Museus da Fundação Joaquim Nabuco em Recife até Janeiro de 2014. É vice-presidente da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural da IUAES.

ROSÂNGELA SILVA DE SOUZA

Possui graduação em Ciências Sociais (UFPE) e é Mestre em Antropologia pela UFPE (2012). Tem experiência na área de Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia-Família, Gênero e Sexualidade, atuando principalmente no seguinte tema: gênero e violência.

RUSSELL PARRY SCOTT

Professor titular do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em Línguas Contemporâneas (concentração espanhol) Hamilton College; Mestrado e Doutorado em University of Texas – Austin. Foi professor e pesquisador visitante nas Universidades de Georgetown (1984-1985), Harvard (1991-1993) e Salamanca (2006-2007). Tem experiência na área de antropologia e sociologia, com ênfase na interface entre estruturas domésticas e outras esferas de poder em diversos contextos sociais, urbanos, rurais, com pesquisas com trabalhadores rurais, atingidos por barragens e projetos de desenvolvimento e com residentes de periferia urbana.

VANDERLAN FRANCISCO DA SILVA

Professor Adjunto da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFCG. Doutor em Sciences Sociales pela Université Paris-Descartes (Paris V - Sorbonne);

Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba; Bacharel em Ciências Sociais (Antropologia) e Licenciado em Ciências Sociais. Tem direcionado os seus esforços de pesquisa e orientação para as áreas de estudos de grupos urbanos, com ênfase em sociabilidades, cotidiano, conflitos, violência, práticas institucionais e segurança pública. Líder do Grupo de Pesquisa Sociabilidades e Conflitos Contemporâneos (CNPq). Tutor do PET Antropologia (Programa de Educação Tutorial - MEC/SESu).

