



Revista de Antropologia da UFSCar

jan./jun. 2016 | v. 8, n. 1

ISSN: 2175-4705

Dossiê Etnografias

Desafios metodológicos, éticos e políticos

Artigos

Mariana Ciavatta Pantoja

Wellington da Silva Conceição

Allan Wine Santos Barbosa

Everton de Oliveira

Juliana Affonso Gomes Coelho

Antonia Maria Rodrigues

Laureano Carneiro

Victor Miguel Castillo

de Macedo

Everton Rangel

Relato de pesquisa

Benedita de Cássia

Ferreira Costa

Caderno de imagens

Victor Hugo Kebbe

Editores

Igor José de Renó Machado
Felipe Vander Velden
Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Comissão de resenhas

Amanda Villa
Paula Bolonha

Comissão editorial

Guilherme Boldrin
Jorge Mattar Villela
Lucas Alexandre Pires
Marcos Vinícius Guidotti Silva
Victor Hugo Kebbe

Editores do Dossiê

Liliana Lopes Sanjurjo
Victor Hugo Kebbe
Wagner Xavier de Camargo

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSM), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello
Vice-coordenador: Prof. Dr. Jorge Mattar Villela

Projeto gráfico e editoração

Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara

Autor da capa

Ion Fernández de las Heras

Fotografia da capa

Victor Hugo Kebbe: Templo Budista Kamoe Kannon, em Hamamatsu, Shizuoka, 2010.

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Dossiê Etnografias

desafios metodológicos,
éticos e políticos

- 7** **Apresentação ao Dossiê**
Etnografias: desafios metodológicos, éticos e políticos
Liliana Sanjurjo
Wagner Camargo
Victor Hugo Kebbe
- 19** **Navegando pelos altos rios: dilemas políticos, intelectuais e existenciais de uma antropóloga amazonista**
Mariana Ciavatta Pantoja
- 41** **“Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo**
Wellington da Silva Conceição
- 53** **“Quer participar?”, ou sobre ritos e afetos no trabalho etnográfico**
Allan Wine Santos Barbosa
- 77** **Fazer sofrer: governamentalidade e socialidade na partilha da dor**
Everton de Oliveira

97 Da espera à efervescência: notas etnográficas de um campo em movimento

Juliana Affonso Gomes Coelho

113 Questões de gênero no Becco do Cotovelo: desafios metodológicos

Antonia Maria Rodrigues Laureano Carneiro

131 Etnografia, história e memória entre moçambicanos no Brasil: possibilidades e limitações políticas em campo

Victor Miguel Castillo de Macedo

147 Circulando como filho: etnografando relações familiares através dos bastidores de uma empresa circense

Everton Rangel

Relato de pesquisa

165 Perícia e prática antropológica: espaços de narrativas e mediação política

Benedita de Cássia Ferreira Costa

Caderno de imagens

177 Peregrinação e Liminaridade

Victor Hugo Kebbe

Dossiê Etnografias

desafios metodológicos,
éticos e políticos

Etnografias: desafios metodológicos, éticos e políticos

Liliana Sanjurjo¹

Wagner Camargo²

Victor Hugo Kebbe³

Embora a etnografia seja comumente concebida como um método de pesquisa, ela está longe de se limitar a um conjunto de técnicas e procedimentos de investigação. Da relação entre antropólogos/os e sujeitos, bem como da relação entre teoria e pesquisa de campo, emerge uma nova forma de produção de conhecimento sobre a vida humana. O trabalho de campo traz à tona a singularidade das experiências, os imponderáveis, as dificuldades, bem como os dilemas epistemológicos, éticos e políticos do fazer antropológico. Tais dilemas, por sua vez, nos remetem a uma reflexão mais ampla acerca dos posicionamentos e deslocamentos de antropólogos/os no decorrer da realização de suas etnografias.

Ao longo da história da constituição da Antropologia como campo disciplinar, foram inúmeras as discussões que buscaram desenhar os alcances e limites do método etnográfico. Pode-se afirmar que aquilo que se convencionou designar de método etnográfico moderno encontra em 1914 o seu marco fundacional, com a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski. A partir de então, uma nova concepção de pesquisa em antropologia surgia, na qual o trabalho de campo, levado a cabo por profissionais, se constituiu como fonte legítima de produção de conhecimento sobre a “vida nativa”. Ao formular alguns preceitos fundamentais da pesquisa de campo – possuir objetivos científicos, conhecer os critérios da etnografia moderna, assegurar boas condições de trabalho (ou seja, vivência prolongada entre os nativos, aprendendo seu idioma), aplicar métodos de coleta, manipulação e registro de evidência –, Malinowski buscou atribuir caráter científico ao trabalho de campo.

Se é possível dizer que antes disso, ao final do século XIX, já existiam outros legítimos intérpretes da vida nativa (a exemplo dos relatos de missionários, administradores coloniais

- 1 Doutora em Antropologia Social pela Unicamp, com pós-doutorado no PPGAS da UFSCar. Atualmente é pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ).
- 2 Atualmente é pós-doutorando da Capes no PPGAS da UFSCar. Pós-doutor em Antropologia Social pela mesma universidade com bolsa Fapesp (2013-2016) e doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC (2008-2012).
- 3 Doutor em Antropologia Social pela UFSCar, com pós-doutorado também na UFSCar.

e viajantes, ao passo que Franz Boas, Rivers, Seligman e Radcliffe-Brown realizavam suas expedições de campo), foi somente a partir da publicação da monografia de Malinowski sobre os trobriandeses que se inaugura uma nova forma de produção de conhecimento antropológico. Ao prescindir de mediadores e informantes bilíngues, e ao viver por dois anos nas Ilhas Trobriand, a novidade de Malinowski foi a de buscar reconstruir, ancorando-se na experiência prolongada de campo, um retrato fidedigno da “vida nativa”, descrevendo “*os imponderáveis da vida real*”, apreendendo o ponto de vista dos nativos e, desse modo, sua visão de mundo.

Além do mais, como aponta Adam Kuper (2005), a novidade de Malinowski não se restringiu apenas a uma questão de método de trabalho, mas veio acompanhada por uma nova forma de relacionar teoria e etnografia, colocando teoria dentro do trabalho de campo. É assim que *Argonautas* se constituiu como referente de uma série de trabalhos subsequentes, que irão se pautar não apenas em seus preceitos metodológicos, mas também teóricos, notadamente o funcionalismo, que servirá de fundamento da Antropologia, ao menos até a chegada do estruturalismo com Lévi-Strauss.⁴ Vale dizer ainda que, embora o paradigma malinowskiano tenha recebido suas primeiras críticas já na década de 1930, seus preceitos de pesquisa de campo continuarão vigentes até o final da década de 1960 e, de algum modo, até os dias atuais, ao passo que o funcionalismo, teoria ancorada na explicação de fatos sociais em termos de necessidades culturais e biológicas básicas, tornar-se-ia marca distintiva da Antropologia britânica nas décadas de 1940 e 1950.

Contudo, seria Radcliffe-Brown quem introduziria a disciplina teórica da sociologia francesa, trazendo os seus conceitos para contribuir com os etnógrafos. Como bem analisa Bela Feldman-Bianco (1987), o estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown proporcionou a junção entre a antropologia britânica e a sociologia durkheimiana, devido à relevância dada aos estudos sincrônicos comparativos, em uma direção não evolutiva, e sua insistência em salientar a externalidade e autonomia da estrutura social como condições normais e necessárias para integrar os indivíduos. Baseando-se nessas premissas, o estrutural-funcionalismo possibilitou à Antropologia britânica substituir os evolucionistas pelo método comparativo, pressupostos, em grande medida, adotados também por antropólogos treinados na tradição norte-americana. Com isso, a tendência foi no desenvolvimento de análises das culturas como totalidades homogêneas (ainda não problematizadas conceitualmente), com foco nas ordens, leis e regularidades, nas quais os *Outros* apareciam como alternativas humanas sérias. Tal empreendimento teórico-analítico aparecia como contraponto aos racismos vigentes à época, com um desdobramento político e epistemológico importante, o *relativismo cultural*, outra marca distintiva da antropologia moderna.

Como é sabido, os pressupostos do estrutural-funcionalismo passaram a ser questionados após a Segunda Guerra Mundial e durante a era pós-colonial, ainda seguindo Feldman-Bianco (1987), quando processos acelerados de mudança social desafiavam os esforços de reduzir a análise da cultura a sistemas delimitados, em equilíbrio e com valores uniformes. A partir de então, se desenvolveram diversas orientações teórico-metodológicas que visavam oferecer instrumentais de pesquisa capazes de captar conflitos, contradições, variações e fluxo social, a exemplo dos “teóricos da ação” nucleados na Escola de Manchester (Max Gluckman e seus discípulos, notadamente Bailey, Epstein, Mayer, Clyde

4 O método etnográfico seria utilizado, por exemplo, por Evans-Pritchard, Edmund Leach, Raymond Firth, Max Gluckman, Ruth Benedict, Margareth Mead e Gregory Bateson.

Mitchell e Victor Turner). E, especialmente, desde os anos 1970, tal reação levou a antropologia a experimentar uma variedade de novas abordagens orientadas à combinação de análises estruturais com pragmáticas da agência social, com enfoque no retorno do sujeito e da ação humana, na atenção ao processo histórico, a exemplo dos trabalhos de Marshall Sahlins (1979, 1981), Pierre Bourdieu (2006, 2009), bem como de algumas vertentes da teoria feminista e dos estudos pós-coloniais.⁵

Nesse cenário, houve uma ampliação do escopo da antropologia, com a realização de etnografias que investigavam problemáticas similares a de outras disciplinas (processos migratórios, mercados nacionais e internacionais de trabalho, situações urbanas, etc.). Diante desse novo panorama, também se colocariam novas indagações sobre a contribuição distintiva da antropologia como campo disciplinar e, por conseguinte, da etnografia como método de pesquisa, como bem lembra Feldman-Bianco (1987): qual seria a competência dos antropólogos para a realização de análises sobre contextos mais amplos? Qual a relevância dos estudos de localidades para a compreensão de mundos maiores? Como delimitar unidades de análises em situações consideradas complexas, tais como cidades ou nações? Isso apenas para mencionar alguns dos interrogantes que lançavam desafios aos pressupostos teórico-metodológicos da Antropologia, que, grosso modo, continuaram a encontrar na etnografia e na pesquisa intensiva e detalhada de campo a sua qualidade distintiva; ao menos, até a chamada “*Autoridade Etnográfica*” ser colocada sob questionamento, sobretudo a partir dos anos 1980.

A crítica às etnografias “clássicas” e “realistas” já vinham se esboçando nas análises de Clifford Geertz (1988, 1997) com sua perspectiva hermenêutico-interpretativa e, por conseguinte, a partir de sua discussão sobre a natureza da etnografia como texto. Mas foi ao longo da década de 1980 que essa crítica se desdobraria em questionamentos mais amplos sobre o tema da “autoridade” (Clifford 2008), da escrita etnográfica como gênero (Marcus & Cushman 1982), do caráter experimental da etnografia e do trabalho de campo (Clifford & Marcus 1986; Marcus & Fisher, 1986). De Geertz (1988) viria a indagação sobre a qualidade do conhecimento antropológico, fundamentado na ideia de que, “*estando lá*”, seria possível penetrar e desvendar o “*ponto de vista nativo*” e, a partir daí, o problema seria de ordem narrativa, de como narrar de forma honesta o “encontro”, aquilo que designou de “*descrição participante*”. De Clifford (2008) se depreenderia a crítica à “*Autoridade Etnográfica*”, questionando em que medida a experiência de campo do antropólogo serviria para imprimir legitimidade ao texto. Em suma, o que estava em questão era a ideia de “objetividade” e “neutralidade” do saber antropológico a partir da desconstrução da dicotomia positivista que opunha *verdade* e *interpretação*.

No bojo da “virada reflexiva” e da crítica pós-modernista, viriam ainda problematizações acerca da etnografia como prática representacional, na qual as culturas seriam descritas como unidades homogêneas e discretas a partir do presente etnográfico. Desse modo, ao colocar em xeque as etnografias “clássicas” e “realistas” que teriam se desenvolvido sob as lentes do mundo colonial, a crítica pós-modernista postulava uma necessária problematização do contexto e condições de produção do saber antropológico. A proposta agora era justapor vozes, borrar fronteiras e desestabilizar os enquadramentos da escrita etnográfica.

5 Para uma análise dos diversos empreendimentos teóricos que buscaram articular uma síntese entre “teorias da ação” e da “estrutura”, sobretudo a partir dos anos 1970, ver Ortner (2007, 2011).

George Marcus (1991), por exemplo, buscaria analisar as *identidades* como processos constituídos em meio à simultaneidade de relações locais e organizações sociais (o Estado, a economia, a cultura popular, o contexto transcultural, a mídia internacional, etc.), examinando as justaposições entre vários discursos (dominantes, residuais, possíveis, emergentes) e, por conseguinte, as próprias contradições estruturais. Ao defender uma abordagem *modernista* da identidade, Marcus procurava examinar o processo de dispersão da identidade, em sua fragmentação e sobreposição, bem como apreender a formação das identidades em uma multiplicidade de tempos e localidades.

Interessam ainda a esta discussão em torno dos alcances e limites do método etnográfico moderno os questionamentos surgidos a partir dos assim considerados estudos pós-coloniais, que traziam para o centro da análise as inevitáveis relações de poder que constituem o projeto antropológico de buscar representar, falar em nome de, escrever ou etnografar o “*Outro*”, ao passo que apontavam para os riscos de as proposições pós-modernistas redundarem num mero esteticismo. Para os estudiosos pós-coloniais era necessário recuperar criticamente a etnografia e a escrita sobre a pesquisa de campo como forma legítima de produção de conhecimento, mais do que enfatizar os limites, as formas e as análises do texto (Fox 1991).

Dessa perspectiva, num cenário marcado pelo pós-estruturalismo, pela hermenêutica e pela “crise de representação”, entre as décadas de 1970 e 1980, os estudos pós-coloniais contribuiriam para um deslocamento epistêmico crítico, que não se restringiu apenas ao campo disciplinar da Antropologia, mas que influenciou a teoria social de uma maneira mais ampla. Aprofundando o olhar crítico dos pós-modernistas acerca das responsabilidades éticas e políticas da antropologia, os estudos pós-coloniais buscaram denunciar as estreitas relações entre a etnografia moderna e o poder colonial, evidenciando o passado colonial da disciplina e as formas a partir das quais os antropólogos teriam se recusado a observar o mundo colonial.

Neste ponto, vale recuperar as críticas de Akhil Gupta & James Ferguson (1992), que, do ponto de vista epistemológico, se dirigiam a problematizar essa aparente unidade entre “nós” e o “outro”. Mais do que estabelecer uma relação dialógica entre sociedades geograficamente distintas (empreendimento colocado em termos de “*escutar/dar voz ao outro*”), apontavam para a necessidade de interrogar, política e historicamente, a aparente natureza de um mundo dividido, em primeiro lugar, entre “nós” e “eles” para assim nos mover para além de concepções naturalizadas de “culturas” espacializadas, explorando os processos históricos de produção das diferenças num mundo compartilhado e constituído por espaços culturais e econômicos interdependentes. Ou melhor, se Marcus & Fisher (1986) e outros “críticos culturais” pareciam assumir uma dicotomia original entre “nós” e “eles”/“*aqui*” e “lá”/“*nossa cultura*” e “*cultura deles*”, era porque o problema era colocado como uma questão de “*contato*”, de “*cruzamento de culturas*” ou “*entre sociedades*”, e não como um problema de “*comunicação dentro de um mesmo mundo compartilhado social e economicamente*”, como postulariam Gupta & Ferguson (1992).

Sob essa ótica, a *diferença* não poderia mais ser tomada como ponto de partida analítico, tal como faziam os “críticos culturais”, mas seria, antes de tudo, o resultado de um processo histórico, produzido e mantido num mesmo campo de relações de poder. Ainda assim, estes autores reconheciam que a teoria pós-moderna e a teoria feminista (com suas

noções de vigilância, panopticismo, simulacro, desterritorialização, hiperespaço, fronteira e marginalidade) teriam levado à reavaliação de conceitos caros à antropologia, tais como o de *cultura* e, por extensão, a ideia de *diferença cultural*. Dessa perspectiva crítica, os estudos pós-coloniais pretendiam questionar o pressuposto naturalizado de que cada país dá corpo a uma sociedade e cultura distintas, a noção de “área cultural” que atravessa diversos Estados-Nação ou ainda a ideia de nações multiculturais, que remeteriam a uma associação entre grupos culturalmente unitários (tribos e povos) e seus territórios.

Nesse sentido, a tarefa da antropologia de desnaturalizar a divisão cultural e espacial se relacionaria com a tarefa política de combater, literalmente, “*o encarceramento espacial dos nativos*” em zonas espaciais econômicas de pobreza (Appadurai 1988), a fim de estabelecer as relações críticas entre cultura, espaço e poder. Nas palavras de Gupta & Ferguson (1992), “*perceber a habilidade das pessoas em confundir as ordens espaciais estabelecidas – seja através de seu movimento ou de seus próprios atos políticos e conceituais de re-imaginação – implica perceber como o espaço, os lugares e as culturas não estão ‘dados’ a priori e que seus processos de construção sociopolítica devem ser sempre considerados*”.⁶ Situava-se assim a produção da diferença cultural em processos históricos atravessados por desigualdades políticas e econômicas, lançando luz, por exemplo, às distintas funcionalidades políticas da etnografia e do saber antropológico.

Fica explicitada aqui a influência da obra “*Orientalismo*”, de Edward Said (2007[1978]) para a entrada em cena dos estudos pós-coloniais, quando definitivamente se problematizará a produção discursiva do Ocidente sobre o Oriente, revelando, mais do que esse “Outro”, o próprio Ocidente e seus discursos de poder sobre o Oriente. A partir de então e cada vez mais, etnografias serão realizadas enfocando outras vozes, subjetividades e perspectivas, principalmente por parte de teóricos sociais oriundos de outras paisagens, distantes dos centros europeus e norte-americanos de produção do saber. Partindo do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, esses intelectuais do “*Terceiro Mundo*” emergem como novos sujeitos políticos, entrando na disputa pela autoridade discursiva e pela representação cultural.

Nesse contexto, diversos autores acusarão a Antropologia de servir como fonte de dominação, posto que as etnografias clássicas (mas não somente elas) consistiriam em narrativas construídas por indivíduos e grupos de poder, a partir do presente e com propósitos determinados, evidenciando como a seleção e a interpretação das fontes constitui uma tarefa necessariamente arbitrária. Para tanto, as narrativas hegemônicas serão desafiadas através da emergência de relatos das “*minorias sociais*”, momento em que há um renovado interesse no uso da memória e história oral como metodologia de pesquisa. Cresce, portanto, o interesse em estabelecer as relações entre história, memória, saber e poder. E, com isso, desdobram-se discussões acaloradas sobre as responsabilidades éticas e políticas da etnografia e do trabalho de campo, ao passo que se observa uma transformação nas relações autor/objeto/leitor, já que agora os “*sujeitos de pesquisa*” também pesquisam, escrevem e pretendem se ver representados na “*história*”.

Para fechar esse breve panorama, que trata de (mas não esgota) algumas das principais contendas que marcaram o surgimento e a crítica do método etnográfico moderno, vale lembrar como tais discussões não resolvem, mas complexificam os dilemas da prática

6 Tradução nossa.

antropológica contemporânea. Quem pode reivindicar uma posição de subalternidade? O que a seleção dos temas e locais de pesquisa, bem como do público a quem se destina a etnografia, pode nos revelar sobre a prática antropológica? Em que medida a “perspectiva subalterna”, mas também o “perspectivismo” (Viveiros de Castro 2002a), produz novos saberes e forma de conhecer? Como abordar a assimetria do conhecimento antropológico no estudo de outros povos e culturas (Viveiros de Castro 2002b)? Que outras formas de praticar a etnografia surgem daí? Como desafiar e complexificar a geopolítica dos saberes, que divide arbitrariamente o mundo em Leste-Oeste ou Norte-Sul Global? De que maneira os afetos e as emoções são constitutivos da etnografia?

Com base nesses dilemas, outras vertentes apontam questões epistemológicas importantes para o fazer antropológico. Partindo da crítica de Marilyn Strathern acerca da própria maneira de se fazer ciência (1997, 1999), as abordagens de Jeanne Favret-Saada (2010), Márcio Goldman (2003) e Eduardo Viveiros de Castro (2002b) apontam para a importância das relações estabelecidas entre o antropólogo e seus nativos visando compreendê-los sob outra perspectiva – e não entendendo “outra perspectiva” como um “ponto de vista” em busca de outras “essências” (Viveiros de Castro 2002b, 2007), mas agora atrás de uma análise relacional que procure pelos deslocamentos entre um e outro.

Foi buscando lançar luz sobre alguns desses interrogantes, tomando como base pesquisas empíricas recentes, que emergiu a ideia do presente dossiê. A intenção foi a de reunir textos de antropólogas/os (formados ou ainda em formação) que se propusessem a discutir o trabalho etnográfico em duas dimensões: 1) por um lado, debater a própria prática antropológica a partir de narrativas de pesquisas que abordassem as formas como lidam com desafios éticos e epistemológicos ao longo de seus trabalhos de campo; e, 2) por outro lado, indagar sobre os limites, as possibilidades e os sentidos do método etnográfico, bem como sobre os dilemas políticos da prática antropológica no mundo contemporâneo.

Além disso, pensamos que o crescente aumento da atuação de antropólogas/os em trabalhos de intervenção (laudos, peritagem, relatórios) e na construção de políticas a partir de diversas instâncias organizativas (ONGs, empresas, organizações internacionais, movimentos sociais, instâncias governamentais, comissões) postula indagações sobre as implicações éticas e sobre o fazer político mais amplo dessas/desses profissionais que exercem tais funções e colocam, igualmente, a própria prática política e os conflitos sociais que dela derivam como foco de interesse e investigação. Portanto, este dossiê congrega pesquisas antropológicas que buscam refletir acerca dos desafios metodológicos e políticos que atingem a etnografia (ora mais tratada como prática de pesquisa, ora como forma de produção de conhecimento), até as problemáticas mais vinculadas à subjetividade da/o antropóloga/o em campo, dentro dos dilemas éticos que envolvem seu corpo, sua sexualidade, sua orientação político-ideológica ou sua crença.

O escrito que abre o dossiê é de Mariana Ciavatta Pantoja, intitulado “Navegando pelos altos rios: dilemas políticos, intelectuais e existenciais de uma antropóloga amazonista”. Este artigo em específico, de caráter também biográfico, narra a relação pessoal e de pesquisa entre a autora e o grupo indígena Kuntanawa, do tronco linguístico Pano, no Alto Juruá acreano. Ao longo de duas décadas de relacionamento e da deflagração pelo grupo de um processo de afirmação e reconhecimento étnico (negando a condição anterior de seringueiros e *caboclos*), o texto acompanha as inquietações etnográficas e os caminhos

analíticos buscados pela autora para lidar com a instável realidade étnica de seus interlocutores, tomando assim os conceitos de “etnicidade” e “identidade” como guias narrativos e alvo de reflexão crítica. Em tal processo, dilemas pessoais e políticos se associaram aos teóricos, o que fez com que Pantoja reconfigurasse relações com o grupo e se reposicionasse perante os processos interétnicos em curso no Alto Juruá.

Em seguida trazemos Wellington da Silva Conceição, que questiona os múltiplos pertencimentos que envolvem a figura do antropólogo em campo e suas relações com “nativos”. Seu artigo, “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencimentos ao campo”, apresenta uma reflexão sobre os desafios que a pesquisa etnográfica coloca àqueles/as que têm relações de múltiplos pertencimentos em campo. A partir de um olhar sobre sua própria trajetória de pesquisa, e em diálogo com uma ampla bibliografia das Ciências Sociais, Conceição reflete sobre o processo, as vantagens e os desafios que se apresentam àqueles/as que optam por tomar seus grupos sociais originários como objeto da pesquisa etnográfica. O texto retoma uma discussão – metodológica e teoricamente bem presente nas Ciências Sociais – sobre a subjetividade do pesquisador e de suas possíveis influências na investigação.

O terceiro texto do dossiê, intitulado “Quer participar?, ou sobre ritos e afetos no trabalho etnográfico”, é assinado por Allan Wine Santos Barbosa. Nele, o autor trata de discutir algumas questões concernentes às possibilidades de posicionamento metodológico no trabalho etnográfico sobre um grupo protestante – o da Igreja Adventista do Sétimo Dia –, abordando o lugar a se ocupar e a forma pela qual proceder em situações-chave de embate social. O autor divide seu texto em duas partes, sendo que na primeira apresenta alguns pontos da discussão antropológica sobre o método etnográfico, na qual busca formular uma metáfora da etnografia como um jogo de imagens, perspectivas e posicionamentos do/no qual participam observador e observado. Já na segunda parte, argumenta que uma abertura pessoal para a experiência (e perspectiva) nativa traz consigo a dupla necessidade de compreender o lugar do etnógrafo na visão dos fiéis e de operar uma interação mútua entre as imagens nativas e antropológicas acerca de sua presença num espaço religioso.

Everton de Oliveira, por sua vez, nos traz uma temática interessante (e cara), que envolve a todas/os em momentos inesperados da vida, qual seja, o par dor/sofrimento. “Fazer sofrer: governamentalidade e sociabilidade na partilha da dor” parte do intervalo etnográfico de um dia de trabalho de campo em uma *Unidade de Saúde da Família* da Encosta da Serra gaúcha, a partir do qual analisa como a partilha da dor pode ser tomada tanto como um princípio de socialidade quanto de governamentalidade. Para tanto, participa de uma visita a uma moradora que pretendia cometer suicídio em companhia da agente comunitária de saúde. Oliveira relata que, diante da dor narrada pela moradora, se sugeriu um tratamento clínico, que objetivava galgar um novo controle sobre aquilo que atingia os próprios profissionais ali presentes enquanto *sofrimento*. Dessa forma, segundo ele, passava a não importar a qualidade relacional e narrativa que a dor assumia na Encosta da Serra, pois a unidade de saúde e profissionais que eram responsáveis por formar e informar pessoas ou grupos dirigiam o que se deveria ter como preceito de sofrimento. Partindo dessa importante experiência, Oliveira problematiza a ambivalência relacional da dor, assim como a própria posição enquanto etnógrafo diante do que se julga ser “o sofrimento” em sua expressão incontrolável e definitiva (em outras palavras, defronte à própria morte).

Ainda tratando do universo da vulnerabilidade social relacionada à saúde (do indivíduo, do corpo), o próximo escrito, “Da espera à efervescência: notas etnográficas de um campo em movimento” de Juliana Affonso Gomes Coelho, problematiza as dificuldades epistemológicas resultantes de uma pesquisa etnográfica, realizada com equipes multiprofissionais de uma rede de *Saúde da Família*, num bairro considerado de vulnerabilidade social no município de Americana, interior de São Paulo. A proximidade com os sujeitos de pesquisa, os múltiplos fatores presentes, bem como a dupla formação acadêmica da autora trouxeram uma série de interfaces para a leitura, análise e interpretação da problemática em foco. De acordo com ela, se foi possível, por um lado, ampliar o campo de visão pela inclusão de outras perspectivas “nativas”, por outro, o processo de manter-se fiel às questões teóricas da Antropologia foi marcado por intersubjetividades e afetações de inúmeras ordens. O tempo foi a variável definidora para que pudesse ser “afetada” pelas complexas situações com as quais se deparou, transformando a sua própria percepção desses afetos, que a conduziram a outra dimensão do “ser afetado”.

O sexto artigo do dossiê, “Questões de gênero no Becco do Cotovelo: desafios metodológicos”, aborda questões de gênero, tão fundamentais na contemporaneidade, principalmente quando se trata da figura da mulher (antropóloga) no desenvolvimento de pesquisas de campo em universos masculinos. Em seu estudo, Antonia Maria Rodrigues Laureano Carneiro tece reflexões sobre o trabalho etnográfico a partir das relações travadas entre a pesquisadora e seus interlocutores. Discute, portanto, as dificuldades de imersão da pesquisadora mulher em um espaço masculinizado, que tensiona as relações de gênero. Propõe-se alinhar considerações sobre suas escolhas metodológicas no estudo empírico dos frequentadores do Becco do Cotovelo, na cidade de Sobral, Estado do Ceará.

Em tempos de intensos fluxos migratórios – uma temática tão candente para a atualidade, inclusive no Brasil –, Victor Miguel Castillo de Macedo assina o texto intitulado “Etnografia, história e memória entre moçambicanos no Brasil: possibilidades e limitações políticas em campo”. Nele o autor pretende descrever algumas das vicissitudes do contexto de pesquisa e as estratégias de investigação adotadas durante a realização de uma etnografia entre moçambicanos em Curitiba, Estado do Paraná. Dessa forma, Macedo intenta um triplo objetivo: a) narrar as disputas por legitimidade da historiografia moçambicana contemporânea na explicação do fenômeno; b) evidenciar os dilemas encontrados diante da possibilidade de as memórias e opiniões políticas dos sujeitos pesquisados gerarem constrangimentos para a burocracia estatal; e c) situar o diálogo com preocupações históricas e historiográficas como meio para o (re)dimensionamento ético da etnografia. Se, de uma parte, o autor constata que a ideia do cuidado com as disputas historiográficas contribuiu, sensivelmente, para lidar com as tensões políticas moçambicanas, de outra, a reflexão desenvolvida por ele pretendeu considerar a hipótese de incorporar à própria produção do objeto os dilemas éticos e epistemológicos da pesquisa etnográfica realizada.

O oitavo artigo do compêndio exotiza o familiar e familiariza o exótico ao tratar das relações privadas e afetivas de Everton Rangel no circo de sua família. “Circulando como filho: etnografando relações familiares através dos bastidores de uma empresa circense” é um texto ímpar, que trata tanto das características do vínculo maternal, que tornou possível a pesquisa enquanto “filho” nos bastidores de um circo nos Estados Unidos, quanto dos vínculos que o autor estabelece em campo com as figuras que lhe queriam bem por também quererem a sua minha mãe biológica, antiga dançarina desse circo. Segundo ele,

é interessante perceber que tudo pode ser possível exclusivamente porque a sua presença naquele lugar mobilizava afetos e contraprestações anteriores à existência da pesquisa. Dito de outro modo, o autor se interessou por cartografar poéticas atreladas ao *fazer* e *desfazer* de relações estabelecidas entre pessoas de diferentes origens nacionais, relações que passaram a conformar uma família por meio de uma empresa transnacional (o circo) – notadamente refere-se à mãe e ao namorado estrangeiro. No limite, Rangel pretendeu forjar certa correlação entre moralidades, emoções e marcadores sociais de diferença (particularmente gênero, classe e nacionalidade/cultura), com vistas a compreender como um “mundo comum” entre dois amantes, “mãe sacrificial” e “pai provedor”, podia existir (e persistir) e, em dado momento futuro, simplesmente se desintegrar.

Por fim, apresentamos o texto que fecha o dossiê: o relato de pesquisa de Benedita de Cássia Ferreira Costa, intitulado “Perícia e prática antropológica: espaços de narrativas e mediação política”. A autora aborda os dilemas do trabalho do antropólogo na elaboração de laudos periciais, neste caso para a Procuradoria Geral da República, visando compreender o impacto sobre as populações ditas “tradicionais” a partir da instalação do conjunto de termelétricas a gás natural do Complexo Parnaíba, no Maranhão. A iniciativa se torna pertinente para a reflexão sobre o papel do antropólogo em campo, cuja prática e produção de conhecimento teórico se encontram bastante próximas de uma inferência política. Se o conhecimento antropológico depende de uma relação bastante particular entre o pesquisador e os povos que estuda, como o antropólogo é visto por estes e em que medida ele atua politicamente em campo na produção de um laudo pericial? Como percebe a autora, compreender o papel do antropólogo nessas instâncias permite entender melhor o contexto sociocultural dos grupos atingidos por esse estudo, como também desvela as expectativas acerca do trabalho do antropólogo, gerando desafios políticos e epistemológicos sobre o fazer etnográfico.

Ao final do dossiê, o Caderno de Imagens de Victor Hugo Kebbe apresenta a discussão sobre a peregrinação enquanto uma possível forma de abordagem de questões de interesse da Antropologia Social. Todas as fotografias apresentadas neste ensaio foram tiradas durante várias incursões em campo no Japão entre os anos de 2010 e 2014, sendo um esforço paralelo às pesquisas de Doutorado e Pós-Doutorado do autor na compreensão de uma cultura japonesa atravessada pela religiosidade. Como aponta Kebbe, a peregrinação religiosa passa a ser uma característica da vida cotidiana nipônica, cujas raízes remontam aos primórdios do Período Edo (1650-1867) e cujos frequentadores cruzam o país para visitar templos budistas e santuários xintoístas ligados às suas famílias, almejando não só realizar orações e pedidos à dimensão do sagrado, como também atualizar uma relação de dívida-dáviva dos vivos para com os mortos.

Finalmente, gostaríamos de registrar nossos agradecimentos. Primeiramente a Ion Fernández de las Heras, editor responsável da R@U, pelo seu inestimável apoio e dedicação durante todo o processo de confecção do dossiê. Agradecemos, principalmente, a Felipe Vander Velden, pelo impulso estimulante sobre a ideia da realização do dossiê, deixando a nosso critério a escolha da temática. Gostaríamos de agradecer, especialmente, a Taniele Rui pelas trocas diversas, que permitiram a elaboração de algumas das reflexões sobre *Etnografia* presentes nessa apresentação. A Igor Machado, somos gratos pelo acompanhamento e apoio, sobretudo na fase de finalização do dossiê. Agradecemos ainda às/ aos pareceristas, cujas sugestões críticas foram fundamentais para o aprimoramento dos

artigos do compêndio. Por último, postulamos nossa imensa gratidão ao PPGAS/UFSCar pela nossa acolhida como pós-doutorandos, o que nos possibilitou levar experiências de pesquisa e profissionais bastante diversas, incluindo o presente dossiê. Boa leitura!

Referências

- APPADURAI, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in its Place". *Cultural Anthropology*, 3(1):36-49.
- BOURDIEU, Pierre. 2006. *Esboço de uma teoria da prática*. Lisboa: Celta editora.
- _____. 2009. *O Senso Prático*. Petrópolis: Vozes.
- CLIFFORD, James. 2008. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2010. *Deadly Words – Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. 1987. "Introdução". In: _____ (org.), *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global.
- FOX, Richard. 1991. *Recapturing Anthropology: working in the presente*. Santa Fe: School of American Research Press.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1997. *Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes Editora.
- GOLDMAN, Márcio. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia – USP*, 46(2):423-444.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*, 7(1):6-23.
- KUPER, Adam. 2005. "Histórias alternativas da antropologia social britânica". *Etnográfica*, 9(2):209-230.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1976[1914]. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Victor Civita.
- MARCUS, George. 1991. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista Brasileira de Antropologia: revista da USP*, 34:197-221.
- MARCUS, George; CUSHMAN, Dick. 1982. "Ethnographies as Texts". *Annual Review of Anthropology*, 11:25-69.

- MARCUS, George; FISHER, Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- ORTNER, Sherry. 2007. "Uma atualização da Teoria da Prática". In: M. P. Grossi, C. Eckert & P. Fry (orgs.), *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Brasília/Blumenau: Editora Nova Letra.
- _____. 2011[1984]. "Teoria na Antropologia desde os anos 60". *Mana*, 14(2):419-466.
- SAHLINS, Marshall. 1979. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. 2008[1981]. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SAID, Edward. 2007[1978]. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- STRATHERN, Marilyn. 1997. "Entre uma melanesianista e uma feminista". *Cadernos Pagu*, 8/9:7-49.
- _____. 1999. "Entrevista – No limite de uma certa linguagem". *Mana*, 5/2:157-175.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: _____, *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. "O Nativo-Relativo". *Mana*, 8(1):113-148.
- _____. 2007. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Novos Estudos*, 77:91-126.

Navegando pelos altos rios: dilemas políticos, intelectuais e existenciais de uma antropóloga amazonista¹

Mariana Ciavatta Pantoja

Professora Associada II de Antropologia/Universidade Federal do Acre

Resumo

Este artigo, de caráter biográfico, mas não só, narra a relação pessoal e de pesquisa entre a autora e um grupo indígena Pano no Alto Juruá acreano, os Kuntanawa. Ao longo de duas décadas de relacionamento e da deflagração pelo grupo, nos primeiros anos do século XXI, de um processo de afirmação e reconhecimento étnico, negando a condição anterior de seringueiros e *caboclos*, o texto acompanha as inquietações etnográficas e caminhos analíticos buscados pela autora para lidar com a instável realidade étnica de seus interlocutores, constituindo assim os conceitos de “etnicidade” e “identidade” em guias narrativos e alvos de reflexão crítica. Neste percurso, dilemas pessoais e políticos se associaram aos teóricos, reconfigurando as relações da autora com o grupo e reposicionando-a frente aos processos interétnicos em curso no Alto Juruá.

Palavras-chave: etnografia; etnicidade; identidade; subjetivação; Amazônia.

Abstract

This article, somehow biographical, discusses the personal and research relationship between the author, and a Pano indigenous group in the Acrean Upper Juruá, the Kuntanawa. Throughout two decades of this relationship, and after the eruption of a process of ethnic assertion and recognition, during the first years of the 21st century, in which it is denied their previous condition of rubber tappers and *caboclos*, the article examines the

1 Este artigo foi originalmente publicado em 2013 na revista *Brésil(s): Sciences humaines e sociales* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (4)), sob o título “À propos de quelques dilemmes politiques, intellectuels et existentiels: le récit d'une anthropologue spécialiste de l'Amazonie”. Agradeço a leitura e contribuições de Véronique Boyer e Peter Fry à versão original do artigo. Esta versão em português é substancialmente a mesma, à exceção de algumas novas referências bibliográficas e da reedição da parte final do artigo.

ethnographic anxieties and the analytical paths adopted by the author to deal with the unstable ethnic reality of her interlocutors. In this way, the concepts of “ethnicity” and “identity” are constituted into narrative guides and targets of critical reflexion. In this route, personal and political dilemmas were associated themselves with theoretical ones, reconfiguring the author’s relationships with the group, repositioning her in front of the interethnic processes occurring in the Upper Juruá.

Keywords: ethnography; ethnicity; identity; subjectivization; Amazon.

Introdução

Este artigo é em certa medida autobiográfico. Nele narro uma relação de pesquisa e amizade com um grupo indígena amazônico. Para tal, entre as várias possibilidades de fio narrativo elegi o da etnicidade, e os motivos para isso logo deverão estar claros. Procuo então tratar a forma como esta categoria, que habita nosso pensamento social quando o assunto é povos indígenas e a análise flerta com a sociologia, foi se impondo a mim como um alvo de reflexão e dúvidas de diversas naturezas.

Deixe-me situar melhor e brevemente o que tenho em mente.

O tema da etnicidade está classicamente associado às formulações de Max Weber ([1922]1984) sobre “comunidades étnicas”, que costumam desaguar nas formulações de Fredrik Barth (1969) sobre “fronteiras étnicas”. Estas, por sua vez, poderiam ser entrevistas na etnologia brasileira que se debruçou sobre a “questão do contato”, notadamente a noção de “fricção interétnica” (Cardoso de Oliveira 1976) e os trabalhos sobre “emergência étnica” (Oliveira Filho 2004), ambas perspectivas pressupondo uma (ou alguma) agência nativa.

De acordo com este último autor, o surgimento de grupos étnicos, vários deles julgados desaparecidos, ocorreria num contexto de interação e reflexividade (no sentido de refletir sobre si mesmo) normatizado pelo Estado e com a presença de agentes mediadores (igrejas, associações, universidades etc.). A noção de “territorialização” é operacionalizada como o ato político e exterior que associa uma coletividade a uma unidade territorial. Nesse processo, que é de luta e de reinvenção de si mesmo, a noção de “identidade” descreverá analiticamente os processos de subjetivação que têm lugar. Este modelo analítico foi também utilizado para pensar situações amazônicas de (re)surgimento étnico (Ioris (2005), por exemplo).

Outras formulações procuraram chamar atenção para uma dimensão mais interna, ou menos pública, da etnicidade (Carneiro da Cunha [1979]1987). E a própria noção de “processos de territorialização” foi relida à luz das próprias formas de apropriação de territórios por “povos e comunidades tradicionais” em todo o país (Almeida 2006).

Movendo-me em meio a essas possibilidades teóricas e conceituais, e mesmo fazendo uso de algumas delas, num determinado momento elas não foram mais capazes de conter minhas inquietações científicas. Causa ou consequência destas, ou ambas, a leitura de Eduardo Viveiros de Castro (2006) e outros autores² foi aos poucos redirecionando

2 Bruno Latour (1994), Roy Wagner (2010) e Gilles Deleuze (Deleuze & Guatarri (1995) em particular) tiveram um inegável impacto sobre mim. Incluiria também neste redirecionamento de olhar autores brasileiros como Márcio Goldman (2009) e Mauro Almeida (2007).

meus interesses de pesquisa e reflexão, e também de prática política.³ Comecei a nutrir uma desconfiança quanto à noção de identidade e à categoria “etnicidade”, pois não clarificavam a articulação da dimensão política da última com os processos mais rotineiros de subjetivação. Formulações mais permeáveis à flexibilidade que marcaria experiências locais de afirmação de autopertencimento passaram a me atrair irresistivelmente.⁴

A problematização da emergência de coletividades que se reivindicam como etnias diferenciadas não é uma exclusividade amazônica nem brasileira. Peter Gow (1991), a partir do estudo de “comunidades nativas” na Amazônia peruana, recusa a noção de etnicidade como ferramenta analítica. Segundo ele, a priorização das fronteiras interétnicas como foco de análise encobriria os significados dos termos de autodefinição para os próprios nativos: no caso, “sangue misturado”. Já neste século, John & Jean Comaroff (2009) chamaram atenção para o investimento de coletividades étnicas de todo o globo na transformação de sua cultura e identidade em objetos de empreendimentos comerciais. Este processo de etnicização, que se dá num contexto neoliberal, constitui o que eles denominaram “Ethnicity, Inc.”. Os autores assinalam que se, por um lado, a criação de padrões de autenticidade pode reforçar a consciência coletiva e autoestima cultural, por outro lado, a comodificação pode levar também a novas formas de subordinação e aprofundar, ou criar, desigualdades internas.

Neste artigo, portanto, procurarei detalhar um pouco melhor essa trajetória de estudo (e de vida) e os dilemas teórico-políticos (e pessoais) que tive (e tenho) que enfrentar. Mas agora, como não poderia deixar de ser, um pouco de história.

Breve histórico da dinâmica interétnica no Alto Juruá

O Vale do Juruá foi historicamente ocupado por povos indígenas de diversos troncos linguísticos, entre eles o Pano, conforme os registros históricos mais antigos (Tastevin 2009). No que é hoje o Estado do Acre, a partir de finais do século XIX, em consequência da chegada de levadas sucessivas de migrantes do Nordeste brasileiro para produção de borracha, esses grupos indígenas foram expulsos, perseguidos, mortos ou capturados. Muitos povos foram dados como desaparecidos nesse processo (Ribeiro 1979). Na estrutura de seringais que então se estabeleceu, os *patrões*⁵ organizavam *correrias*, as temidas expedições armadas que cercavam e invadiam as malocas indígenas, dizimando seus moradores, mas também aprisionando mulheres e crianças (Wolff 1999; Pantoja 2008; Iglesias 2010).

Em meio a toda a violência desse processo, uniões conjugais ocorreram, e não são poucas as famílias da região que contam com ascendentes indígenas, sobretudo mulheres (Wolff 1999; Martini 2005; Pantoja 2008). Os seringais estabeleceram-se, portanto, a partir

3 Um artigo, publicado em 2012, com Amilton Pelegrino de Mattos, sobre a implantação de experiências agroecológicas no Alto Juruá e os processos de subjetivação nela implicados, aponta claramente neste sentido (Pantoja & Mattos 2012).

4 Como assinalou Márcio Goldman (2009: 17) sobre a cristalização de experiências locais na forma de identidades, “jamais estamos às voltas com oposições claras entre formas ideológicas ou sociais individualizadas, mas com processos instáveis em regime de variação contínua”.

5 Proprietários ou pretensos donos dos seringais, estes compostos de um conjunto de *colocações*, isto é, unidades produtivas que incluíam área de moradia e floresta, esta abrigando as *estradas de seringa*: trilhas nas quais o trabalhador (*seringueiro*) recolhia o látex das seringueiras (*Hévea brasiliensis*) para produção de borracha.

de confrontos e encontros entre coletividades diferenciadas: famílias de *seringueiros*, muitas delas com componentes indígenas, ocupando as colocações e trabalhando para patrões, e grupos indígenas, via de regra dispersados enquanto tais ou refugiados nos altos rios e matas desprovidas de seringueiras.

A sociedade de seringal atravessou todo o século XX em meio a períodos de prosperidade e de crise econômica, mas sem desestruturar-se. Mas, no final dos anos 1980, agravava-se a queda nos preços da borracha, e mecanismos estatais de protecionismo sofrem um significativo desmonte. Concomitante, o sistema de propriedade das florestas e rios do Alto Juruá conhece uma reviravolta: índios e seringueiros conquistam para si extensos territórios (Carneiro da Cunha & Almeida 2002). Hoje o conjunto de povos indígenas e grupos agroextrativistas conforma uma multiplicidade social que ocupa um tecido contínuo de terras indígenas e unidades de conservação legalmente reconhecidas e que se estende por todo o Vale do Juruá acriano.⁶

Na transição do século XX para o XXI, surgiram dois movimentos de autoidentificação étnica por parte de grupos locais tidos como agroextrativistas e que implicavam demandas territoriais sobrepostas ao território da Reserva Extrativista do Alto Juruá, criada dez anos antes a partir da mobilização do movimento social dos seringueiros.⁷ Tratava-se dos Arara, no rio Amônia, que em 2008 conquistaram a identificação de sua Terra Indígena (Aquino 2010), e dos Kuntanawa, no alto rio Tejo, um afluente da margem direita do Juruá. Para efeitos deste artigo, interessa-nos este último caso.

Os Kuntanawa contam entre seus antepassados sobreviventes de povos indígenas que escaparam à perseguição e destruição física e cultural e passaram a viver no meio dos “brancos”. Dona Mariana e seu Milton, a primeira geração destes ascendentes, cresceram no rio Jordão, lá se conheceram e se casaram em 1953. Junto de seus dez filhos e filhas, trabalharam como seringueiros para os patrões de então. Em 1955, mudaram-se para o vizinho rio Tejo, onde estão até hoje reunindo em torno de si, além de sua prole, netos e bisnetos.⁸ Esta parentela, uma “comunidade de descendência” com continuidade genealógica ao longo de cerca de três gerações, remonta a mulheres indígenas sobreviventes de correrias no início do século XX.⁹ Localmente, o grupo desde sempre foi reconhecido como *caboclo*, alcunha que, no Acre, indica se tratar de família indígena ou mestiça e que ainda hoje tem um tom depreciativo.

6 Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, Terra Indígena Arara do Rio Amônia, Reserva Extrativista do Alto Juruá, Terra Indígena Kaxinawá-Ashaninka do Rio Breu, Terra Indígena Jaminawa-Arara do Rio Bagé, formando um corredor que se prolonga com a Terra Indígena Kaxinawá do rio Jordão e outras terras indígenas e reservas extrativistas nos vizinhos rios Liberdade, Tarauacá e Envira.

7 Reservas Extrativistas são unidades de conservação que preveem a permanência de agrupamentos humanos em seu interior, e estes deverão observar regras de manejo dos recursos naturais. Sobre a história das Reservas Extrativistas, ver Almeida (1995) e Allegretti (2002). Sobre a Reserva Extrativista do Alto Juruá, ver Carneiro da Cunha & Almeida (2002).

8 Na verdade, há já alguns anos seu Milton e dona Mariana vivem na cidade de Cruzeiro do Sul, a “capital” do Alto Juruá, decisão tomada pela família em função do estado de saúde instável da matriarca. Na cidade, a residência do casal funciona como uma “maloca” Kuntanawa na cidade, sendo sempre possível observar lá um trânsito significativo de membros da família.

9 Em meu doutorado, observei que o conceito de “família” localmente conhecia certa elasticidade e polissemia e que, neste sentido, se referiria a um grupo operacional não necessariamente predeterminado pela estrutura das relações genealógicas. Explorando estas implicações foi possível articular a noção de “família” tanto à de “parentela” (Pereira de Queiroz 1975) quanto à de “kindred” (Freeman 1968).

No final dos anos 1980, seu Milton e filhos engajaram-se nas lutas sociais contra o regime patronal que resultaram na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Na década que se seguiu, apoiaram abertamente as atividades de implantação da Reserva, ocupando cargos na Associação de moradores e participando em diversos projetos executados na área. Foi nessa época que nos conhecemos. Nos primeiros anos do século XXI, contudo, a situação mudara.¹⁰

Com o extrativismo da borracha em franco declínio, os moradores da Reserva partiram para a agricultura e criação de gado como alternativas econômicas rentáveis, além dos empregos públicos criados pela prefeitura. A Associação passou a ser dominada por moradores que, até então, mantinham uma relação mais distanciada com a implantação da Reserva. O movimento social dos seringueiros conheceu uma maior institucionalização, com a crescente profissionalização da Associação e a ampliação de seu papel na gestão da Reserva. Os seus novos dirigentes adotaram práticas políticas bem próximas ao clientelismo que sempre marcou as relações de poder na região, e a Reserva conheceu um período no qual práticas predatórias e ilegais (caçadas comerciais e abertura de pastagens) tornaram-se comuns. Progressivamente excluída de projetos, posições e benefícios, a família de seu Milton sentiu-se alvo de preconceito étnico. Seu Milton costuma lembrar o dia em que viu suas netas chorando ao chegarem em casa vindas da escola. O motivo: a professora declarara que nas correrias os índios deveriam ter sido todos mortos ao invés de seus remanescentes estarem nos bancos das escolas.

Foi em meio a essa situação que seu Milton, dona Mariana, filhos e netos procuraram novos aliados e mediadores (em especial, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá – OPIRJ e também funcionários da Fundação Nacional do Índio – Funai) e impulsionaram um movimento de afirmação étnica. Uma disputa territorial estava no horizonte: a demanda apresentada pelos Kuntanawa foi por uma Terra Indígena própria e separada da Reserva, embora a ela sobreposta.

O nome “Kuntanawa”, que fazia parte da tradição oral do grupo familiar, tomou então o lugar do termo genérico de “caboclos”. Vale observar que o etnônimo “Kuntanawa” se encontra na crônica missionária (Tastevin 2009: 61-71) e figura no mapa de Curt Nimuendajú. Estes registros históricos reforçariam uma “autenticidade” da existência Kuntanawa perante aliados e opositores. Mas aos poucos fui enxergando este autorreconhecimento como um agenciamento criativo por eles colocado em movimento. A forma como se moveram e as conexões que estabeleceram subverteram a condição desprestigiada de “caboclos”, na qual até então estavam, e os catapultou, como indígenas, para a linha de frente de defesa da conservação da floresta. E também os tirou de um provável ostracismo político e da subordinação às novas forças dirigentes da Reserva, abrindo para eles um novo campo de atuação e de relações.

Pessoalmente, contudo, naquele momento inicial, vi-me às voltas com uma série de questões inusitadas e que me pegaram de surpresa.

10 Este e o próximo parágrafo estão apoiados em Pantoja, Costa & Postigo (2009), Pantoja (2008) e PNCSA (2009).

Os Milton e eu

Em 2001 defendi minha tese de doutorado, publicada como livro três anos depois sob o título “Os Milton. Cem anos de história nos seringais”.¹¹ Foi, como costumam ser as teses, um enorme esforço intelectual, extenuante e, para minha sorte, gratificante. Em todo o tempo de redação, em especial em seus momentos finais, quando as forças pareciam faltar frente a um trabalho sem fim, alimentava-me do claro sentimento de que gostava do tema que escolhera tratar, da forma como o estava fazendo e de que as implicações pessoais ali envolvidas eram significativas.

A família do sr. Milton Gomes da Conceição entrara na minha vida em abril de 1993, ano em que saí definitivamente do Rio de Janeiro e fui me aventurar nos seringais do Acre, uma viagem da qual, poderia dizer, jamais voltei.¹² Por razões de pesquisa, mas também políticas, nos tornamos muito próximos: seu Milton e filhos, como já disse, eram lideranças da criação e implantação da primeira Reserva Extrativista do planeta, a do Alto Juruá, oficializada em 1990. Minhas atividades na Reserva, num projeto de pesquisa que tinha entre seus coordenadores Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. Barbosa de Almeida, este último meu futuro orientador no doutorado, eram não só científicas, mas fundamentalmente de assessoria política à nascente associação dos moradores, capacitando seus líderes, articulando projetos, documentando e apoiando reuniões e assembleias comunitárias (cf. Pantoja (2008: 33-51)).

Vivendo intensamente o dia a dia dos seringueiros, e também a “política de seringueiro”, fui aos poucos percebendo que estava me filiando, ou me colocando ao lado de um expressivo grupo de parentes. Esta família, como me dediquei a mostrar em meu trabalho acadêmico, constituía-se enquanto tal ao longo de todo o século XX, seus laços de parentesco cimentados fundamentalmente pela performance e convivência afetiva. Pelas outras famílias locais, o grupo liderado por seu Milton era conhecido – embora assim não se autorreconhecesse, e este ponto é importante – como “os Milton”, denominação pela qual o nome do patriarca era transformado num nome que diferenciava uma coletividade.¹³

Naqueles anos, não enxergava uma descontinuidade expressiva entre “os Milton” e as demais famílias que ia conhecendo na Reserva. Havia, claro, a ascendência indígena, assumida mais ostensivamente por alguns membros da família, mas que não chegava a ser propriamente uma exclusividade do grupo. E havia também o uso recente e regular que pai e filhos faziam da *ayahuasca*, outra referência indígena, mas não só.

O contato d’os Milton com a *ayahuasca*, substância alucinógena usada imemorialmente por inúmeros grupos indígenas da floresta amazônica, se dera na convivência com etnias

11 A tese foi defendida junto ao Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sob a orientação de Mauro Almeida. Após premiada num concurso da Fundação Joaquim Nabuco, ela foi publicada e, alguns anos depois, com apoio da Lei de Incentivo à Cultura do Estado do Acre, reeditada (Pantoja 2008).

12 Morei em Cruzeiro do Sul entre 1993 e 1994, quando voltei ao sudeste do país para meu doutoramento (entre 1995 e 2001), sem jamais romper relações com a Reserva, sempre a ela voltando para inúmeros trabalhos, inclusive minha pesquisa de tese. Desde 2002 resido em Rio Branco, capital do Acre.

13 Mauro Almeida (comunicação pessoal, 2013) sugeriu que a opção por utilizar “os Milton” para designar a família de seu Milton e dona Mariana foi “um ato performativo” por meio do qual constitui “um ente coletivo distinto” e que refletiria a visão dos moradores vizinhos que os viam como diferenciados. Neste sentido, “os Milton” poderia ser visto como “uma primeira versão da etnificação da família de seu Milton e dona Mariana”.

vizinhas, mas também através de membros da doutrina do Santo Daime.¹⁴ O envolvimento da família no processo político de criação da Reserva, sua lealdade à liderança carismática de Antonio Macedo¹⁵ e a abertura a projetos e parcerias eram também notáveis. Inegavelmente estes fatores os singularizavam e me atraíam. Mas imaginava, algo inocentemente, como hoje me parece, haver uma totalidade que nos abarcaria a todos – eles, eu e os demais: a Reserva.

Kuntanawa: o autorreconhecimento d’Os Milton

Nos primeiros anos deste século, vi-me forçada a maiores intervalos entre as minhas viagens ao Alto Juruá. Já doutora, sem emprego ou qualquer bolsa de pesquisa ou estudo, precisava ganhar a vida. Recém-chegada a Rio Branco, aceitei vários trabalhos de consultoria que me levaram a outros locais e estados, pontuados por contatos mais ou menos esporádicos com meus amigos da Reserva. Mas, em 2005, os Milton voltaram a entrar em minha vida, não mais como a família de seringueiros “caboclos” que eu conhecera, mas agora como “índios” Kuntanawa e, enquanto tais, sujeitos de direitos.¹⁶

Quando “os Milton” tornaram-se Kuntanawa, vi-me forçada a entrar numa seara que nunca andara: a da etnicidade. Como escrevi, a partir da sugestão de um amigo, quase “me tornei” etnóloga da noite para o dia (Pantoja 2008: 379), embora sem saber exatamente o que isso poderia significar. Entender a etnicidade Kuntanawa, naquele momento inicial, tornou-se para mim um desafio e uma necessidade: precisava explicar, para mim fundamentalmente, que processo era aquele que estava em curso. Esta indagação também era colocada por colegas, amigos da família e gestores públicos. Como aquela mudança ocorrera, perguntava(m)-me, e quais suas possíveis consequências, em especial para a Reserva.

Mas e se se tratava de uma ilusão de descontinuidade, e os Kuntanawa sempre estiveram ali, em potência, digamos? Alguns dos filhos e netos de seu Milton argumentaram neste sentido, recusando terminantemente a ideia de que teriam “emergido” etnicamente, termo (e hipótese) que cheguei a utilizar em meus primeiros escritos sobre o assunto. Objetavam que não eram “sementes” para hibernar sob a terra e, subitamente, aparecerem. Eram antes “índios existentes, não emergentes”, ou seja, sempre foram índios. O problema seria meu, que não conseguira descrever isto.

Em 2008, quando o livro publicado conheceu sua 2ª edição, meus amigos e interlocutores reivindicaram que o título fosse mudado de “os Milton” para “os Kuntanawa”. O primeiro, de acordo com eles, era uma atribuição externa com a qual não se identificavam, e o segundo uma afirmação legítima de autorreconhecimento. Na ocasião contra-arguntei que a etnicidade Kuntanawa não era um tema para o grupo no período em que a pesquisa

14 Os usos indígenas da ayahuasca estão disseminados numa vasta bibliografia (uma espécie de balanço pode ser encontrada em Calávia Saez (2011)); sobre o Santo Daime, ver, entre outros, Labate & Araújo (2004); e sobre a trajetória ayahuasqueira do sr. Milton e filhos, ver Pantoja & Conceição (2002).

15 Antonio Macedo, nascido seringueiro e sertanista por profissão, coordenou a Regional Vale do Juruá, do Conselho Nacional dos Seringueiros, entre 1988 e 1993. Sobre este período e sua atuação, ver Almeida (2004).

16 À diferença do “caboclo”, utilizado no Acre como sinônimo de indígena e com conotação em geral pejorativa, os “índios” têm direitos legais inscritos na Constituição Federal e hoje protagonizam processos de valorização de sua “cultura”.

foi feita, e que estava explicitamente dito no livro que “os Milton” não era um termo de autoatribuição. Porém, cá comigo não pude deixar de reavaliar o olhar que naquela época tivera sobre o grupo em função dos meus próprios interesses teóricos (a reconstrução da história familiar) e, por que não dizer, políticos (a viabilidade da Reserva como um projeto de futuro).

Creio assim que o primeiro impacto que o autorreconhecimento étnico dos Kuntanawa teve para mim foi a desestabilização da certeza que tinha quanto à construção do projeto da Reserva como um objetivo inquestionável para “os Milton” e, portanto, nosso. Eles pareciam ter tomado outra direção, seguido outro rumo, rompendo o que chamaria de uma aliança tácita. A “irrupção” Kuntanawa, portanto, pegou-me de surpresa e obrigou-me a um esforço reflexivo, teórico e político. Era a Reserva um objetivo inquestionável para mim? E, agora, qual o lugar da Terra Indígena Kuntanawa nos meus planos de trabalho e de vida? Lembro que para mim, nesta época, foi bastante doloroso cogitar que teria de optar entre uma ou outra possibilidade, talvez mesmo porque fosse difícil imaginar a separação que o estatuto legal de uma e outra condição (índio-Terra Indígena e seringueiro-Reserva Extrativista) considera dada. Voltarei a isto mais adiante.

O fato é que a ideia de identidades estáveis e opostas (como a clássica dualidade “índios” e “brancos”) se dissolvia diante dos meus olhos num movimento de diferenciação que me desafiava e que não podia ignorar. Os Kuntanawa, por sua vez, operavam com a dualidade. Queriam-se existentes, desde sempre, e a mistura era colocada por eles em segundo plano (Pantoja 2008: 386). Não havia como escapar: era preciso empreender um percurso de estudo em busca de alternativas teórico-conceituais que me permitissem melhor dialogar com minhas experiências de campo, antes e especialmente depois do autorreconhecimento étnico.

Uma questão se colocou de pronto no cenário público: mas são “índios” mesmo? Os próprios Kuntanawa viram-se às voltas com este questionamento, colocado inclusive por seus “parentes” de outras etnias.¹⁷ Ouvia moradores da Reserva, meus amigos, vizinhos dos Kuntanawa, argumentando criticamente que seus velhos conhecidos desde sempre foram “seringueiros” e não “índios de verdade” que, a seu ver (e do senso comum), andam nus, usam cocares e se pintam, além de falarem outra língua. Funcionários da Funai, por sua vez, me procuraram querendo mais elementos para poder encampar a demanda Kuntanawa, que tendiam a aproximar do caso dos “índios do Nordeste”.¹⁸ E o órgão federal gestor da Reserva tendia a defendê-la de qualquer desmembramento já que a Terra Indígena pleiteada estava inteiramente sobreposta àquela.¹⁹

Por outro lado, não foram poucas as vezes em que alguns filhos e netos de seu Milton me interrogaram de forma mais incisiva, até com alguma desconfiança, sobre minha própria posição e interesses e mais especificamente se estaria realmente disposta a contribuir

17 “Parentes” é como grupos indígenas (Pano e não) podem se referir uns aos outros afirmando um laço mais genérico e político que os une: o de serem todos indígenas.

18 Trata-se de grupos indígenas da região nordeste do Brasil que, após quase 500 anos de contato, surgiram enquanto tais apresentando demandas de reconhecimento étnico e territorial. Há vasta literatura sobre o tema (Oliveira Filho 2004).

19 A posição do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), ele próprio criado em 2007, conheceu mudanças aos longos dos últimos anos no tratamento dos casos de sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas, questão fora do alcance deste artigo.

com a minha *expertise*. Percebia haver uma clara diferença entre meu trabalho de campo nos anos 1990 e a situação de pesquisa que eu vivenciava então. Os acordos em vigor durante o doutorado estavam sendo revistos num contexto bastante mudado e estavam sendo negociados pela geração seguinte a que comigo trabalhara anteriormente.²⁰ Sentia-me em geral desconfortável nestas ocasiões e não raramente ofendida.

Se havia uma sólida relação de confiança entre mim e seu Milton, dona Mariana e a “ala feminina” de filhas, noras e netas de ambos, entre os filhos e netos havia certa diferenciação. Em meu trabalho de doutorado, os interlocutores principais, além de seu Milton e dona Mariana, foram os seus filhos e filhas. De pelo menos três filhos do casal, ao longo dos anos 1990, tornei-me comadre. Não estabeleci na época qualquer relação de pesquisa com a geração dos netos e netas. Meus colaboradores diretos foram, portanto, o núcleo da família de tradição seringueira, ou seja, aqueles que jovens iniciaram-se no ofício da produção de borracha, cedo contrataram uniões, não passaram por uma formação escolar, letrada, e o contato com o mundo exterior à realidade dos seringais data do início das lutas pela criação da Reserva. Até os primeiros anos do século XXI poucos deles haviam viajado para a capital do Acre, que dirá para outras cidades brasileiras ou mesmo fora do país.

Com os netos do casal de velhos a situação era diferente. Se é verdade que estavam acostumados a me ver em suas casas, gravando, anotando, tirando fotos ou simplesmente lá conversando, nunca havíamos trabalhado propriamente juntos. E vários destes jovens, no início do século XXI, estavam ascendendo como lideranças de seu povo, tanto localmente quanto em fóruns nacionais e mesmo, com o tempo, internacionais. Foram eles que primeiro adotaram nomes indígenas e se interessaram em aprender a língua ancestral.²¹ Apesar de os mais velhos desta geração terem alguma familiaridade com a produção de borracha, nenhum deles trabalhou como seringueiro. Com raras exceções, todos passaram pela escola, o que seus pais nunca cogitaram para si. Foi esta geração que progressivamente introduziu o uso de computadores, gravadores, filmadoras e máquinas fotográficas digitais. E ela também que alçou os primeiros voos para fora do país, abrindo a rede de aliados dos Kuntanawa, além dos tradicionais “pesquisadores” (entre os quais eu mesma), aos artistas, jornalistas, outros líderes indígenas, dirigentes de ONGs, funcionários do Estado, entre outros.

Eram, sem dúvida, esses jovens líderes Kuntanawa, outros interlocutores. Tratava-se, tanto para mim quanto para eles, de outra relação a construir. Mais de uma década envolvida com o grupo não representava necessariamente, para esta geração, um atestado de confiabilidade, digamos assim, para que eu pudesse, por exemplo, gravar suas canções.²² Embora nunca tenha sido confrontada diretamente, na época chegaram aos meus ouvidos, por exemplo, questionamentos sobre vantagens financeiras que poderia estar tendo com minha pesquisa. É claro que o aval de seu Milton era relevante, mas sentia nitidamente que precisava continuamente justificar perante a esses jovens minhas intenções.

20 Edilene Cofacci Lima (2014) vivenciou experiências conflituosas parecidas com os Katukina, também no Alto Juruá. Nos conhecemos em 1991, em Cruzeiro do Sul, ambas recém-chegadas e iniciando suas pesquisas.

21 Os Kuntanawa falam português. Como não há falantes de sua própria língua, os mais jovens esforçam-se para, de um lado, registrar as palavras e expressões ainda recordadas por dona Mariana e, por outro, aprender outras línguas Pano similares, reconstituindo assim, aos poucos, o que seria a língua Kuntanawa.

22 A música tornou-se neste século, para os jovens Kuntanawa e de outras etnias, uma via de manifestação cultural privilegiada. Em 2008, por exemplo, formaram o Grupo Vukanã e gravaram um CD.

Nunca antes estivera envolvida com demandas indígenas e não sabia exatamente o que eu poderia, ou deveria, fazer para colaborar com o pleito Kuntanawa. Não me via falando publicamente a favor da demanda, o que, avaliava, seria papel deles próprios. Mas quando o Instituto Socioambiental (ISA) solicitou a colaboração na redação do verbete “Kuntanawa” para a sua Enciclopédia dos Povos Indígenas, atendi prontamente²³ e fiz o mesmo quando o governo do Acre publicou um volume sobre os povos indígenas do Acre, contando este último trabalho com uma contribuição de uma liderança Kuntanawa (Pantoja 2010). Apoiei lideranças Kuntanawa na redação de alguns documentos e cartas, quando me procuraram para tal. Contudo, em meio a esta “militância”, modesta a meu ver, avalei, incentivada também por colegas interlocutores, que o melhor era me voltar para a produção acadêmica sobre etnicidade e temas afins. Todavia, o encaminhamento das reivindicações Kuntanawa junto aos órgãos governamentais, em particular a Funai, colocava no meu horizonte a provável requisição para produção de um documento técnico visando a identificação e delimitação de uma Terra Indígena.

Primeiros passos: a dimensão política da etnicidade

A formulação do fenômeno da “emergência étnica” para pensar situações amazônicas de sobreposição territorial entre demandas indígenas e unidades de conservação (cf. Ricardo & Macedo (2004)) foi por onde comecei. Naquele momento estava preocupada em construir uma narrativa histórica (e de cunho mais sociológico) que pudesse encontrar no passado e na trajetória recente d’os Milton-Kuntanawa uma explicação para a situação presente.

Em 2006, para uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), escrevi um *paper* analisando o caso dos Kuntanawa à luz daquela ferramenta conceitual e que resultou numa abordagem da dimensão política da etnicidade (Carneiro da Cunha 1987) no contexto histórico da Reserva. “A atual emergência da reivindicação de uma identidade e território diferenciados por parte dos Kuntanawa”, então escrevi, “deve ser entendida como parte de um contexto onde se entrecruzam processos de reelaboração identitária, de exclusão política e discriminação étnica, a emergência de reivindicação similar por outro grupo vizinho, a atuação de mediadores, entre outros”.²⁴

Lendo este texto hoje, que me causa incômodo por estarem as falas locais por demais subsumidas nas minhas formulações, considero, contudo, positiva a reconstrução histórica ali feita dos anos anteriores à demanda Kuntanawa. Mas percebo que o que mais me atrai na releitura do texto é a percepção de certa fluidez de experiências ocorridas durante a criação da Reserva (entre os anos 1980 e 1990), quando a família de seu Milton teve inúmeras oportunidades de aproximação com grupos e realidades indígenas, visitando Terras Indígenas vizinhas, conhecendo caciques e pajés, iniciando-se no uso da ayahuasca, convivendo com etnólogos (como Terri Aquino)²⁵ e reapropriando-se, inclusive através do

23 Disponível em : <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kuntanawa>>. Acesso em: 01 maio 2016.

24 O *paper* foi transformado, em 2008, num artigo (não publicado) com o título de “Apontamentos sobre a emergência étnica dos Kuntanawa (Alto Juruá, Acre)”.

25 O antropólogo Terri Aquino foi, a partir do final dos anos 1970, um dos principais responsáveis por tornar pública e reconhecida a presença de povos indígenas no Acre, assim como pela instalação da Funai no estado. É autor de relatórios técnicos que resultaram na identificação e demarcação de boa parte das Terras Indígenas existentes hoje no Acre.

meu trabalho, das narrativas memorialísticas de dona Mariana, matriarca do grupo cuja mãe, Índia Kuntanawa, que foi capturada numa correria no início do século XX nas florestas do rio Envira (Wolff 1999; Pantoja 2008).

Como incorporar essas experiências à análise?

Esta ideia me perseguiu nos anos seguintes, qual seja, a de que a dimensão política não esgotaria os sentidos da etnicidade.²⁶ Mais que isso. A de que havia algo que escapava à análise e resvalava para o terreno de uma subjetividade Kuntanawa, algo que defini como uma “eticidade difusa” e que estaria, a meu ver, recebendo um reforço emocional e positivo por meio da experiência da ayahuasca. Era preciso encontrar uma solução teórico-conceitual para tratar o fenômeno e escapar da dualidade argumentativa que tendia a marcar minha reflexão, oscilando entre as dimensões externas e internas da etnicidade. Mais do que algo misterioso que a análise histórica não alcançaria, o que se colocava para mim era a própria questão dos processos de subjetivação e sua dinâmica.

Ayahuasca e cultura: um caminho possível

De fato, parecia-me que a ayahuasca tinha um importante papel intensificando e mesmo viabilizando a autoconstituição Kuntanawa. Seu uso ritual, tal como me era descrito, estaria permitindo a eles ultrapassar o mundo ordinário, histórico e acessar o que seria a “realidade verdadeira”: espécie de fundo cultural e espiritual que sempre teria estado presente os constituindo enquanto um povo indígena.²⁷ Por meio desta bebida utilizada por muitos povos de língua Pano, mas não só, os Kuntanawa estariam lançando um novo olhar sobre si, sua história e ambiente.

Ouvia-os declarar que a ayahuasca lhes dava o dom de acessar elementos distintivos de sua cultura original, tais como cânticos, pinturas corporais, ornamentos (como cocares) e conhecimentos mágicos e etnobotânicos. O xamanismo, antes mais focado num dos filhos de seu Milton, conhecia um novo impulso no grupo com vários netos (e netas também) de seu Milton iniciando-se, ou melhor, constituindo a ciência ayahuasqueira Kuntanawa e sagrando-se “pajés” (Pantoja 2014).²⁸ Locais nos altos rios passaram a ser significados como “sagrados”, por serem cemitérios ou pontos de coleta de “medicinas” (isto é, espécies vegetais consideradas medicinais); sítios antigos de morada do grupo foram recuperados em sua significação histórica; matas de caça e coleta erigidas em “tradicionais”.²⁹

Com interesse observava alianças e lealdades interétnicas sendo firmadas, numa rede que incluía os povos Ashaninka (Arawak) e Yawanawa (Pano), ambos ayahuasqueiros, proporcionando intercâmbios culturais no campo do xamanismo (dietas, retiros, cantos,

26 No referido texto de Manuela Carneiro da Cunha (1987), ela chama atenção para um “resíduo” da análise, que ela conceitua de “cultura”, tema que a autora expandirá em reflexão posterior (Carneiro da Cunha 2009).

27 Talvez esteja aí um dos sentidos da declaração de que são índios existentes, e não emergentes.

28 O termo “pajé”, um equivalente de “xamã”, deriva do tupi falado pelos índios brasileiros da costa atlântica e que se generalizou no contexto dos movimentos sociais indígenas. É o termo utilizado pelos grupos indígenas referidos neste artigo quando se comunicam entre si em português.

29 Em 2009, numa oficina de mapas promovida pelo Projeto Nova Cartografia Social, os Kuntanawa tiveram oportunidade de desenhar o mapa do território que identificavam como seu (PNCSA 2009).

práticas), da medicina (plantas e ervas de cura), da agrobiodiversidade (apoio à implantação de sistemas agroflorestais) e da linguística (aprendizado de língua da mesma família). Mas os contatos estendiam-se também ao universo não-indígena, como grupos ayahuasqueiros urbanos e/ou adeptos do turismo espiritual, no Brasil e no exterior. Aos “festivais da cultura”, que já conheciam alguma história no Acre,³⁰ representantes Kuntanawa passaram a comparecer e, em 2010, dentro da área que pretendem como sua Terra Indígena, realizaram com apoios diversos (indígenas e não) o I Festival Cultural Pano, que se repetiu no ano seguinte.

Pude comparecer ao I Festival, encontro multiétnico que teve duração de seis dias e reuniu representantes de nove etnias Pano (além dos Kuntanawa, os Huni Kuin ou Kaxinawá, Yawanawa, Shanenawa, Shawādawa, Jaminawa, Nukini, Marubo e Katukina) e uma Arawak (Ashaninka), além de convidados de vários estados brasileiros e também de outros países (Inglaterra, Espanha, Suíça, Alemanha, entre outros). A presença mais notável foi a de uma delegação Inuit (da Groelândia) e seu xamã, que já haviam sido visitados por dois Kuntanawa (filho e neto de seu Milton) numa viagem internacional no ano anterior. Estimou-se que entre 200 a 300 pessoas estiveram presentes no Festival. Moradores vizinhos não-indígenas tiveram acesso restrito ao evento.

Em todos os anos que já estivera com a extensa família chefiada por seu Milton, nunca os vira tão “índios” e nunca sua “cultura” fora tão enfatizada. Do patriarca seu Milton e da matriarca dona Mariana a seus bisnetos, todos estavam presentes. O Festival era, claro, um momento extraordinário, que fugia do cotidiano: todos se mudaram para pequenas casas improvisadas na aldeia Kuntamanã, deixando suas casas de residência, a alimentação era coletiva, tarefas de roçado e outras do dia a dia foram deixadas de lado – até o término do Festival. Neste, era hora de viver a “cultura”. As aspas aqui não contêm qualquer ironia, e sim são um recurso de citação (Carneiro da Cunha 2009), pois era assim mesmo que tudo que estava sendo “resgatado” naquele contexto eminentemente interétnico – pintura, vestimenta, danças, música, jogos e brincadeiras, a língua e os conhecimentos e rituais ditos sagrados – era conceituado.³¹

Observando todo este movimento, fui levada a reformular minha pergunta inicial e especular se o papel da ayahuasca como um operador de perspectivas que atua sobre a subjetividade Kuntanawa estaria não só na montagem de um sistema cultural (com e sem aspas) próprio, particularmente no campo do xamanismo, mas também no cosmopolitismo cosmológico de que é capaz, possibilitando o acesso e entrada numa ampla rede de relações interétnicas (cf. Pantoja (2014)).³²

30 Desde 2002, os Yawanawa realizam anualmente o Festival Yawa, na TI Rio Gregório, ocasião na qual recebem grande quantidade de visitantes. Os Ashaninka, por sua vez, realizam uma festa um pouco mais restrita para comemorar a demarcação de seu território, que ocorreu em 1992. Mais recentemente, povos como os Kaxinawá, os Shawandawa, os Katukina e os Puyanawa vêm realizando “festivais culturais”, alguns dos quais já inseridos no circuito turístico do estado.

31 Manuela Carneiro da Cunha (2009) sustenta que há uma convivência entre o que a antropologia costuma conceituar como cultura (e que corresponderia, digamos, a costumes e valores vivenciados mais do que formulados pelos nativos) e a apropriação do termo (por isso as aspas) que é feita em contextos interétnicos por estes mesmos nativos, nos quais a “cultura” fala da cultura.

32 Peter Gow (1996) já questionou se o xamanismo ayahuasqueiro tal como praticado na contemporaneidade é, de fato, originário de povos nativos ou parte de uma situação colonial amazônica. Carneiro da Cunha (1998) chamou atenção que os xamãs operam como tradutores entre universos diferentes no

A ideia da formulação de um sistema cultural diferenciante amparado no xamanismo evoca situações históricas similares, como a da região do Putumayo, na Colômbia, descrita por Taussig (1993), também ela antiga produtora de borracha e famosa pela violência do sistema de trabalho e opressão que atingiram os povos indígenas nos primórdios do século XX, lá os principais trabalhadores nos seringais. De acordo com Taussig, o xamanismo ayahuasqueiro que encontrou nas montanhas quando lá realizou suas pesquisas, nos anos 1970 e 1980, mobilizava o passado de terror que atingiu os povos “selvagens” das terras baixas, onde o “yagé” (ayahuasca) era encontrado, em favor do poder de cura mágica atribuída a esta bebida, subvertendo assim, afirma o autor, a violência colonial. Os xamãs das montanhas, com suporte dos antepassados selvagens detentores do yagé, curavam índios e não-índios que os procuravam, constituindo-se em mediadores políticos privilegiados atravessando tempo, espaço e fronteiras de diversas naturezas.

Aproximações entre esta situação e o xamanismo Kuntanawa (mas não só) são possíveis: é junto aos ancestrais, alcançando-os por meio da ayahuasca, que se obtém o repertório cultural-xamânico espelhado nas pinturas corporais, nas músicas e cantorias, nos conhecimentos medicinais e nos rituais de cura, dos quais participam nativos e não-nativos (“brancos”). Os pajés Kuntanawa, em suas mágicas viagens, trazem de volta consigo os bens mais preciosos para seu povo, pois que os constituem subjetivamente e os fortalecem simbólica e politicamente para a luta territorial na qual se acham engajados. Mas haveria ainda outra implicação relativa ao xamanismo ayahuasqueiro:³³ a rede acessada por meio da ayahuasca não seria apenas interétnica, e sim uma rede de relações subjetivas da qual participam não só humanos, mas também animais, espíritos e outras qualidades de seres, sendo o xamã, na definição de Taussig, um “mestre do esquematismo cósmico” (apud Viveiros de Castro 2002: 351). O universo cosmológico Kuntanawa seria, portanto, constituído de várias outras subjetividades, pontos de vista em constante interação e disputa uns com os outros, sendo esta dinâmica parte da constituição deste multiverso. Isso projetaria, por sua vez, o processo de subjetivação que vimos discutindo num outro patamar argumentativo, o de uma cosmopolítica. Mas isto demandaria, claro, dados etnográficos à altura deste investimento teórico – e este é um limite que é preciso reconhecer: não os tenho.

De toda forma, e retomando o percurso de minhas reflexões, a ideia da realidade como uma rede de relações – encontros, conexões, mas também práticas e perspectivas – orientou o que veio depois.

Rede e subjetividade

Quando meu livro foi reeditado, em 2008, resolvi inserir um “pós-escrito sobre os Kuntanawa”, em que procurei apontar alguns caminhos de análise para pensar o processo de subjetivação que viviam. Assumindo de pronto a indianidade do grupo, temperei-a relativizando a oposição entre índios e brancos (ou caboclos e cariús) e chamando atenção para a “mistura” (genética, cultural, social e territorial) que marcou toda a colonização do Alto Juruá pelo empreendimento da borracha.

tempo e no espaço. Mais recentemente, Labate & Coutinho (2014) escreveram sobre a entrada indígena no circuito urbano da ayahuasca.

33 Como foi sugerido pelo parecerista anônimo da R@U.

A ideia era que, apesar da purificação da qual as categorias de “índio” e “branco” tendem a ser objeto em situações de conflito interétnico, historicamente e no dia a dia o que se observaria seriam antes sujeitos de múltiplas maneiras conectados. Assim, ao pensar o Alto Juruá como *locus*, antes e depois do empreendimento gomífero, de inúmeras interações inter e intraétnicas, tendia a considerá-las como uma rede que podia ser vislumbrada tanto do ponto de vista semântico quanto das relações sociais.

Observei neste sentido que havia várias categorias de identificação que as populações chegantes utilizavam para se referir aos povos nativos (*índios* ou *caboclos*) que eram então adjetivadas gerando diferenciações (*brabos*, *mansos*, *amansados*, *civilizados*), estas passíveis de novas diferenciações. Por exemplo, enquanto os Kaxinawá reunidos pelo patrão Felizardo Cerqueira (Iglesias 2010) foram “amansados na maloca”, como uma coletividade, a mãe Kuntanawa de dona Mariana, batizada Regina, fora “pega na mata, a laço”. Além disso, as interações entre essas pessoas e grupos se deram de formas bastante diversificadas, embora concomitantes e não necessariamente excludentes, indo desde assassinato e perseguição (como os membros da maloca Kuntanawa a qual pertencia Regina e também casos em que as vítimas eram seringueiros), raptos e fugas (novamente Regina, mas também casos de crianças e mulheres brancas capturadas por índios), até trabalho e proteção (novamente o caso dos Kaxinawá do Jordão, mas também de Regina que, já amansada e casada com um seringueiro, temia os índios brabos), compadrio e casamento (Regina, cabocla mansa, teve diversos companheiros-seringueiros e tornou-se célebre parteira, conquistando uma sólida rede de compadrio nos seringais que a amparou em diversas ocasiões).³⁴

O conjunto dos termos, sejam eles de identificação ou de autoatribuição, forma o que poderia ser chamado de cartografia social e remete mais à imagem de uma rede de relações do que a pares de oposição. A índia braba ainda sem nome foi batizada Regina (nome de branco). Já casada com seringueiros, convivia com os Kaxinawá amansados por Felizardo Cerqueira, mas não se alimentava quando ia a suas casas, com medo de feitiço. Cabocla renomada por seu conhecimento de “remédios da mata” e habilidades como parteira, deixou esta herança para sua filha Mariana. Esta casou-se com seu Milton, filho de índio Nehanawa amansado por seringueiros brancos, e se tornou parteira requisitada pelas famílias de seringueiros do rio Tejo. Os filhos do casal trabalharam nos seringais do alto rio Tejo – os “caboclos do Milton”, como se dizia, filhos da “cabocla Mariana”. Lutaram pela Reserva Extrativista, desafiando os padrões de então junto com outros seringueiros, e hoje brigam por sua Terra Indígena, afirmando-se índios e retomando para si, numa perspectiva pronominal, a categoria classificatória criada pelos brancos. Como será visto adiante, o autorreconhecimento indígena é combinado com a perspectiva de virem (os Kuntanawa) em auxílio à Reserva e seus moradores, e não contra ela.

Esta rede de relações e (auto)reconhecimentos, portanto, ao contrário de estável, esteve sujeita a mudanças dadas as múltiplas conexões que ela abrigou e permitiu no espaço e no tempo. Pessoas como os ascendentes dos Kuntanawa de hoje (e eles próprios) foram (e são) atravessados por mais de uma categoria de (auto)identificação, transitando entre posições num movimento não previsível ou fixador. Os processos em curso no Alto Juruá, e na Reserva em particular, só podem ser compreendidos se considerarmos que esse dispositivo

34 Parteiras tornam-se automaticamente comadres dos pais das crianças que ajudam a nascer. Os exemplos listados neste parágrafo estão mais bem descritos em Pantoja (2008).

continua operando. Os objetos-sujeitos que estão se formando seriam antes de tudo um feixe de relações; não estariam dados *a priori*, e sim constituindo-se no momento mesmo em que conexões são estabelecidas.

Posteriormente, a imagem de um “rizoma” (Deleuze & Guattari 1995) veio em meu socorro. O rizoma é uma raiz capaz de emitir novos ramos em direções imprevistas, de constituir pontos de aglutinação que parecem conhecer alguma consistência para logo se tornarem eles mesmos origem de novas conexões. Como alternativa ao conceito de identidade – que remeteria a um “estado massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada” (Viveiros de Castro 2006: 42) –, colocar-se-ia uma alternativa que apostaria justamente numa perspectiva mais instável de articular relações (Viveiros de Castro & Goldman 2006).

Não quero defender aqui, contudo, a inexistência de momentos de estabilidade, em que as relações parecem muito claramente definidas e as posições bem demarcadas. Eles existem, claro. Mas minha prática de pesquisa me mostra que a experiência subjetiva daqueles que se reconhecem como Kuntanawa não se encerra em se afirmarem “índios” perante os “brancos” ou perante o Estado. No dia a dia das aldeias, se é Kuntanawa uns perante os outros, fazendo rapé, artesanato, cozinhando, caçando, cuidando das crianças ou nos rituais ayahuasqueiros. É-se *Kunta*, como costumam dizer ou cantar.³⁵ A subjetivação Kuntanawa não caberia toda numa disputa territorial entre eles e os moradores da Reserva ou numa reivindicação de direitos étnicos perante a Funai.³⁶

Por que não enxergar este autorreconhecimento como uma linha de fuga cujo traçado permite aos Kuntanawa escapar das ameaças que rondam a Reserva e seus moradores e propor novos agenciamentos? Refiro-me aqui às ameaças representadas pela dependência de políticas públicas assistencialistas e pela submissão a uma estrutura de gestão centralizada ou pelo avanço da alternativa agropecuária, que mantém com a floresta uma relação predatória e utilitária.³⁷ Ao se afirmarem Kuntanawa, pergunto, não estariam eles defendendo outro projeto de vida, outro modo de ser?

Este projeto de vida – que reúne reinvenção cultural, preservação ambiental e agroecologia – não lhes é necessariamente exclusivo, e sim extensível ao entorno da terra indígena almejada, ou seja, seus vizinhos da Reserva. Foi dito por eles de forma bastante clara em diversas ocasiões: a Terra Indígena Kuntanawa viria a favor da Reserva, seria desta uma aliada (cf. Pantoja (2008); PNCSA (2009); Rezende (2012)). Na primeira, por exemplo, a interdição de práticas predatórias de caça garantiria a reprodução das espécies sobre-exploradas na Reserva. Ou a implantação de experimentos agroflorestais pelos Kuntanawa garantiria o fornecimento de mudas e a orientação técnica a moradores da Reserva interessados, como já vem ocorrendo. Assim, no discurso Kuntanawa a Reserva é também uma referência positiva.

35 “Kunta” é, para os Pano, a palavra para coco (*Scheelea phalerata*). Kuntanawa seria o “povo do coco”.

36 “Todas as etnografias bem elaboradas [...] mostram que, além de extremamente sofisticadas, as teorias locais são hábeis e flexíveis. E que o discurso da identidade aparece sempre que o Estado entra em cena. [...] a tarefa mais interessante da antropologia não seria justamente encontrar um modo de se conectar com essas outras formas, mais instáveis, de articular as relações? Essa é uma aposta política e teórica” (Viveiros de Castro & Goldman 2006: 188).

37 Uma análise crítica sobre os processos em curso na Reserva pode ser encontrada em Pantoja, Costa & Postigo (2009). Para uma crítica mais global ao modelo das Reservas Extrativistas tal como apropriado e regulamentado pelo Estado, consultar Eringhaus (2005), Lobão (2010) e Cunha (2010).

A ideia de uma articulação de rede, política e subjetivamente operante, ganha reforços quando lembramos que, nos anos 1990, o Alto Juruá foi palco da Aliança dos Povos da Floresta, reunindo indígenas e seringueiros em ações diversas (Almeida 2004). Ou quando assistimos, já no século XXI, à fundação, pelos Ashaninka do rio Amônia, do Centro Yorenka Antame, uma escola de práticas e conhecimentos tradicionais visando alternativas de desenvolvimento para a região.³⁸ E quando, neste mesmo contexto contemporâneo, vemos o surgimento de uma expressiva força pró-Reserva, o Grupo Vida e Esperança, defendendo práticas de reflorestamento e a aliança com os vizinhos indígenas, os Kuntanawa entre eles (Pantoja & Mattos 2012; PNCSA 2014).

À guisa de conclusão

Uma diferença étnica entre Kuntanawa e demais moradores da Reserva é percebida, mesmo vivenciada no dia a dia. Contudo, só vem a instaurar “fronteiras étnicas” quando a questão territorial entra em pauta, ou melhor, quando o assunto é a sobreposição da Terra Indígena demandada à Reserva criada. A previsão é que poucas famílias serão efetivamente removidas na identificação e demarcação da Terra Indígena. Mas os moradores da vila Restauração, no alto rio Tejo, em sua grande maioria, criticam as pretensões Kuntanawa e a restrição que irão sofrer no uso de áreas de floresta para atividades de caça e extração de madeira para construções (Rezende 2012; Arruda 2014).

Todavia, mesmo aqui não há consenso. Entre os Kuntanawa, pessoas como seu Milton afirmam que “o pai de família” que estiver caçando para alimentar seus filhos o poderá fazer, ou seja, adentrar as matas circunscritas pela Terra Indígena. Não poderão fazê-lo, ressalva, aqueles que matam de forma predatória e para vender. Aqui se toca num ponto bastante delicado hoje em toda a Reserva e objeto de acalorados debates entre os próprios moradores: as caçadas ilegais ou “invasão”, seja porque não se trata de habitantes da Reserva, seja porque se caça em grandes quantidades para comercializar, ou ainda porque há efetivamente uma pressão maior sobre os animais silvestres nas matas próximas às “comunidades” mais populosas, como é justamente o caso da vila Restauração.

Na área pleiteada, há também famílias que têm relações de parentesco com o grupo indígena, embora não se reconheçam enquanto tal. Estas são incentivadas por lideranças Kuntanawa a ficar, e ouvi o chefe de uma delas dizer que queria permanecer, pois enxerga a Terra Indígena como uma proteção contra o desmatamento produzido por criadores de gado e comerciantes da vila Restauração. Por outro lado, um morador na mesma situação declarou que, mesmo reconhecendo a legitimidade da demanda indígena, vai sair, pois teme ficar sob a autoridade de um cacique e não poder “mandar no que é seu”.

Porém, talvez algo seja consensual: ser índio, ao contrário de caboclo, é ser sujeito de direitos, entre eles o territorial, talvez o mais evidente. Legalmente, índios e Reservas Extrativistas são termos que não vão juntos, assim como seringueiros (agroextrativistas) e Terras Indígenas; se os “caboclos do Milton” cabiam na Reserva, os “índios Kuntanawa” não mais. Mas, novamente, dando provas de que na prática as coisas conhecem desdobramentos outros e as categorias de análise (política ou científica) conhecem limitações, observa-se que a

38 Disponível em: <<http://revistaraiz.uol.com.br/blog/apiwtxa-associacao-ashaninka-do-rio-amonia/> e <http://apiwtxa.blogspot.com.br/2007/10/histria-do-yorka-tame.html>>. Acesso em: 01 maio 2016.

relação entre etnicidade e território não parece ser tão clara ou inequívoca: os Kuntanawa não têm ainda uma terra identificada, mas estão sobre uma terra regularizada na qual enxergam e usufruem de direitos. Precária ou provisória, esta situação tem lhes permitido realizar seus festivais culturais, agrupar-se em aldeias, implantar projetos próprios (de artesanato, reflorestamento), caçar, pescar e promover rituais ayahuasqueiros, muitos destes com presença dos vizinhos não-índios.

“Índio”, como se sabe, é uma categoria de análise, uma categoria administrativa e também do movimento social indígena, portanto, política. Nesta ambiguidade o antropólogo se move (Boyer 2010): um campo minado, onde pode se ver pressionado por todos os lados. Seus amigos-interlocutores querem que ele prove cientificamente nos laudos e escritos que produzirá que eles são, sim, o que dizem ser, isto é, índios; o Estado, que ele escreva documentos técnicos fundamentando os pleitos territoriais (de seus amigos-interlocutores índios); e seus colegas de disciplina e de Associação, que sua análise seja rigorosa e possa fazer justiça à situação de discriminação étnica reinante no Brasil. E isso para não falar de juízes, que podem inquirir o antropólogo sobre seu trabalho técnico na medida em que este passa a ser parte de processos judiciais, e de opositores dos direitos indígenas, que podem tentar denegri-lo publicamente.

Desde 2013, por motivos diversos, não voltei a realizar visitas regulares ou um campo mais prolongado entre os Kuntanawa, embora mantenha contato periódico com seu Milton e dona Mariana. Uma consequência imediata desta distância é a impossibilidade de reunir dados etnográficos que possam refrescar e balizar minha interlocução com novas leituras afins à questão da etnicidade, fio condutor deste artigo. Se, como disse, quando os Kuntanawa se afirmaram publicamente enquanto tais, me senti surpreendida, hoje aquela sensação chega a causar-me estranheza e percebo o quanto o desenrolar das coisas desde então modificou minha visão sobre o grupo. Não só o desenrolar das coisas, mas das minhas ideias também.

De uma inicial abordagem centrada no fenômeno político da etnicidade, logo parti em busca de alternativas que me permitissem uma compreensão mais fluida da subjetividade vivenciada pelo grupo que eu até então conhecera, ou nominara, como “os Milton”. Escapar da dualidade argumentativa entre as dimensões externas e internas da etnicidade, este era o desafio e a motivação: como descrever a dinâmica daquele processo de subjetivação? A primeira coisa a reconhecer foi que não era possível desconsiderar o impacto – visível e invisível – que o contato e consumo da ayahuasca tinham sobre o grupo, do qual eu mesma fui testemunha.³⁹ Todo sistema cultural do grupo ia sendo reconstruído, assim como as pessoas transformadas.⁴⁰ Um sistema xamânico próprio se constituía e projetava os Kuntanawa definitivamente para longe da condição dominada de caboclos, fortalecendo, em diversos espaços e frente a interlocutores também diferenciados, seu reconhecimento como indígenas.⁴¹ Temperei em seguida a indianidade do grupo com a noção de rede, ou mistura, identificando uma cartografia sujeita a múltiplas e instáveis conexões, semânticas e sociais.

39 Estive presente em várias situações, ao longo dos anos 1990, nas quais membros do grupo iam aprofundando seu contato com os mediadores (pajés, Antonio Macedo, daimistas) que criavam oportunidades de consumo da ayahuasca.

40 Não era, claro, um processo homogêneo e que atingiu a todos, mas era inegável nas lideranças masculinas e na geração dos netos e netas de seu Milton e dona Mariana.

41 Ou humanos, se pensarmos do ponto de vista de uma cosmopolítica de base perspectivista.

Restam, claro, lacunas teóricas e etnográficas neste fio narrativo. Mas está claro que ao me afastar de uma abordagem mais sociológica, e num certo sentido mais segura e consolidada, lancei-me num espaço novo, como o das redes de subjetividades, e mesmo misterioso, como o do universo ayahuasqueiro, do qual o livro de Taussig (1993) é uma prova irrefutável. Neste percurso algumas coisas ficaram para trás e outras permaneceram: refiro-me, como não poderia deixar de ser, aos próprios Kuntanawa. Talvez um bom caminho a seguir agora – antes tarde do que nunca – seja o da autoetnografia.

Isto significaria que o termo de autorreconhecimento “Kuntanawa” deveria ser tomado tal como aqueles mesmos que o adotaram por vontade própria o utilizam (cf. Goldman (2015: 650)). Seria possível escapar da ideologia da mistura que marca a ideia de “índios emergentes”, com a qual os Kuntanawa não se identificam, e, ainda seguindo Goldman, abrir espaço para as “alteridades imanentes” ao discurso deles (Goldman 2015: 648), constituindo a diferença nos próprios termos nativos. E significaria também, como chama atenção José Antonio Kelly Luciani (2016), lançar um novo olhar sobre como o grupo indígena, no caso os Kuntanawa, vive e conceitua seu status misturado. Para o autor, esta experiência é em geral incompatível “com a fusão consumptiva inerente à noção de mestiçagem” (Luciani 2016: 62). O mundo indígena, defende, é marcado por uma oscilação transformacional – o “ou” cedendo lugar ao “e” na articulação das posições étnicas (mas não só), sendo uma e outra alternadamente eclipsadas (Luciani 2016: 56) e potencializando uma força antimestiçagem.

* * *

Hoje tenho a nítida sensação de que estou ligada aos Kuntanawa por laços de diversas naturezas (amizade, pesquisa, hostilidade) e a certeza de que tenho interesse sobre o seu destino. Não pensamos da mesma forma, e provavelmente eles não concordariam com tudo o que escrevi aqui. Porém, com tensões ou não, os Kuntanawa são parte da minha vida, assim como eu da deles. Acredito mesmo que desempenhei algum papel na construção de uma narrativa histórica sobre si mesmos por eles, ou parte deles.

Em 1994 formulei meu projeto de doutorado e nos anos seguintes dediquei uma atenção especial aos relatos de dona Mariana. Fiz inúmeras gravações com ela, a maior parte delas em ocasiões e/ou locais de reunião da família (como a cozinha), ou seja, toda esta parte do estudo foi pública, aberta a quem quisesse ouvir e participar. O material foi publicado na forma de narrativas extensas, evitando-se os pequenos trechos descontextualizados. O grupo teve pleno acesso ao livro em suas duas edições.⁴² Como notei, ele tornou-se uma espécie de “parecer” que documentava a sua ascendência étnica, legitimando assim direitos territoriais (Pantoja 2008: 379). De alguma forma, todo o esforço de pesquisa colaborativa que fizéramos produziu efeitos inesperados.

Mas o livro também conheceu, e conhece, oposição: por que, fui inquirida mais de uma vez, o fato de serem índios não estava ali mais explicitamente registrado? Por parte de lideranças do grupo percebo ainda hoje uma relação bastante ambígua com o livro, o que

42 Esclareço que no caso da minha tese de doutorado, já em 1995, acordos foram firmados com seu Milton e seus filhos mais velhos sobre uma eventual publicação da pesquisa que então se iniciava. Em 2004 e 2008, quando o livro conheceu suas duas edições, novos acordos foram firmados relativos à distribuição dos livros e dos recursos advindos com a sua venda.

por vezes se estende a minha pessoa. Seguidamente, após 2008, algumas delas afirmaram que a história “verdadeira” do grupo ainda estava por ser escrita – e que isso seria feito pelos próprios Kuntanawa.

Mas e o que caberia a mim, já que o caminho da autoetnografia Kuntanawa parece fechado ou ao menos pendente de negociações? Muito provavelmente a participação como antropóloga perita na redação de um relatório visando a criação da Terra Indígena Kuntanawa.⁴³ Imagino que deve estar claro para o leitor que, neste caso, se colocaria um dilema entre lealdades distintas, para o qual não tenho a solução. Se teoricamente meu percurso de estudo me leva para longe de uma abordagem que agrupe coletivos locais em blocos identitários e/ou que privilegie as políticas do Estado para gestão territorial, politicamente é justamente para este campo que as demandas de meus amigos-interlocutores-índios tendem a me levar.

Mas, mirando noutra direção, pergunto-me: não teria a instauração de um GT para identificação da Terra Indígena efeitos positivos sobre a Reserva, cujos objetivos e regras de gestão têm sido seguidamente desrespeitados? Para além de um previsível acirramento das oposições interétnicas, talvez a ocasião também possa favorecer outro tipo de movimento em relação à situação presente. O aspecto, digamos, revolucionário de um momento como o de discussão do estatuto legal de um território frente a demandas sociais, para além do cumprimento de todas as suas promessas, seria permitir devires capazes de produzir novas situações.⁴⁴

Hoje, na Reserva, há forças desta natureza. Os Kuntanawa são uma delas. O Grupo Vida e Esperança dos moradores da Reserva é outra. O Centro de Formação dos Ashaninka também. Indígenas agroflorestais nas Terras Indígenas do entorno são aliados. Jardins medicinais e a experiência do Movimento dos Artistas Huni Kuin, no vizinho rio Jordão, também. Os riscos de captura destas experiências são grandes, a institucionalização é uma delas. Como antropóloga não quero contribuir para isto. Uma etnografia que possa estar sensível ao frescor que se insinua, por vezes imperceptivelmente, nas falas e ações de nossos interlocutores e uma reflexão que se inspira nesta percepção são o sinuoso rio pelo qual, me dou conta agora, venho buscando navegar.

Referências

ALLEGRETTI, Mary. 2002. *A Construção Social de Políticas Ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros*. Tese de Doutorado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília.

43 Até o momento (maio de 2016) a demanda Kuntanawa não foi alvo de instauração, pela Funai, de um Grupo de Trabalho (GT) de Identificação e Delimitação de Terra Indígena. Em 2012, colaborei na elaboração do “Relatório de Qualificação da Demanda Kuntanawa”, documento interno da própria Funai. Em 2013, a Justiça Federal determinou a realização de uma perícia judicial na área e elaboração de laudo antropológico. Devido ao meu envolvimento com o grupo, declinei da indicação de meu nome como perita. O outro antropólogo indicado aceitou e, no início de 2014, enviou uma proposta para realização da perícia à Justiça Federal, até o momento sem resposta.

44 A referência para estas últimas ideias seria a reflexão de Gilles Deleuze registrada no documentário “L’Abecedaire de Gilles Deleuze”, em especial a letra “G”, de “gauche”.

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1995. "Estatuto da Terra e as Reservas Extrativistas". *Reforma Agrária*, 25(1):153-168.
- _____. 2004. "Direitos à Floresta e Ambientalismo: os seringueiros e suas lutas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55):35-52.
- _____. 2007. "Caipora, Mandioca e Outros Conflitos Ontológicos". In: *Palestra na UFSCar*, São Carlos.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. 2006. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford.
- AQUINO, Terri V. de. 2010. "Apolima Arara do Rio Amônia". In: FEM (ed.), *Povos indígenas no Acre*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur. pp. 20-28.
- ARRUDA, Wilian J. S. de. 2014. *Os Dois Lados do Rio: etnicidade e disputas territoriais na Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Monografia de Bacharelado, CFCH, Universidade Federal do Acre.
- BARTH, Fredrik (ed.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BOYER, Véronique. 2010. "Qu'est le quilombo aujourd'hui devenu? De la catégorie colonial eau concept anthropologique". *Journal de la Société des Américanistes*, 96(2):229-251.
- CALÁVIA SAEZ, Oscar. 2011. "A vine network". In: B. C. Labate & Jungaberle (ed.), *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurich: Switzerland, Lit Verlag.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil. Mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1998. "Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica". *Mana*, 4(1):7-22.
- _____. 2009. "'Cultura' e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: _____, *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 311-373.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. de (eds.). 2002. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- CUNHA, Cláudia C. 2010. *Reservas Extrativistas : Institucionalização e Implementação no Estado Brasileiro dos Anos 1990*. Tese de Doutorado, Programa EICOS, UFRJ.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 1995. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 1.
- ERINGHAUS, Christiane. 2005. *Post-Victory Dilemmas: land use, development, and social movement in Amazonian Extractive Reserves*. Dissertation of Doctor of Philosophy, Yale University.

- FREEMAN, John D. 1968. "On the concept of the kindred". In: P. Bohannan & J. Middleton (ed.), *Kinship and Social Organization*. New York: The Natural History Press. pp. 255-272.
- GOLDMAN, Marcio. 2009. "Introdução: políticas e subjetividades nos 'novos movimentos culturais'". *Ilha – Revista de Antropologia*, 9(1-2):8-22.
- _____. 2015. "'Quinhentos anos de contato': por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". *Mana*, 21(3):641-659.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: C. Humphrey & N. Thomas (ed.), *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: Michigan University Press. pp. 90-113.
- IGLESIAS, Marcelo P. 2010. *Os Kaxinawá de Felizardo: Correrias, Trabalho e Civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15.
- IORIS, Edviges M. 2005. *A Forest of Disputes: Struggles Over Spaces Resources, and Social Identities in Amazonia*. Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy, University of Florida.
- LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir (orgs.). 2004. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.
- LABATE, Beatriz C.; COUTINHO, Tiago. 2014. "'Meu avô deu ayahuasca para o Mestre Iri-neu': reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo da ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia*, 57(2):215-250.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34.
- LIMA, Edilene C. de. 2014. "'Nosso conhecimento vale ouro': sobre o valor do trabalho de campo". *Anuário Antropológico*, 39(1):73-98.
- LOBÃO, Ronaldo. 2010. *Cosmologias Políticas do Neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento*. Niterói: EdUFF.
- LUCIANI, José A. K. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Curitiba: Species; Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- MARTINI, Andréia. 2005. *A Margem do Limite: fronteira e narrativa na foz do Breu, Acre, Brasil*. Tese Doutorado. IFCH, Universidade Estadual de Campinas.
- OLIVEIRA FILHO, João P. (org.). 2004. *Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- PANTOJA, Mariana C. 2008. *Os Milton. Cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Edufac.
- _____. 2010. "Os Kuntanawa". In: FEM (ed.), *Povos indígenas no Acre*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur. pp. 95-100.
- _____. 2014. "Kuntanawa: ayahuasca, ethnicity and culture". In: B. C. Labate & C. Cavnar (ed.), *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press. pp. 40-58.

- PANTOJA, Mariana; CONCEIÇÃO, Osmildo S. 2002. "Breves Revelações Sobre a Ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá". In: B. C. Labate & W. S. Araújo (ed.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 199-225.
- PANTOJA, Mariana; COSTA, Elisa; POSTIGO, Augusto. 2009. "A presença do gado em reservas extrativistas: algumas reflexões". *Revista Pós Ciências Sociais*, 13(26):115-130.
- PANTOJA, Mariana C.; MATTOS, Amilton P. 2012. "Os plantios como experiência criativa: um primeiro ensaio". *Mediações. Revista de Ciências Sociais*, 17(1):153-171.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I. 1975. "O coronelismo numa interpretação sociológica". In: B. Fausto (org.), *História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano*. São Paulo: Difel. pp. 155-190.
- PNCSA. 2009. *Kuntanawa do Alto Rio Tejo, Alto Juruá, Acre*. Rio Branco: PNCSA/UEA Edições.
- _____. 2014. *Grupo Vida e Esperança e Rede de Conhecimentos Tradicionais do Alto Juruá, Marechal Thaumaturgo, AC*. Manaus: UEA Edições.
- REZENDE, Roberto. 2012. *Relatório sobre Conflitos Territoriais Relacionados a Sobreposições de Terras Indígenas na Reserva Extrativista do Alto Juruá (Produto II)*. Brasília: ICMBio/MMA.
- RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os Índios e a Civilização. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- RICARDO, Fanny; MACEDO, Valéria (orgs.). 2004. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*. São Paulo: ISA.
- TASTEVIN, Constant. 2009. "Na Amazônia (Viagem ao Alto Juruá e ao rio Tejo), 1914". In: M. Carneiro da Cunha (ed.), *Tastevin, Parrissier. Fontes Sobre Índios e Seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. pp. 61-71.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: _____, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.
- _____. 2006. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: B. Ricardo & F. Ricardo (eds.), *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA. pp. 41-48.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Márcio. 2006. "Abaeté: Rede de Antropologia Simétrica". *Cadernos de Campo*, 14/15:177-190.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- WEBER, Max. 1984. "Comunidades Étnicas" In: _____. *Economia y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 315-327.
- WOLFF, Cristina S. 1999. *Mulheres da Floresta*. São Paulo: Hucitec.

Recebido em 02 nov. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

“Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencças ao campo

Wellington da Silva Conceição¹

Doutor em Ciências Sociais – UERJ

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre os desafios que a pesquisa etnográfica coloca àqueles que têm relações de múltiplas pertencças com o campo. A partir de uma análise da própria trajetória de pesquisa, e em diálogo com outros autores das Ciências Sociais, o autor reflete sobre o processo, as vantagens e os desafios que se apresentam àqueles que optam por tomar seus grupos sociais originários como objeto da pesquisa etnográfica. O texto retoma uma discussão – bastante presente nas Ciências Sociais – sobre a subjetividade do pesquisador e suas possíveis influencias em sua investigação.

Palavras-chaves: pesquisa etnográfica; subjetividade; familiar e exótico.

Abstract

This article presents a reflection on the challenges that the ethnographic research presents to those who have a relationship of multiple connection with the field. Departing from an analysis of the trajectory of research and in a dialogue with other authors of the Social Sciences, the writer reflects on the the process, the advantages and the challenges which are presented to those who choose to take their original social groups as the object for the ethnographic research. The text resumes the discussion – very much present in the Social Sciencies – on the subjectivity of the researcher and his possible influences in his investigation.

Keywords: ethnographic research; subjectivity; familiar and exotic.

1 Sociólogo, professor na Universidade Federal do Tocantis (UFT), doutor em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ), pesquisador do Laboratório de Etnografia Metropolitana (LeMetro – UFRJ) e do Coletivo de Estudos sobre Violência e Sociabilidade (CEVIS-UERJ). E-mail: wellingtoncs@uft.edu.br.

Introdução

A subjetividade do cientista e sua relação com o objeto de sua pesquisa é uma questão sempre presente nas discussões sobre metodologias nas ciências sociais, de forma especial entre aqueles que se utilizam (ou analisam o uso) da etnografia e da observação participante. A preterida distância entre pesquisador e objeto, moldada na antropologia (ciência que usa a etnografia como método desde os seus primeiros momentos) a partir de perspectivas positivistas, passou por uma crise quando precisou incluir em seus campos de pesquisa algo para além dos universos longínquos – que por si só pareciam marcar a distância epistemológica necessária.

Fazer trabalho de campo dentro de seu próprio país, ou até mesmo na própria cidade, obrigava o pesquisador a repensar a utilização dos critérios que marcavam essa distância, como as dualidades “primitivo-desenvolvido” e “selvagem-civilizado”. Passou-se a questionar também até que ponto não existe relação/envolvimento entre pesquisador e investigação, principalmente quando a pesquisa envolve uma construção de relações, como acontece no trabalho de campo que contempla a etnografia e a observação participante. Mas ainda assim, há quem defenda, numa perspectiva cientificista, que essa relação pesquisador-objeto deve preservar a distância, e nessa perspectiva, pesquisadores não deveriam buscar seus grupos sociais para desenvolver sua investigação.

Há quase nove anos me dedico a pesquisas sócio-antropológicas, e a etnografia e a observação participante sempre foram os principais métodos utilizados. Por mais de oito anos tomei o bairro onde morei boa parte da minha vida – e onde vivi grande parte das minhas experiências de sociabilidade – como objeto de pesquisa. Ao buscar novos rumos de pesquisa, passei a (re)avaliar minhas práticas até então, construindo uma espécie de memorial da minha trajetória enquanto etnógrafo. O texto em questão é um diálogo construído a partir dessas reflexões: seu objetivo é apresentar uma releitura dos principais dilemas da minha trajetória de pesquisador, marcada pela descoberta dos métodos e por uma reflexão em torno da minha dupla inserção no campo como pesquisador e nativo. Procurei fazer essa releitura tendo como base textos de cientistas sociais que se preocuparam em discorrer sobre suas etnografias, muitas delas também marcadas por essa dupla inserção.

Antes de dar prosseguimento, no entanto, gostaria de deixar claro o uso que faço da categoria “nativo” neste texto, de grande importância na construção dos argumentos que desenvolvo. Tal termo passou a ser utilizado na antropologia, inicialmente, para facilitar a diferenciação e classificação entre pesquisadores e pesquisados, por meio do apelo à origem naquele grupo ou espaço (a natividade) onde se desenvolvia a pesquisa. À medida que a antropologia amplia seu campo de pesquisa para além daquelas sociedades definidas como “tradicionais”, todos se tornaram (de certa forma) nativos de algum grupo social. Nesse contexto, gradativamente, surgem vários pesquisadores de dentro de grupos que outrora só recebiam “estrangeiros” como etnógrafos, e muitos deles escolhem a sociedade à qual pertencem como objeto de sua pesquisa.

Nativo-etnógrafo não é uma categoria analítica já balizada, mas uma expressão que disse e ouvi tantas vezes pra tentar definir o lugar quase liminar que ocupa o pesquisador etnógrafo que toma como campo de trabalho o seu grupo social. Diferente dos pesquisadores que vêm de fora, esse tem relações com o seu objeto e campo que transcendem o interesse científico: há um sentimento de pertença que resulta dos afetos e demais formas

de sociabilidades desenvolvidas e do conhecimento quase intuitivo das práticas e rotinas. Há diversas formas de ser nativo (e de, por consequência, ser um nativo etnógrafo), assim como são diversos os grupos sociais que existem: esses vínculos podem estar relacionados a um movimento social ou cultural do qual se faz parte, a um grupo étnico, a uma comunidade de orientação sexual, a um tipo de pertença baseada na posição espacial (vila, bairro, favela, cidade), entre outros. No caso aqui apresentando, falo da minha experiência a partir um conjunto habitacional, um campo onde estabeleci múltiplas pertenças: mesmo estando ali como pesquisador, minha subjetividade estava marcada pelas minhas experiências anteriores com o grupo e o espaço, como morador (desde os primeiros anos de minha vida) e professor.

Tornando o familiar em exótico

Em 2004, ao iniciar a Graduação em Ciências Sociais, tive a oportunidade de perceber que dentre as ricas áreas de reflexões dessas ciências, eram os estudos do meio urbano, principalmente aqueles construídos por antropólogos e sociólogos a partir de etnografias, que mais despertavam a minha curiosidade e que faziam crescer em mim o gosto pela vida acadêmica. Querendo inserir-me nesse campo de estudo, percebi que faltava escolher, portanto, dentro do vasto panorama do universo urbano, um objeto que tivesse relevância acadêmica e que estivesse ao meu alcance para poder empreender um estudo sistemático a partir do trabalho de campo. A ideia sempre presente era de escolher um objeto que, mesmo sendo do universo urbano, fosse distante do meu mundo de relações e representações sociais. Inicialmente – até por morar no Rio de Janeiro – pensava em escolher uma favela e nela desenvolver pesquisa empírica.

Porém, em conversas com professores,² comecei a perceber que, do ponto de vista da pesquisa em sociologia e antropologia urbana, minhas experiências pessoais de pertença à cidade apresentavam elementos significativos. O bairro em que morava e onde minha família materna vive desde a sua fundação, conhecido como Cidade Alta,³ seja por sua formação

2 Foram os professores Dra. Neiva Vieira da Cunha (UERJ) e o Dr. Felipe Berocan (UFF), que (no período citado) eram professores do Instituto de Humanidades da Universidade Candido Mendes e pesquisadores do LeMetro (IFCS-UFRJ). O interesse de ambos pelo meu objeto de estudo resultou em um projeto de iniciação científica nessa mesma Universidade, cujo tema era: "Cidade Alta e Cruzada São Sebastião: Políticas Públicas e morfologia sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro", que iniciou-se em julho de 2006 e existiu até julho de 2008.

3 A Cidade Alta é um sub-bairro do bairro de Cordovil, localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro, próximo a fronteira da cidade com a região conhecida como Baixada Fluminense. Sua população é de aproximadamente 40 mil moradores e sua origem remete ao ano de 1969, com a construção do seu primeiro e principal conjunto habitacional: o conjunto Cidade Alta. Logo em seguida foram construídos, no mesmo local, outros dois conjuntos habitacionais e com o passar dos anos, foram surgindo no entorno desses conjuntos habitacionais três pequenas favelas. O conjunto habitacional Cidade Alta foi resultado das políticas públicas de remoção de favelas implementadas nas décadas de 1960 e 1970 na cidade do Rio de Janeiro. Tais políticas tinham por objetivo a extinção da favela enquanto espaço habitacional e ambiente de mobilização social e teve como consequência a transferência de um número significativo de moradores de favelas da zona sul da cidade para conjuntos habitacionais construídos em regiões periféricas, tais como a Cidade Alta. Seus primeiros habitantes foram, em sua grande maioria, ex-moradores removidos da extinta Favela da Praia do Pinto, no bairro do Leblon, erradicada após sucessivos incêndios. Segundo Nascimento (2003), a Cidade Alta se caracteriza por ser um complexo habitacional

histórica e seja pelo seu *ethos* revelado nas formas de sociabilidade que se dão internamente e com as outras áreas da cidade, constituía-se em um rico objeto de pesquisa para as ciências sociais. Mas entender e tomar o local onde moro como possível objeto de estudo não foi um processo aceito de imediato. A minha percepção inicial de ciência me fazia crer que para empreender uma pesquisa era essencial ter uma “neutralidade” em relação ao objeto pesquisado, e essa “neutralidade” era entendida como distância, imparcialidade e impessoalidade. Sendo assim, era muito difícil imaginar como construir essa “neutralidade” sobre um lugar (e seus habitantes) onde tudo me parecia tão naturalizado. Como estranhar os fatos e comportamentos, identificar ritos e mitos, perceber estruturas, construir análises e interpretações sobre coisas, lugares e pessoas que faziam parte do meu dia a dia?

Foi nesse momento que tive acesso a dois textos clássicos da antropologia brasileira, que tratavam das questões com as quais me defrontava. Ambos foram publicados em um mesmo livro, no final da década de 1970 (*A aventura sociológica*, organizado por Edson de Oliveira Nunes): *O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”*, de Roberto DaMatta, e *Observando o familiar*, de Gilberto Velho. Com os dois artigos aprendi lições valiosíssimas para a prática etnográfica, e percebi que o caminho que pretendia fazer (de estudar o que me é familiar) era apresentado por esses autores como uma prática possível e necessária para a produção acadêmica na antropologia.

DaMatta dedica o seu texto para discutir aquilo que ele chama de “aspectos interpretativos do ofício do etnólogo”, ou seja, os aspectos extraordinários sempre prontos a emergirem em todo o relacionamento humano (como saudade, raiva, tédio etc), e que geralmente não são discutidos ou ensinados nas aulas de metodologia de pesquisa. Nessa reflexão, o autor apresenta dois caminhos possíveis para a pesquisa de um etnógrafo: ou ele faz o exótico tornar-se familiar – o que é a prática já tradicional da disciplina, baseada no esforço de conhecer e traduzir um universo desconhecido para outro – ou faz o familiar tornar-se exótico – que corresponde ao momento presente da disciplina e é o esforço do pesquisador em voltar-se para a sua própria sociedade e encontrar nela o seu objeto. Ao tentar mostra semelhanças e diferenças nesses processos, comparou o primeiro à viagem do herói (que sai do seu grupo social, empreende uma missão e volta “triunfalmente”) e o segundo à viagem do Xamã, que, segundo o autor,

é um movimento drástico onde, paradoxalmente, não se sai do lugar. E, de fato, as viagens xamanísticas são viagens verticais (para dentro ou para cima) muito mais do que horizontais, como acontece na viagem clássica dos heróis homéricos. E não é por outra razão que todos aqueles que realizam tais viagens para dentro e para cima são xamãs, curadores, profetas, santos e loucos; ou seja, os que de algum modo se dispuseram a chegar no fundo do poço de sua própria cultura. Como consequência, a segunda transformação conduz igualmente a um encontro com o outro e ao estranhamento (DaMatta 1978: 29).

O pesquisador-xamã é aquele que realiza uma viagem sem sair do lugar, mergulhando na sua cultura de tal forma que possa desenvolver um outro olhar sobre as experiências

que traz em si as características de uma favela (principalmente o conjunto Cidade Alta), quer seja no modo de ser de seus habitantes, quer seja no modo de adquirir e de transformar o espaço. A percepção da Cidade Alta como uma favela é compartilhada pelo Estado, pelos outros moradores da cidade e pelos seus próprios moradores. Desde 2004 realizo trabalho de campo sistemático nesta localidade.

de sociabilidade que ali se dão. Para o herói, a viagem se dá principalmente por meio de um processo intelectual, por meio de apreensões cognitivas. Já para o xamã, essa viagem se dá no campo das emoções, pois exige um “desligamento emocional”. Porém, apesar das diferenças, ambos são marcados por conflitos dramáticos, que o autor chama de *Anthropological Blues*.

Gilberto Velho (no texto citado) toma como tema de sua reflexão a prática de tornar o familiar em exótico na pesquisa antropológica. O autor inicia sua argumentação apontando que uma parte considerável da comunidade acadêmica partilha a ideia de que existe um envolvimento inevitável entre pesquisador e objeto de estudo, e de que isso não constitui um defeito ou imperfeição. Depois, rediscute o conceito de distância epistemológica, geralmente apontado como necessário para a validade da pesquisa: no universo urbano, por exemplo, por mais que uma realidade a princípio nos seja familiar, muitas vezes não é conhecida a fundo. As diferentes classes sociais, tribos urbanas e demais formas de agrupamento nas grandes cidades podem possuir visões de mundo e pontos de vista diferentes, permitindo ao pesquisador, que pertence ao mesmo universo urbano, colocar-se no lugar do outro e fazer o exercício da relativização. Gilberto exemplifica suas afirmações apontando sua pesquisa sobre um edifício de Copacabana, e por mais que esse grupo de classe média lhe fosse familiar, suas percepções eram marcadas por uma série de prenoções que só a pesquisa de campo sistemática permitiu superá-las, assim como desenvolver outras percepções.

Mas, no meu caso, a sociedade próxima era bem mais próxima do que os exemplos trazidos por Gilberto Velho. Não olhava um grupo diferente, uma outra classe social ou até mesmo um bairro vizinho: estava me propondo a observar meu bairro, e nele encontrava entre os moradores que fizeram a história do lugar os meus avós, tios, tias, mãe, amigos e vizinhos. O que me era familiar, também me era conhecido, o que tornava o desafio bem mais instigante. Os relatos sobre a vida na favela da Praia do Pinto e a remoção, por exemplo, objeto de desejo de qualquer etnógrafo que tomasse o local como objeto de estudo, eram as histórias que me foram contadas repetidas vezes na infância quando a família toda se encontrava. Percebi que a viagem xamânica, conforme apresentou DaMatta, era a melhor metáfora do caminho que pretendia adotar.

Mas, no meu caso, esse “viajar para dentro” tinha um sentido bem literal. Pensava: mas como desligar-me emocionalmente em um contexto onde a emoção impera, onde os laços afetivos estão fortemente presentes? Algo que me motivou a seguir em frente nesse projeto foi a descoberta da existência de vários pesquisadores como eu: nativos que assumiam a condição de pesquisador em seu próprio grupo social, voltando seu olhar não só para que o lhe é familiar, mas também para o que lhe é conhecido. E muitos desses trabalhos eram reconhecidos como válidos e relevantes. Inclusive, o único trabalho até aquele período que tomava a Cidade Alta como objeto de pesquisa era a dissertação da socióloga Denise Nascimento (2003), também nativa do local.

Pesquisadores nativos ou nativos pesquisadores?

Creio ser oportuno dialogar com alguns trabalhos que se destacaram por essa dupla inserção do etnógrafo no campo. Para isso, apresento a experiência de três pesquisadores franceses, ressaltando os dilemas, as vantagens e os desafios que essa reinserção no

campo (agora na condição de pesquisador) trouxeram para o processo de investigação. O primeiro caso que trago é o de Florence Weber (2009), que depois de muitos anos volta à pequena cidade operária onde passou sua infância para desenvolver uma pesquisa sobre “travail à cotê” (trabalho paralelo), praticado pelos operários moradores dessa cidade fora do ambiente formal de trabalho, de caráter lúdico e não oficial. Weber já se sentia distante o suficiente dessa sociedade, pelos anos que passou fora, para não sentir-se uma nativa entre eles. Mas ao contrário do que pensava, sua origem local sempre foi ressaltada pelos seus informantes, que de uma forma ou outra encontravam na sua infância ou nas suas referências familiares formas de vínculo que impediam sua total “estrangeirização”:

No entanto, o princípio de alteridade não é a única solução possível: da minha parte, fui levada a adotar um princípio totalmente distinto – inicialmente, involuntariamente. Eu estava decidida a observar os nativos como uma estrangeira; eles, no entanto, não estavam dispostos a me considerar como tal. Vivendo no campo de março de 1983 a julho de 1984, em um local que eu havia frequentado intermitentemente desde minha mudança para Paris, em 1967, não pude sustentar por muito tempo minha ilusão de exterioridade (Weber 2009: 31).

Weber passou a ser percebida como “a emigrada que retorna” (Weber 2009: 37). Percebeu que essa condição lhe oferecia vantagens, mas também causava desconfortos. Entre as vantagens destacou que, para entender os processos de representação e usos de categorias como prestígio e vergonha, sua experiência de pesquisadora convertida em nativa permitiu-lhe vivenciar tais processos e ao mesmo tempo participar da construção de algumas reputações. Isto lhe conferiu “posição privilegiada para observar os acontecimentos e as interações nas quais se desenham as imagens positivas ou negativas dos indivíduos e das famílias” (Weber 2009: 35). Porém, o desconforto era que sua condição nativa, aliada a posição social de sua família e tudo que conquistou nos anos em que morou fora dali, tornavam incoerente sua presença no local, o que ajudava a criar uma certa desconfiança diante da sua presença:

Minha presença contínua já não surpreende, ninguém me chama mais para dizer: “Nossa, você está aqui”. E, no entanto, “não conseguem compreender”. Aceitam que eu tenha encontrado um trabalho na capital regional, faz parte da ordem natural das coisas: pessoas como eu, estas têm sorte, trabalham onde querem. Mas que eu suporte Montbard, que eu permaneça ali, ainda que não haja nada, que nunca aconteça nada... Imobilidade e vazio mal vividos, sobretudo pelos jovens. Assim que podem, deixam a cidade. Então, o que diabos venho fazer aqui? (Weber 2009: 41).

Outro pesquisador que se aventurou a pesquisar um universo por demais familiar foi Marwan Mohammed (2011), que desenvolveu sua pesquisa de doutorado sobre formação de gangues. O seu interesse pelo tema é antigo e tem origens na sua adolescência, quando ele mesmo, por vezes, confrontou-se com as ações desses grupos. Explicitou que a forma de violência encontrada nessas gangues sempre o intrigou, e para esse pesquisador, as ciências sociais sempre o ajudaram a entender melhor as situações experimentadas. Sua curiosidade sobre o assunto e seu acesso facilitado ao campo (por suas experiências de pertença e inserção) contribuíram para a escolha desse fenômeno como seu objeto de estudo.

Mohammed teve outras inserções nesse espaço, para além do adolescente e do morador: dirigiu um trabalho social nessa área, o que foi importante para definir seu status local, bem como determinar o conteúdo de suas relações com o grupo pesquisado.⁴ Sua trajetória no bairro foi caracterizada pela multiplicidade de papéis desempenhados (morador da área, animador do centro social e pesquisador). Algumas pessoas já eram conhecidas desde a infância, já com outros a relação teve de ser construída. Mesmo assim, ele ressaltou a pluralidade de seu status/papel entre os pesquisados, em sua presença agiam de acordo com a imagem que faziam dele, antecipando um caráter de troca.

No seu texto, o autor aponta que nem sempre essa proximidade, muitas vezes desejada por pesquisadores de “fora”, foi facilitadora do processo de pesquisa. Relata que, na sua experiência, ao invés de superar obstáculos postos por uma distância social, teve que lidar com as restrições impostas pela proximidade:

Ces réflexions se rejoignent sur les multiples effets de l'extériorité sociale, spatiale et, même si c'est moins développé, ethnoraciale que doit gérer l'enquêteur. La distance du chercheur provoque un sentiment d'intrusion qu'il doit appréhender, neutraliser et dépasser. La nature des échanges qui ont rythmé mon travail d'enquête relève d'une autre logique. Je n'ai pas dû affronter les obstacles liés à la distance sociale et spatiale, mais, à l'inverse, j'ai dû composer avec des contraintes inscrites dans la proximité "villageoise" et communautaire. Des pièges nombreux et rarement pris en compte par ceux, chercheurs ou non, qui font de leur autochtonie une stratégie d'enquête ou un argument d'autorité. Lors de mon enquête, les "mines" à désamorcer ne furent pas liées à la distance de classe ou aux rapports de domination. Le statut "d'élite" locale, vague et peut utilisé, ne fut pas un obstacle en tant que tel. Ce n'est pas le statut "d'élite" qui est sanctionné, bien au contraire, mais un certain "élitisme" condescendant, pris dans une distinction ostensible souvent accompagnée d'un individualisme remarqué (Mohammed 2011: 424-425).

Ao contrário do que se pensa normalmente, as diferenciações dentro de um grupo são mais complexas do que se imagina, e as distinções existentes por vezes podem marcar simpatias e antipatias com a qual o pesquisador nativo precisará lidar. O pesquisador oriundo de classes populares pode estar sujeito, assim como os que pertencem as outras classes sociais, às ilusões de perspectivas, e muitas dessas ilusões resultam dessa própria proximidade.

4 O próprio pesquisador especifica esses vínculos formados com o bairro e o grupo estudado: “Le ‘terrain’ d’enquête m’est donc très familier. Je m’y suis installé à la fin des années 1980 avec mes cinq frères et sœurs, j’étais adolescent en échec scolaire et j’ai immédiatement pris place dans la rue. Une rue que je n’ai presque jamais quittée: à la majorité, j’ai commencé à encadrer les enfants dans les centres de loisirs, les écoles, puis la maison de quartier, au collège et enfin dans la cadre d’une association que j’ai créée il y a dix ans et que je préside toujours. Ainsi, avant de mettre le costume de chercheur, j’ai été un ‘petit’ puis un ‘grand du quartier’, animateur de centre de Loisirs (maternel et primaire), éducateur à la maison de quartier, surveillant d’externat dans le collège fréquenté par les adolescents de la cité, entraîneur dans le club local de futsal, responsable associatif, à quoi s’ajoutent des engagements militants ponctuels (contre le racisme ou les violences policières) qui ont eu des effets non négligeables. Ma présence dans les différentes structures d’accueil des enfants et des jeunes m’a conduit à fréquenter certains enquêtes alors qu’ils n’étaient qu’à l’école maternelle ou primaire et qu’à ce titre, j’ai été en relation avec les frères, amis, parentes de la plupart d’entre eux” (Mohammed 2009: 427).

Por último, trago a também fascinante experiência de Malika Gouirir (1998). Seu artigo aqui contemplado tem como principal objetivo analisar as percepções dos “nativos” de um grupo estudado em relação a uma pesquisadora natural do próprio grupo. Como ela seria percebida? Como mais uma nativa ou como uma pesquisadora? Seria recebida como uma visita ou como alguém de casa? Quais as vantagens e desafios que sua condição implica? Trata-se de uma discussão metodológica que parte das experiências de campo da autora.

Seu estudo de campo foi sobre um Douar, um agrupamento de famílias marroquinas de operários não qualificados que vieram trabalhar na França na década de 50, e que já eram funcionários da mesma empresa no Marrocos. A autora nasceu membro desse grupo. Sua pesquisa acontece em um momento marcado pela iminente destruição da vila onde ficava o Douar. Ainda no período da sua pesquisa era possível ter contato com alguns de seus parentes distantes e colegas de infância. Uma das questões abordadas pela pesquisadora gira em torno da viabilidade da sua investigação, levando em consideração a sua origem e o grupo estudado. Gouirir entende que a própria pesquisa já pode ser vista como uma forma de distanciamento progressiva do universo familiar, que a coloca em uma condição exterior. Destaca que, até mesmo por ser “nativa” do local, intensificou o empreendimento de técnicas de pesquisa que pudessem garantir a seriedade e a validade do seu estudo: procurou ter uma estadia longa pelo trabalho de campo, até mesmo para poder reingressar no sistema de relações familiares e suas categorizações.⁵

Detectou que sua condição nativa oferecia vantagens e desvantagens como pesquisadora. Entre as vantagens, o fato de ser “de dentro” permitiu suavizar o medo que os moradores do Douar tinham dos de fora – como os jornalistas – que poderiam se aproveitar de suas informações de forma escusa. Quando lidavam com isso, tinham um cuidado em controlar as informações dadas, divulgando somente o que lhes interessava. No caso dela, não era sempre percebida como alguém de fora, mas como um membro retornando à sua comunidade. Sendo um membro do Douar pode ter acesso à relação das famílias mais facilmente, já que de certa forma todos se entendiam uma grande família e ela acabava por participar dessas relações, fazendo com que o processo pudesse ser facilmente identificado. Pode aproveitar a condição de nativa para se aproximar das pessoas, fazendo perguntas triviais de vizinhos. O fato de se comunicar em árabe, e não em francês, também aproximava informantes e pesquisadora – o grupo pesquisado entendia isso como “un signe de bonne volonté” (Gouirir 1998: 120) por parte da antropóloga.

5 A própria autora explica a sua preocupação no seguinte texto: Comment échapper à la fois à l'idéologie de l'entre-soi solidaire, vision officielle produite par le groupe, et à la méfiance suscitée par toute intrusion extérieure? On a fait le choix de la présence longue et discrète. C'est le recours à l'écriture qui a permis d'explicitier, objectiver les connaissances antérieures ou “spontanées”, en notant des impressions, classant des listes, réalisant tableaux et généalogies. Le fait d'avoir donné au début de la recherche un nom et prénom fictifs à chacune des personnes du douar a permis de mettre à distance les représentations préconstituées que j'avais de chacune d'elles, pour ne conserver que les caractéristiques sociologiquement pertinentes. Les observations suivies et répétées dans cet univers familial ont été complétées par des discussions et des entretiens avec les informatrices, la tenue régulière d'un carnet de bord, les entretiens avec des personnes du quartier, leurs proches et les personnes les connaissant, un travail sur archives (journaux locaux, écoles). On a pu comparer ensuite les “énoncés volontaires”, produits dans une interaction où j'étais la protagoniste tantôt présente, tantôt absente (qu'elle se déroule sans moi ou après mon départ) et les “énoncés induits” – réponses fournies à une question explicite devant magnétophone (Gouirir 1998: 115).

Porém, sua condição nativa também implicava desafios. Primeiramente por que tinha um papel bem definido naquela sociedade: Pertencente a uma família X, mulher, professora, casada com um estrangeiro (o que não era muito aceito nesse grupo, onde as mulheres eram definidas pelos seus pais ou maridos). Por ser mulher, tinha dificuldade de falar com os homens, por ser professora, tinha menos acesso ainda aos homens jovens desempregados, e por ser casada com um estrangeiro era advertida por várias mulheres por causa da sua opção. Mas esse último elemento se convertia em vantagem, já que lhe permitia “sentir na pele” as relações hierárquicas de gênero estabelecidas nesse grupo.

Outro desafio encontrado por essa pesquisadora foi ter que ser imparcial em situações como brigas e discussões, e muitas vezes era cobrada por isso, já que era alguém daquele grupo familiar. Também percebia como conflituosa as experiências com as entrevistas, até mesmo porque essa técnica, segundo a autora, marcava o seu status como diferenciado.

Assim como os autores que apresentei, também percebi em minha experiência de pesquisador nativo que, mesmo sendo alguém daquele grupo, vivia um distanciamento. As experiências de socialização e sociabilidade vividas na academia fizeram de mim uma outra pessoa – novos gostos culturais, novas ambições, novos hábitos, uma nova forma de ver o mundo e de entender os acontecimentos. Jailson Souza e Silva (2006) identificou o mesmo tipo de transformação pela qual passei nos universitários da Maré com quem realizou uma pesquisa na década de 90. Percebi que aprendi a estranhar muitas das coisas que até então me pareciam familiares e conhecidas. A “curiosidade sociológica” (Mills 1965), adquirida intuitiva e intelectualmente no âmbito da universidade, também colaborava na construção desse novo olhar. Mesmo me sentindo pertencente ao meu grupo de origem acabei por assumir nele uma condição liminar, pois não deixei de ser um deles, mas também não era mais como todos. A partir daí, compreendi que se construía um tipo de “distância” entre eu e meu objeto, e mesmo que marcada pela proximidade física e social, sua essência estava no desenvolvimento dessa capacidade de estranhar o familiar e de torná-lo exótico por intermédio da curiosidade sociológica.

Também como Weber, Gouirir e Mohammed fui percebendo que ser um pesquisador de dentro oferecia suas vantagens e dificuldades, talvez diferentes daquelas enfrentadas pelos pesquisadores outsiders,⁶ mas não menos complexas. As vantagens estavam ligadas a facilidade em empreender uma investigação, pelo menos na fase inicial: Contatar pessoas, saber o que pode ou não ser perguntando em uma entrevista, “andar”⁷ pelo lugares sem

6 Ao discorrer sobre o quanto o antropólogo pode ser afetado em uma pesquisa, Favret-Saada apresenta alguns dos desafios que se apresentam ao pesquisador outsider: “Eu mesma não sabia bem se ainda era etnógrafa. Certamente, nunca acreditei ser uma proposição verdadeira que um feiticeiro pudesse me prejudicar fazendo feitiços ou pronunciando encantamentos, mas duvido que os próprios camponeses tenham algum dia acreditado nisso dessa maneira. Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então. No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu ‘participasse’, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse ‘observar’, quer dizer, manter-me a distância, não acharia nada para ‘observar’. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado” (Favret-Saada 2005: 157).

7 Utilizo tal expressão conforme apresentada por Jolé (2005) que define tal ato para além do simples movimento biológico, mas como um deslocamento também no campo simbólico. Para os cientistas so-

maiores problemas – tudo isso acontecia de forma mais simples e mais rápida do que com qualquer outro colega etnógrafo que se aventurava em pesquisar o “exótico”. Também conhecia os valores e as regras do local, o que me possibilitava evitar gafes ou desconfortos.⁸ Recebia informações privilegiadas em conversas informais, por vezes em um bate papo no portão do prédio, quando não estava “oficialmente” dedicado à pesquisa.

Essa presença intensa no campo, por conta da minha pertença ao local como morador, me permitia estar atento a todos os acontecimentos em tempo real, possibilitando a observação direta de suas consequências, assim como das reações. E talvez aí esteja a principal das desvantagens: onde e como desligar o “pesquisador”? Como estar em uma festa de família e celebrar descompromissadamente com os meus familiares se esse momento pode ser uma rica experiência a ser observada? Essa “obrigação” de estar atento a tudo parecia um pouco sufocante, principalmente quando o tudo está tão próximo de você a todo o tempo.

Outra desvantagem que identifiquei, pelo menos no início, foi a dificuldade de atentar a pequenos detalhes que sempre foram insignificantes para o morador mas que poderiam ser proveitosos para o pesquisador. Como exemplo, relato uma experiência que tive ao receber a visita no campo do meu orientador de iniciação científica, o professor Dr. Felipe Berocan, que ao observar a disposição dos edifícios do conjunto Bancários (um dos três conjuntos habitacionais da Cidade Alta, no qual eu morei por muitos anos) percebeu algo que sempre fugia a minha percepção: o nome dado aos edifícios obedecia uma ordem, onde um recebia o nome de um estado brasileiro e o outro logo ao lado recebia o nome de sua capital. Como morador do edifício Maranhão, nunca prestei atenção que o edifício do lado, chamado São Luiz, era uma referência à capital do estado homenageado em meu prédio.

Conclusão

Como havia dito anteriormente, não inaugurei um campo nas Ciências Sociais, pois diversos etnógrafos, assim como eu, assumiram a condição de pesquisador em seu próprio grupo social, voltando seu olhar para que o lhes é familiar e conhecido. Todos reconhecem vantagens e limitações por conta dessa condição. Os pesquisadores que vêm de fora geralmente experimentam outras dificuldades, não menos complexas e nem mais importantes. Sobre todos pesa a mesma responsabilidade, como apontou Geertz: “Os etnógrafos precisam convencer-nos [...] não apenas que eles ‘estiveram lá’, mas ainda (como também fazem, se bem que de modo menos óbvio) de que, se houvéssemos estado lá, teríamos visto

ciais, segundo esta autora, o andar funda o olhar: “é no movimento que nossa percepção do espaço se organiza e que o fosso entre sujeito e objeto é em parte esquecido...” (Jolé 2005: 428).

8 O desconhecimento do campo pode levar o pesquisador a cometer gafes que, apesar de se tornarem desafios embaraçosos no momento da pesquisa, depois se tornam anedotas partilhadas entre colegas de profissão. Ao discorrer sobre sua etnografia, Foote Whyte (2005) narra várias dessas gafe que cometeu ao longo do seu trabalho de campo. Reproduzo uma delas para exemplificar: “Quando comecei a encontrar os homens de Cornerville, também entrei em contato com algumas garotas. Levei uma delas para uma dança na Igreja. Na manhã seguinte, os camaradas na esquina me perguntaram: ‘Como vai a sua namorada?’ Isso me deu uma sacudida. Aprendi que ir à casa da garota era algo que você simplesmente não fazia, a menos que esperasse se casar com ela. Felizmente a garota e sua família sabiam que eu não conhecia os costumes locais, e não presumiram que eu estivesse me comprometendo. No entanto, o aviso foi útil. Embora achasse algumas garotas de Cornerville extremamente atraentes, nunca mais saí com uma delas, exceto em grupo, e nunca mais as visitei em casa” (Foote Whyte 2005: 300).

o que viram, sentindo o que sentiram e concluído o que concluíram (Geertz 2005: 29). O que importa é que, reconhecendo sua condição na pesquisa e construindo suas interações a partir desse lugar, o pesquisador dedique-se seriamente a observar o grupo estudado e construir suas análises. Disso, independente da sua origem ou sentimento de pertença, o pesquisador não poderá se esquivar.

Recentemente experimentei uma outra realidade de pesquisa: pela primeira vez resolvi empreender uma experiência etnográfica junto a um grupo com o qual não tinha relações firmadas. Trata-se de um grupo de moradores de um conjunto habitacional no bairro de Palmas,⁹ no Rio de Janeiro (construído pelo programa “Minha casa, minha vida”, do governo federal), que antes de residirem lá viveram em favelas e tiveram suas casas derrubadas ou interditadas por conta das fortes chuvas ou para dar espaço a uma das obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).¹⁰ Nesse novo campo enfrentei outros desafios, próprios de um pesquisador outsider, como construir relações de confiança, fazer-me aceito, justificar minha presença, entre outras coisas. Mas, ao mesmo tempo, a minha condição de “nativo” não desapareceu: saber o lugar do qual eu vinha como morador da cidade facilitou as interações, pois passei a ser percebido como alguém próximo, por ter morado em um bairro pobre, por ter morado em apartamento de conjunto habitacional, por meus parentes terem vivido em uma favela. Passei a ser conhecido – em um primeiro momento – como “o rapaz da Cidade Alta”, por mais que sempre ressaltasse minha condição de pesquisador. Isso me faz crer que essa dualidade “pesquisador estrangeiro” e “pesquisador nativo” pode ser bem mais complexa do que esperamos ou imaginamos. Vale se debruçar sobre essas relações com o mesmo ímpeto e seriedade dedicados às nossas pesquisas.

Referências

- CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. 2016. *Minha casa, suas regras, meus projetos: Gestão, disciplina e resistências nos condomínios populares do PAC e MCMV no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- DAMATTA, Roberto. 1978. “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘Antropological Blues’”. In: E. de O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “Ser afetado”. *Cadernos de campo*, 13:155-161.
- FOOTE WHYTE, William. 2005. “Anexo A: Sobre a evolução de Sociedade de Esquina”. In: _____, *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, Clifford. 2005. *Obras e vidas: O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GOUIRIR, Malika. 1998. “L’observatrice indigène ou invitée? Enquêter dans un univers familier”. *Genèses*, 32:110-126.
- JOLÉ, Michèle. 2005. “Reconsiderações sobre o ‘andar’ na observação e compreensão do espaço urbano”. *Caderno CHR*, 18(45):423-429.

9 O nome do bairro é fictício. Utilizo tal recurso para preservar os interlocutores da pesquisa.

10 A pesquisa citada foi desenvolvida durante o meu doutorado (2012-2016), concluído nesse ano. Ver Conceição (2016).

52 | “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto)análise sobre a relação...

MILLS, Charles Wright. 1965. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

MOHAMMED, Marwan. 2011. “Annexe méthodologique”. In: _____, *La formation des bandes: Entre la famille, l'école et la rue*. Paris: Presses universitaires de France. pp. 423-438.

NASCIMENTO, Denise Nonato do. 2003. *Favela de cimento armado: um estudo de caso sobre a organização comunitária de um conjunto habitacional*. Dissertação de mestrado. PPCIS, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

SILVA, Jailson de Souza e. 2006. *Por que uns e não outros? Caminhada de jovens pobres para a universidade*. Rio de Janeiro: Sete Letras.

VALLADARES, Lícia P. 2007. “Os dez mandamentos da observação participante”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(63):153-155.

VELHO, Gilberto. 1978. “Observando o familiar”. In: E. de O. Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

WEBER, Florence. 2009. *Trabalho fora do trabalho: Uma etnografia das percepções*. Rio de Janeiro: Garamond.

Recebido em 22 ago. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

“Quer participar?”, ou sobre ritos e afetos no trabalho etnográfico¹

Allan Wine Santos Barbosa

Mestrando em Antropologia Social/UFSCar

Resumo

Este artigo trata de discutir algumas questões concernentes às possibilidades de posicionamento metodológico no trabalho etnográfico sobre um grupo protestante – a Igreja Adventista do Sétimo Dia – abordando o lugar a se ocupar e a forma pela qual proceder em situações-chave. Apresento na primeira parte alguns pontos da discussão antropológica sobre o método etnográfico buscando formular uma metáfora da etnografia como um jogo de imagens, perspectivas e posicionamentos do qual participam observador e observado. Na segunda parte – e utilizando como ilustração um episódio ritual –, argumento que uma abertura pessoal para a experiência (e perspectiva) nativa traz consigo a dupla necessidade de compreender o lugar do etnógrafo na visão dos fiéis e de operar uma interação mútua entre as imagens nativas e antropológicas acerca de sua presença em campo. Isso tudo visando garantir um posicionamento etnográfico que transite pelas diferentes experiências locais sem perder de vista as imagens geradas a partir do confronto de perspectivas entre etnógrafo e nativo.

Palavras-chave: cristianismo; etnografia; metodologia; objetividade; ritual.

Abstract

This article aims to discuss some issues concerning the possibilities of methodological positioning in the ethnographic work about a Protestant group – the Seventh-day Adventist Church – addressing the place to occupy and how to proceed in key situations. In the first part I present some points of the anthropological discussion on the ethnographic method seeking to formulate a metaphor of ethnography as a game of images, perspectives and

1 Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no grupo de trabalho Teoria antropológica e experiências etnográficas: problemáticas e comparações, da XIII Semana de Ciências Sociais da UFSCar; agradeço a Catarina Morawska Vianna pelos comentários e apontamentos. O subsequente desenvolvimento do texto se deu através de discussões no LAPA (Laboratório de Produção Acadêmica em Ciências Sociais da UFSCar); agradeço também a Gil Vicente Lourenção pela leitura comentada de rascunhos do texto.

positions of which observer and observed participate. In the second part – and using a ritual episode as illustration –, I argue that a personal openness to the native experience (and perspective) brings with it the twofold need to understand the place of the ethnographer in the perception of the believers and to operate a mutual interaction between the native and anthropological images about his or her presence in the field. All this in order to ensure an ethnographic positioning capable of transiting the different local experiences without losing sight of the images generated from the confrontation of perspectives between ethnographer and native.

Keywords: Christianity; ethnography; methodology; objectivity; ritual.

Desde seu surgimento, a antropologia como disciplina jamais deixou de reavaliar e refletir sobre seu principal método ou prática de pesquisa: a etnografia. Uma grande quantidade de tinta já correu em discussões acerca da natureza e das características do método etnográfico, suas limitações e vantagens, seus pressupostos e consequências. E uma monumental bibliografia se formou sobre o tema, com inúmeros enfoques e compreensões diferenciadas do que é e/ou do que deve ser o trabalho etnográfico.² A discussão que proponho realizar diz respeito menos ao debate metodológico em si do que aos problemas que surgem quando elementos desse debate se chocam com situações que encontramos efetivamente em campo. Resumidamente, desejo discutir aqui alguns aspectos do que Mariza Peirano (1995), discutindo elementos da obra de Evans-Pritchard, classifica como “confronto”, ou daquilo que Ingold (2014) chama de “correspondência” ao criticar o modelo descritivo da etnografia. Ambos os conceitos dizem respeito ao que é operado durante a interação entre o etnógrafo/ antropólogo(a)³ e as pessoas entre as quais ele realiza sua pesquisa. Se a ideia de “confronto” traz à tona uma imagem da pesquisa etnográfica como “o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no encontro entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação entre os nativos que estuda” (Peirano 1995: 41-42), a discussão de Ingold, embora crítica à etnografia, chama atenção para a dimensão processual (*in the making*) que perpassa antropólogo e nativo na medida em que ambos constituem a si próprios e as relações que os atravessam “tal como escritores de cartas fazem, registrando seus pensamentos e sentimentos e esperando por respostas” (Ingold 2011: 389-390, tradução minha).

Ao invocar essas ideias sobre o confronto entre teoria antropológica e teoria nativa e a correspondência entre antropólogo e nativo, pretendo analisar um caso etnográfico específico surgido durante meu trabalho de campo na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) central de São Carlos-SP. O caso em questão diz respeito a uma ocasião ritual de grande importância para a sociabilidade dos fiéis: a cerimônia do Lava-pés e o rito da Santa Ceia. Meu objetivo é apreender como o rito foi abordado em diferentes etnografias sobre a IASD e, em especial, quais os pressupostos de objetividade envolvidos na escolha de diferentes

2 Para citar alguns exemplos mais conhecidos: Malinowski (1978); Evans-Pritchard (2004); Geertz (1989); Clifford (1983); Clifford & Marcus (1986); Fravet-Saada (1980); Peirano (1995); Robben & Sluka (2012); Ingold (2011, 2014); entre muitos outros.

3 Deixo claro aqui que não continuarei realizando a dupla marcação de gênero em palavras como “antropólogo” ou “interlocutor” apenas por facilidade de escrita, não havendo qualquer determinação específica no uso do masculino.

antropólogos de participar ou não do ritual, incluindo meu próprio posicionamento nessa questão. O exercício é interessante por permitir a observação, em primeiro lugar, das imagens construídas pelos antropólogos sobre sua presença em campo, isto é, dos limites e extensões (por eles definidos) do empreendimento etnográfico; e, em segundo lugar, as imagens construídas pelos próprios fiéis acerca da presença e participação do antropólogo na igreja. A partir da discussão dessas duas séries de imagens é possível trabalhar possíveis descompassos e desajustes entre aquilo que o antropólogo se coloca como possibilidades ou limites etnográficos (muitas vezes informados por pressuposições de objetividade e ética externas ao contexto) e o conjunto de ideias que os fiéis possuem acerca do trabalho etnográfico realizado em seu meio. Em outras palavras, uma dissonância entre esse jogo processual de imagens de si e do Outro pode levar o antropólogo a se colocar um limite de ação – não participar do ritual, por exemplo – em prol de uma objetividade ética quando, contrariamente a essa posição, a perspectiva do fiel encara tal participação como positiva e até mesmo necessária para uma boa compreensão de sua religião.

Essa discussão me levará a abordar não apenas as impressões dos fiéis acerca de minha presença entre eles, mas também as noções, valores e processos invocados no engajamento entre o conjunto doutrinário e o procedimento antropológico que eu me propunha a realizar naquele contexto. Da mesma forma que, informado pelas discussões da disciplina sobre o método etnográfico, eu possuía uma imagem dos procedimentos que deveria realizar para apreender o que o campo tinha a oferecer, também os fiéis possuíam imagens e opiniões sobre como eu deveria realizar esses procedimentos. Ou seja, o trabalho de campo e mesmo a escrita etnográfica não poderiam se realizar sem levar em conta essas questões, especialmente porque elas estruturavam o modo pelo qual os fiéis me tratavam e me guiavam pelo estudo do adventismo. Abordarei esse ponto relacionando-o com a noção de conversão religiosa e seu impacto no modo como minha presença na igreja era apreendida. Por fim, discutirei também algumas possibilidades etnográficas, principalmente a noção de afetação proposta por Favret-Saada (2005), ressaltando algumas vantagens e limites desses procedimentos frente ao jogo de imagens constituído na relação entre o antropólogo e seus interlocutores.

Antropologia e/ou etnografia

Nesta primeira parte gostaria de esclarecer alguns pontos teóricos que orientam a proposta de discussão a partir de uma pequena, embora significativa, parte da literatura sobre a etnografia e/ou o fazer antropológico. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que as considerações que desenvolvo são elicitadas por um contexto etnográfico específico, que é o de uma religião protestante com grande ênfase no proselitismo e no processo de conversão, aspectos que incidem na relação dos fiéis com o antropólogo. Mas qual a natureza dessa relação que emerge do confronto entre tais agentes e seus respectivos conjuntos de ideias, valores e perspectivas? Essa é uma questão inicial que possui grande importância para qualquer tentativa de reflexão sobre o tema, especialmente após críticas recentes ao uso cada vez mais extensivo da noção de “etnografia”, ponto que constitui o principal argumento do artigo de Ingold supracitado. Uma forma interessante de conceber o método etnográfico é pensá-lo como uma práxis comunicativa – como enfatiza Favret-Saada

(2005) –, intersubjetiva e, embora o termo não apareça no texto, que se funda em trocas recíprocas entre a teoria nativa e a teoria antropológica. Esta definição mínima, a partir da qual a autora desenvolverá a noção de afetação, constitui um bom ponto de partida. De certo modo, ela se aproxima da noção evanspritchardiana de confronto apresentada por Peirano na medida em que leva em conta, para além da dimensão comunicativa, os conteúdos e significados que dão vida a esses fluxos de linguagem. E já que “o problema etnológico é portanto, em última análise, um problema de comunicação” (Lévi-Strauss 2003: 29) – que pode ou não se estender à tradução, se quisermos seguir Evans-Pritchard (2004)⁴ – e contrastes entre categorias nativas e do antropólogo, é preciso também ter em mente que a etnografia, entendida como método experimental e intelectual que articula rupturas, continuidades, imponderáveis e relatividades, é uma parte do empreendimento antropológico que em raras ocasiões se encontra estabilizada e livre de atritos, ruídos, erros ou mal-entendidos:

O risco trágico que espreita sempre o etnógrafo, lançado nesse empreendimento de identificação, é ser vítima de um mal-entendido; ou seja, que a apreensão subjetiva à qual chegou não apresente com a do indígena nenhum ponto em comum, fora de sua subjetividade mesma (Lévi-Strauss 2003: 27).

Mas também é preciso ressaltar que esses desenvolvimentos acerca do caráter comunicativo da etnografia extrapolam o valor que Evans-Pritchard depositava no confronto de experiências e pontos de vista. A etnografia sobre os Azande é citada por Peirano como um exemplo do impacto da noção de confronto em termos emocionais e intelectuais na personalidade do etnógrafo, ponto ressaltado pelo próprio Evans-Pritchard. O importante a se perceber aqui é que o confronto é trabalhado em termos de uma experiência singular (Peirano 1995: 41), o que permite a comunicação entre duas culturas mediada pela figura do etnógrafo, comunicação esta que toma a forma de um movimento de tradução, ou seja, de um processo que vai dos dados colhidos em contextos específicos e variados para a formulação antropológica de caráter universalista. Fundamental para Evans-Pritchard, portanto, é o contraste que emerge a partir de uma experiência fronteira e de sua capacidade de inscrever a pesquisa etnográfica na teoria antropológica na medida em que esta última se desenvolve para além do senso comum.

Esse último ponto, ampliado para um imperativo de pesquisar o maior número possível de sociedades visando à constituição de uma teoria antropológica cada vez mais vasta e sofisticada, é particularmente criticado por Ingold (2011). Entretanto, por ora é suficiente ressaltar que o confronto na obra de Evans-Pritchard se dá no e pelo etnógrafo. É através de sua experiência e, mais importante, de sua perspectiva que ocorre o encontro de pontos de vista entre a bagagem teórica europeia/ocidental e, por exemplo, a preocupação Azande com os infortúnios e com a bruxaria. É claro que isso não significa dizer que o ponto de vista nativo não se encontra presente na etnografia, mas sim que essa presença aparece centrada a partir de um dos lados do jogo. Não vou me prolongar nas consequências e problemas envolvidos nessa ótica, meu interesse em ressaltá-la é apenas para estabelecer um contraste com a analogia comunicativa e recíproca citada acima. Meu uso da noção de confronto, portanto, se estende apenas até o encontro de perspectivas ou experiências,

4 Pensar essas questões através da linha da *interpretação* (Geertz 1989, 2001) é outra possibilidade que, embora não explorada aqui, também poderia trazer pontos interessantes e bem diferentes para a reflexão.

mas não vai até o movimento de tradução, isto é, da passagem do fazer etnográfico para a teoria tal como trabalhada por Evans-Pritchard.

Mas os problemas sobre como refletir e transportar as experiências vivenciadas em campo para o texto científico é um tema de extrema importância na prática antropológica. A questão se desdobra na busca pela conciliação de uma preocupação com a objetividade, entendida nos diversos sentidos a que o termo foi ligado ao longo da história da antropologia, e com a fidelidade – no sentido de fazer jus – às nuances e complexidades desses processos de engajamento. Nesse ponto é interessante retomar a discussão de Ingold quando o autor define criticamente etnografia como

os objetivos descritivos ou documentais que impõem suas próprias finalidades nestas trajetórias [do antropólogo e de seus interlocutores] de aprendizado, convertendo-as em exercícios de coleta de dados destinados a produzir “resultados”, usualmente na forma de artigos de pesquisa ou monografias (Ingold 2014: 390, tradução minha).

Essa crítica à etnografia é paralela a uma defesa do “retorno à antropologia”, entendida como uma prática de educação que Ingold, tomando emprestada a noção de metanoia de Kenelm Burridge (1975: 10), descreve como “uma série contínua de transformações, cada uma das quais altera os predicados do ser” (Burridge 1975: 10, tradução minha). De fato, essa descrição se encaixa em sua discussão acerca da ideia de correspondência e conhecimento no mundo, um mundo que, convém lembrar, está sempre se fazendo, à beira de surgimentos potenciais.

O contexto mais amplo da crítica é apresentado no epílogo do livro “Estar Vivo” e diz respeito ao contraste entre os modos teórico e descritivo no fazer antropológico tal como foram definidos ao longo da história da disciplina. Segundo o autor, a colocação desse contraste em tais termos cria um tipo específico de separação entre etnografia e teoria: o modo teórico corresponderia a um movimento de integração dos fragmentos discretos de comportamentos, representações ou qualquer outra categoria/fenômeno social em construtos teóricos que visam dar conta da forma geral desses elementos, isto é, diz respeito à criação de modelos teóricos generalizantes. O modo descritivo, por sua vez, “busca apreender a coerência relacional do próprio mundo, tal como é dado à experiência imediata, se direcionando (*homing in*) às partes, cada uma das quais traz a um foco, e momentaneamente condensa, o próprio processo que a trouxe à existência” (Ingold 2011: 237, tradução minha). O ponto importante desse contraste seria que, embora ambos os modos visassem um tipo de holismo, a totalidade do primeiro diria respeito à *forma* enquanto a do segundo modo diria respeito ao *processo*.

O descontentamento de Ingold é que as próprias noções de teoria e descrição, muito empregadas ao longo da história da antropologia,⁵ estão inscritas na lógica do primeiro termo. Em outras palavras, o próprio enquadramento da oposição gera, para o autor, uma oposição assimétrica entre descrição e teoria, sendo o primeiro termo reduzido à coleta mecânica de informação. A questão, portanto, seria formular o problema a partir da outra

5 A utilização dessas noções é traçada por Ingold até os escritos de Radcliffe-Brown e Alfred Kroeber, que trabalham com a distinção epistemológica entre investigação *idiográfica* e *nomotética*. O texto de Ingold trabalha em detalhes essa questão na obra desses e de outros autores, e, por conta disso, não abordarei esse elemento histórico aqui.

ótica, que recusa essa redução e afirma a não separação entre movimentos de descrição e interpretação. Ingold argumenta contra o duplo alinhamento entre etnografia e coleta de dados e entre antropologia e teoria comparativa. Isso lhe permite deslocar o objetivo maior da antropologia para um ideal de estudo *com* pessoas, ao invés de um estudo *das* pessoas. Aqui entra a ênfase do autor nos processos de aprendizado e percepção, pois toda a questão do fazer antropológico extrapola a busca de um conhecimento sobre o mundo e passa a enfocar outras possibilidades de ser. E são justamente essas possibilidades que constituem o material primário da comparação antropológica, e não objetos ou entidades discretas. Um dos pontos dignos de nota nessas reflexões é, por conta disso, a “definição” do que pode ou não pode ser comparado, um tema também caro ao debate antropológico.

Marilyn Strathern (1991), numa sofisticada discussão com alguns autores da chamada crítica pós-moderna da antropologia, se debruça sobre a questão da comparação. Não tenho espaço para trabalhar aqui toda a reflexão da autora, que envolve os problemas contidos na ênfase ideológica e epistemológica do individualismo, cujo efeito é a criação de uma imagem do fazer antropológico que se preocupa em lidar ou com unidades ou com multiplicidades, isto é, que nos coloca entre uma visão atomista e uma visão holista da vida social (Strathern 1991: 26). O ponto que quero destacar é que

Um mundo obcecado com uns (*ones*) e as multiplicações e divisões de uns cria problemas para a conceitualização de relações. Ser capaz de conceber pessoas como mais do que indivíduos atomistas, mas menos do que signatários a uma comunidade holista de significados compartilhados, seria de interesse imediato para a análise comparativa. Os antropólogos já conhecem todas as armadilhas associadas com a representação de sociedades e culturas como se elas próprias fossem indivíduos únicos e delimitados. A questão é como pensar sobre as conexões entre elas de um modo que não repouse nessa premissa (Strathern 1991: 53, tradução minha).

Uma possível solução para esse problema, segundo Strathern, é a utilização da imagem do ciborgue tal como proposto por Donna Haraway (2000). O ciborgue é um ser que rejeita escalas e proporções, que está além do singular e do plural, um ser cuja complexidade se constitui na forma de um circuito de conexões em que as unidades não são isomórficas em relação umas às outras, isto é, as conexões que o compõem são sempre parciais. Esse tipo de construção compromete uma empreitada comparativa tal como definida em termos de partes e todos, mas abre a possibilidade de realizar conexões analógicas, do tipo que os antropólogos já realizam quando escrevem sobre uma sociedade tendo outra em mente (Strathern 1991: 54). Esse é um movimento particularmente interessante na reflexão de Strathern, pois traz à tona o que Haraway chama de saberes encorporados (*embodied knowledges*), isto é, a importância de compreender que qualquer fala é situada tanto em termos de contexto quanto da posição/perspectiva do antropólogo. Por exemplo,

Ao considerar Hagen com meu conhecimento etnográfico dos Gimi em mente, eu estaria escrevendo sobre vida política ao invés de cerimônias de iniciação, sobre os clãs que os homens constroem (*contrive*), não seus cultos [...]. Essas práticas Hagen estão conectadas com o que as pessoas fazem alhures em seus cultos, mas não tomam essas formas. [...] Mas, por conta disso, criar um problema analítico a partir (digamos) da relação

entre atividade política e doméstica seria seguir uma indicação dada inicialmente por preocupações Hagen. Não é um problema que de algum modo ocorre entre sociedades; tampouco se poderia presumir encontrar sua contraparte para além da área do Mt. Hagen [...]. Com efeito, é provável que se descobrisse que o problema é trivializado em outros lugares [...]. Entretanto o problema Hagen, por assim dizer, não foi simplesmente dado pelas condições de vida lá: sua formulação foi engendrada por minha capacidade de manter outras posições e perspectivas. Eu comecei “com Gimi em mente”; pensar sobre práticas de iniciação, especialmente nas terras altas orientais, afetou sem dúvida alguma como eu escrevo agora sobre a socialidade Hagen (Strathern 1991: 54, tradução minha).

O trabalho etnográfico, nesses termos, adquire a forma de um circuito de empréstimos, extensões, evocações e analogias. Um belíssimo exemplo desse enquadramento é dado pela autora ao comparar os escudos cerimoniais Wantoat e de seus vizinhos Pasum com uma imagem fornecida por um mito de criação deste último povo que conta a história de como um pedaço de bambu, embebido no sangue de um homem velho atingido acidentalmente pela lança de seu neto, produziu pessoas quando colocado perto de uma grande fogueira. O que atrai a atenção de Strathern nas efígies cerimoniais é a forma pela qual os dançarinos que as carregam no ritual “se fazem” árvores na medida em que também “se fazem espíritos”, uma vez que estes espíritos (dos quais as pessoas e seus respectivos clãs descendem) se manifestam nesta forma. Dois movimentos opostos, portanto: pessoas que se transformam em árvores e árvores que se transformam em pessoas. Mas essa atenção analógica na imagem das árvores, diz a autora, apenas surgiu por evocar outro conjunto de imagens, desta vez dos povos do Arquipélago de Massim, entre os quais também se encontram “árvores cheias de pessoas” (Strathern 1991: 65). Trata-se das canoas utilizadas por esses povos, que são associadas com coletividades como, por exemplo, o grupo de descendência e cuja viagem é encarada “como uma extensão visual do renome do grupo”. Essas associações se expandem para abarcar questões como adereços corporais e o cuidado das roças, mas o importante a se perceber nesse amplo movimento analógico da autora é justamente o processo de construção dessas analogias, ou melhor, das “proporções que sustentam a convicção das descrições antropológicas” (Strathern 1991: 75).

Todo o complexo argumento de Strathern se estrutura no potencial de criação analógica das próprias pessoas em suas vidas cotidianas, isto é, o processo de produção de sentidos (*meaning-making*) e da prática estabelecida em torno desses significados.⁶ A questão não passa pela definição prévia de um critério ou categoria externa como baliza da comparação; seria um erro trabalhar nos exemplos etnográficos citados com uma definição de “canoa” como uma entidade única e “recortada” de seu contexto. Caso o antropólogo insista nesse caminho de definição atomista prévia, ele buscará comparar diretamente as

6 Por questões de espaço não abordarei a importância da obra de Roy Wagner e de sua teoria da cultura nessas reflexões de Strathern, principalmente acerca do procedimento de análise obviacional. Esse tipo de análise enfoca o processo serial de “metáforas substitutivas que constitui o enredo de um mito (ou a forma de um ritual), num movimento dialético que se fecha ao retornar ao ponto inicial” (Wagner 1986: xi, tradução minha). Trata-se, portanto, de uma análise que se atenta ao que vai se fazendo visível, que vai sendo elicitado, nos próprios processos de performance e produção em diferentes contextos sociais. Essas reflexões ecoam profundamente na discussão da autora. Para mais detalhes dessa influência, cf. seção “Obviation” em Strathern (1991).

canoas dos povos do Massim com as canoas de outros grupos. O problema é que talvez tais povos não depositem os mesmos significados nesse artefato, ou talvez ele sequer tenha importância simbólica para os atores. A escala de comparação deve ser criada pelo antropólogo, mas o alicerce de sua constituição são as analogias que este encontra no campo:

Não se pode extrair itens individuais (artefatos, instituições) de uma matriz social/cultural e tratá-los como várias unidades discretas. Não há uma escala automática a ser gerada de tais unidades. Escalas precisam ser criadas pelo antropólogo [...]. Mas também havia um ponto específico nos exemplos que selecionei. Árvores e flautas parecem aos olhos ocidentais coisas intrinsecamente separadas das pessoas; ou melhor, elas são intrinsecamente separadas dos corpos das pessoas individuais. Mas o que vemos ser contado pelos melanésios em questão, repetidamente, [...] é que as efígies, canoas, estacas ou qualquer outra coisa são ao mesmo tempo da pessoa e mais que a pessoa. Não é apenas que elas são extensões integrais às relações que uma pessoa faz, e ‘instrumentos’ nesse sentido, mas que o corpo físico é apreendido como composto desses instrumentos tal como é composto de relações (Strathern 1991: 75-76, tradução minha).

O que permite ao antropólogo comparar efígies, canoas e outros objetos são precisamente tais relações e suas articulações na composição da pessoa. Essa é a escala de associação, e não a definição do próprio antropólogo sobre o que é uma canoa ou uma efígie que é imposta ao material etnográfico como se fosse possível extrair esses objetos de seus contextos. O limite e escala da comparação antropológica são dados pelas analogias apreendidas em campo, pelas imagens e associações elicitadas pelos próprios atores. Este é, evidentemente, um resumo rústico e apressado do intrincado argumento de Strathern, mas é suficiente para fornecer uma base de reflexão para um contraste com os argumentos de Ingold apresentados acima.

A defesa, feita pelo autor, da separação entre antropologia e etnografia está baseada no argumento de que muitos antropólogos optam pela ênfase descritiva da etnografia, ao passo que o “estar com” da antropologia não é desenvolvido. Essa imagem da prática antropológica está ancorada na associação (segundo Ingold, “convencional”) entre etnografia e trabalho de campo e, depois de retornar desse campo, entre antropologia e análise comparativa; o movimento contrasta, portanto, com a definição proposta pelo autor: “antropologia – como um modo curioso de habitar o mundo, de estar com, caracterizado pelo ‘olhar de soslaio’ (*sideways glance*) da atitude comparativa – é ela própria uma prática de observação fundada no diálogo participativo. Talvez pudesse ser caracterizada como *correspondência*” (Ingold, 2011: 241, tradução minha, grifos no original). Nesse sentido, o trabalho do antropólogo não seria de descrição, mas de pensamento, fala e escrita com o mundo, entendido como a forma verdadeira do que os antropólogos categorizam artificialmente, visando gerar um afastamento descritivo, como “campo”. Todo o argumento aponta para a diferença entre etnografia e antropologia e para a não sobreposição de uma pela outra. Ingold inclusive esclarece que não visa tomar a antropologia como mais relevante que a etnografia, mas apenas defender que não se trata de uma progressão epistemológica que vai da descrição particular para a generalização teórica. Esse posicionamento tem a vantagem de elevar a etnografia da categoria de método para uma prática em si mesma, também fazendo com que a antropologia não seja subsumida a uma reflexão autocentrada sobre seu próprio

procedimento. Mas podemos colocar algumas questões a essa linha de reflexão. Será que é vantajoso separar etnografia e antropologia? Ou melhor, será que o procedimento antropológico pode se dar sem uma dimensão descritiva imbricada em sua própria prática? Mais importante, será que o argumento de Ingold não reintroduz um análogo à etnografia na sua noção de correspondência, fazendo que a crítica pareça se dirigir mais a um tipo específico de etnografia do que ao procedimento como um todo?

A crítica de Ingold é pertinente quando se dirige contra a extensão que a etnografia passou a ter nas últimas décadas, de modo a quase englobar, em termos epistemológicos, a própria antropologia. Do mesmo modo, a ênfase sobre infundáveis reflexões sobre metodologia e sobre como fazer ou não fazer trabalho de campo acaba retirando o aspecto do “se jogar” no inesperado, ponto que pode ser defendido como uma das grandes bases da criatividade antropológica (a qual, no fim das contas, depende da criatividade das pessoas que compõem esse mundo). Em suma, me parece que as ideias de Ingold são muito mais interessantes para pensar a própria etnografia e não para separá-la de uma ideia, que acaba sendo igualmente extensiva, de “antropologia”. O movimento parece acima de tudo nominal na medida em que se refere à etnografia como movimento descritivo, enquanto que um grande número de antropólogos tem refletido nos últimos anos sobre articulações muito mais profundas no trabalho etnográfico. Nesse sentido, creio que a reflexão de Tânia Stolze Lima (2013: 20-22), que aponta na obra de Strathern (2014) uma interessante concepção do trabalho etnográfico, seja bastante fecunda. A autora demonstra que o conceito stratherniano de “imersão” carrega em si uma ambivalência: é total na medida em que “consiste em nosso envolvimento e comprometimento com as relações sociais que as pessoas nos propõem”; e parcial, dado que “também depende de outros compromissos que ocupam nosso pensamento, a escrita sendo um deles”. Essa ambivalência chama a atenção para a sempre presente articulação entre o trabalho de campo e a escrita (ou teoria) etnográfica, nos fazendo questionar a imagem que Ingold lança sobre a separação desses procedimentos:

Etnografia e teoria se assemelham a nada mais do que dois arcos de uma hipérbole, que lançam seus raios em direções opostas [...]. Mas e se cada arco invertesse sua orientação, de modo a abraçar o outro numa elipse abrangente e brilhantemente iluminada? Não teríamos então nem etnografia nem teoria, nem mesmo uma combinação de ambas. O que teríamos é um campo indiviso, intersticial da antropologia (Ingold 2014: 393, tradução minha).

Acredito que a relação que Stolze Lima aponta no trabalho de Strathern está muito além das imagens da hipérbole ou da elipse, pois em momento algum pressupõe que a etnografia e a teoria lançassem seus raios para direções opostas. O que temos nesse caso é uma fina reflexão sobre dois processos que se correspondem constantemente, sem jamais se sobreporem num único elemento indiviso:

A imersão, interessantemente, é mais do que a marca da variável campo do agenciamento etnográfico. E isso pela seguinte razão: uma vez que as coisas, as histórias, as ideias, os eventos que faziam seu sentido no campo precisam ser rearranjados em um texto que deve conter seus próprios argumentos e ser endereçado a outros interlocutores, a escrita torna-se criadora de um segundo campo, cujo desafio é, justamente, a recriação, que só pode ser imaginativa, de uma parte dos efeitos do trabalho de campo (Lima 2013: 21).

Ao mesmo tempo, essa relação entre dois campos compreende o desafio que permeia a atividade antropológica de ligá-los, e isso paralelamente à atenção de todo o procedimento para a imprevisibilidade e abertura (seja em termos da experiência ou análise) dessas relações. Não me prolongarei aqui no impacto que essas concepções possuem na escrita etnográfica, questão muito bem explorada por Stolze Lima. Para concluir, convém ressaltar a partir das ideias desses autores a importância de uma visão da etnografia (entendida em seu sentido amplo que engloba trabalho de campo e escrita) como um empreendimento relacional aberto e constituído de potenciais inesperados que atravessam não apenas antropólogo e nativo, mas também suas respectivas teorias, biografias, e pelas relações estabelecidas no dia a dia.

Esse rápido sobrevoo por algumas reflexões acerca da prática etnográfica e antropológica serviu para coletar (de modo interessado e parcial, vale ressaltar) algumas imagens e componentes teóricos cujo objetivo não é a composição de uma definição final ou de uma perspectiva privilegiada sobre o trabalho de campo ou a escrita. Trata-se de elementos que possibilitarão a composição de questões na discussão de cunho etnográfico que se seguirá, questões estas que talvez não surgissem se tais perspectivas não tivessem sido evocadas. A noção de confronto, desde que separada de seu ponto de vista fixado na pessoa do antropólogo, fornece uma base de apreensão que, quando adicionada do caráter dialógico e comunicativo ressaltado – de modos muito diferentes – por Lévi-Strauss e Favret-Saada, será útil para pensar o posicionamento do antropólogo em campo e a forma pela qual esse posicionamento é apreendido por seus interlocutores. O contraste entre as reflexões de Ingold e de Strathern, por outro lado, traz uma discussão sobre os diferentes movimentos da prática antropológica e da importância de uma antropologia atenta aos processos de produção de analogias e significados realizados pelas pessoas com as quais fazemos pesquisa, processos cuja apreensão é fundamental para uma reflexão que não se baseie na aplicação de postulados e concepções anteriores ao campo que eclipsam o olhar do etnógrafo para o que de fato se faz visível (ou invisível).⁷ Por conta disso, para utilizar as palavras de Mariza Peirano (1995: 43), “não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal”. Sem dúvida nada disso é novidade, mas espero demonstrar que essas considerações são bastante relevantes em casos em que o antropólogo precisa estar atento ao lugar por ele ocupado e à agência a ele atribuída na cosmologia ou visão de mundo de seus interlocutores, um cuidado importante para o jogo de imagens e perspectivas a que fiz referência anteriormente.

O Lava-pés e a Santa Ceia

Concluída essa primeira parte de cunho teórico-metodológico, é possível partir para a questão etnográfica propriamente dita. A cerimônia da Santa Ceia é um rito de comunidade de grande importância na liturgia adventista que ocorre trimestralmente e consiste,

7 Para dois exemplos de aplicação desse postulado, cf. Strathern (2014), capítulos 2 e 3. Essa é uma questão especialmente importante para a autora em seu debate sobre a antropologia feminista: “O que nesta ou naquela situação quer dizer uma mulher deve se assentar, em alguma medida, na lógica cultural pela qual se constrói o gênero. A análise da participação das mulheres nos eventos deve ser informada pelos conceitos de pessoa, individualidade, vontade, e assim por diante, para poder ser lida *a partir dos dados, e não em direção a eles*” (Strathern 2014: 106, grifo meu).

entre outras coisas, na performatização e afirmação da crença da pessoa no poder e ação de Cristo para a salvação da humanidade. O ato é composto de dois momentos, o lava-pés e a comunhão apropriadamente.⁸ Como meu enfoque aqui é a discussão acerca da participação do antropólogo nesse rito, me limitarei a uma rápida descrição geral. Apesar de possuir periodicidade trimestral, a Santa Ceia não ocorre em datas fixadas ao longo do ano, e cada igreja local define com alguma antecedência a realização do rito sempre em relação aos demais eventos e cerimônias religiosas. O rito ocorre no culto sabático, que é o mais importante da semana, logo após a escola sabatina e ocupa a maior parte de sua duração.

No lava-pés os fiéis se organizam em grupos de duas ou mais pessoas, geralmente definidos por vínculo matrimonial, de parentesco ou amizade, e se dirigem a salas especialmente selecionadas no prédio da igreja. Essas salas operam a separação dos diferentes grupos formados pelos fiéis – casais, famílias, amigos – de modo que grupos diferentes não frequentam a mesma sala.⁹ Ao chegar à sala apropriada, o participante se aproxima das bacias enfileiradas ao lado de vários bancos, cada um com toalhas brancas dobradas. Cada dupla ou grupo escolhem um lugar e definem uma ordem em que se realizará a ordenança. O primeiro a realizar a lavação se dirige com a bacia a um grande recipiente de água no canto da sala, onde um fiel da igreja a enche com água limpa. Ao retornar, a pessoa se agacha e auxilia o parceiro ou parceira a tirar sapatos e meias para então tomar-lhe os pés e lavá-los na bacia. Uma vez feito isso, a toalha é utilizada para secar os pés e a pessoa volta a se calçar. O processo se inverte de modo que todos tenham recebido e dado a ordenança (trocando a água utilizada a cada vez), ao fim da qual as pessoas se abraçam, trocam cumprimentos e se dirigem de volta ao salão principal da igreja.

O propósito do rito de lava-pés é lembrar os fiéis, via performatização, da humildade (um valor muito enfatizado pela igreja) de Cristo ao lavar os pés dos discípulos, tal como descrito mais de uma vez nos Evangelhos.¹⁰ Além disso, existe uma simbologia operando no rito da qual os fiéis são bastante conscientes, como ressaltou o pastor numa das ocasiões que presenciei: o lava-pés é também um rito de purificação, pois o ato na narrativa bíblica tem o objetivo de remover o pó que impregnava os pés daqueles que viajavam pelo deserto. A IASD interpreta esse fato em relação a Gênesis 3:14, em que Deus fala à serpente (que representa Satanás) após esta ter enganado Eva: “Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida”. O pó, portanto, é entendido simbolicamente como o alimento de Satanás, sendo ritualmente concebido na IASD como todas as impurezas e aspectos negativos que a pessoa adquire em sua vida cotidiana, representada pela viagem no deserto. O lava-pés serve, então, a uma dupla significação: trata-se de uma forma de, durante o momento de solenidade, “quebrar” (ou pelo menos deslocar) hierarquias e assimetrias entre os fiéis, que adquirem um *status* sintonizado com valores fundamentais da doutrina adventista, ao mesmo tempo em que promove a criação e fortalecimento de laços afetivos e comunais; e também de um processo de purificação da pessoa em que tudo aquilo que possa servir de “alimento” (possibilitadores) à agência de Satanás é “lavado”, articulando um elemento de pureza no ser individual.

8 Por comodidade, me referirei daqui para frente a esses dois ritos conjuntos como “Santa Ceia”. Entretanto, ao abordar cada momento especificamente, utilizarei simplesmente “Lava-pés” e “ceia”.

9 Essa separação em função do vínculo de cada grupo não aparenta ser uma regra institucional da IASD, dado que outros trabalhos não a citam quando descrevem a cerimônia (cf. Keller (2005: 198)).

10 Cf. Evangelho de João 13:2-15.

Ao retornar para o salão principal da igreja, os fiéis ouvem um sermão proferido pelo pastor a respeito de algum tema ligado ao modo de vida adventista ou à doutrina da IASD. Após o sermão, ocorre a ceia propriamente dita. O rito se inicia com uma oração do pastor, enquanto alguns auxiliares se posicionam em frente ao púlpito carregando bandejas com pequenos pedaços de pão ázimo (pão feito sem adição de fermento) e copinhos com suco de uva, por conta da desaprovação adventista do consumo de álcool. Ao fim da oração ocorre a distribuição do pão e do “vinho” para a igreja, ao mesmo tempo em que o pastor pede para que todos aguardem até que a última pessoa tenha recebido os alimentos simbólicos antes da consumação da comunhão. Como a IASD – que é uma denominação protestante “clássica” ou “histórica” – rejeita a doutrina da transubstanciação, o pão e o suco de uva são definidos apenas como símbolos ou representações do corpo e sangue de Cristo, permanecendo, porém, o sentido de comunhão e união da congregação com a divindade através do alimento espiritual e de seu compartilhamento. Após uma nova oração, os fiéis comem o pão e bebem o “vinho”, encerrando o rito, e geralmente o culto, com abraços e cumprimentos aos demais membros. Novamente, um dos aspectos centrais da cerimônia é a capacidade de solidificar os laços da comunidade adventista local, além de, para os já batizados/convertidos, afirmar a relação pessoal de aceitação entre o fiel e Cristo.

O que um antropólogo faz na igreja?

Logo que ouvi falar no rito da Santa Ceia, no início do trabalho de campo, comecei a me perguntar sobre quais categorias de pessoas podiam participar. Apenas membros oficiais (batizados) da igreja? Ou bastaria que a pessoa partilhasse das crenças da IASD, sem uma necessidade expressa do batismo? Dado que a questão que quero discutir aqui concerne justamente à participação do antropólogo nesse rito e à visão dos fiéis acerca dessa participação, começarei expondo a posição da IASD como instituição. Para isso convém citar um trecho do artigo escrito pelo pastor americano Jan Paulsen, hoje presidente da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, para a revista *Adventist Review* em dezembro de 1986:

Quem pode participar? O princípio “Se alguém tem sede, venha” pode ser aplicado na Santa Ceia. Qualquer um que acredite que a única solução da humanidade vem através de Cristo, qualquer um que deseje sinceramente a purificação, aceitação e cuidado de Cristo, pode vir à Sua mesa. A ceia é tão aberta quanto isso. [...] Quem sou eu para julgar sua sinceridade? [...] Se uma pessoa encontra em si mesma a vontade de vir, então essa pessoa está convidada. [...] Suponho que a única base de exclusão da Santa Ceia seja a descrença e viver uma vida que negue Jesus Cristo descaradamente (1 Cor. 16:22). Mas é mais seguro que cada pessoa resolva essa questão na base da autoexaminação. [...] A dádiva da Santa Ceia [...] é um ponto de mobilização em nossa experiência cristã, nos dando a segurança que todos necessitamos para andar de cabeça erguida e em júbilo na luz salvadora da cruz. Onde mais podemos ir para satisfazer nossa fome e saciar nossa sede? (Paulsen 1986: 13, tradução minha).¹¹

11 Este trecho encontra-se na *Adventist Review*, que pode ser conferida na íntegra em <http://docs.adventistarchives.org/docs/RH/RH19861218-V163-51_B.pdf#view=fit>.

Em geral, meus interlocutores forneciam a mesma resposta. Apesar disso, persistia certa insegurança quando fui convidado a participar do rito, dada minha incapacidade em apreender o que significava esse “desejo sincero”. A solução veio da própria dificuldade, pois uma informante, provavelmente percebendo minha hesitação, procurou deixar claro que eu não devia me sentir forçado a participar e que, se eu desejasse, poderia apenas observar. No entanto, o mais interessante veio após essa fala tranquilizadora, quando ela também enfatizou que seria interessante participar da atividade para que eu pudesse *entender* os valores e significados envolvidos no rito, os quais possuem grande importância para a cosmologia adventista como um todo.

Quero chamar atenção aqui para o termo por ela utilizado, “entender”. O emprego dessa palavra estava ligado ao fato de que minha presença na igreja como antropólogo tinha como objetivo apreender a religião adventista e o modo de vida das pessoas que a adotavam. E essa não foi a única vez em que um fiel chamou minha atenção para o que eu deveria fazer para alcançar meu objetivo; logo nos primeiros dias de campo recebi uma grande quantidade de reportagens fotocopiadas sobre a igreja, livros e documentários em DVD, sugestões de sites e fontes que poderiam ser úteis à pesquisa, etc. Essa disposição não era uma surpresa, uma vez que a literatura antropológica sobre o adventismo documenta a valorização do estudo teológico e histórico da religião (cf. Keller (2006)). As pessoas possuíam uma imagem do que e como eu deveria aprender para alcançar meu objetivo, e, nesse sentido, eu era bem mais que um ouvinte frequentando os cultos e sessões de estudo: eu era visto como uma espécie de “estrangeiro” interessado que deveria ser ativamente guiado no processo de aprendizagem.

Entretanto, é importante notar que esse processo não envolve apenas o puro estudo da religião adventista. Ao fazer pesquisa etnográfica num contexto religioso em que o proselitismo e o esforço na conversão das pessoas “de fora” da igreja se fazem presentes, é necessário ter em mente que se trata de um contexto em que a “captura” é sempre uma possibilidade. Digo captura justamente porque o processo de conversão é o ponto de chegada visado pelos fiéis na maioria dos contatos com os “de fora”. O antropólogo, nessa perspectiva, é um estranho que veio à igreja por interesse próprio e, portanto, representa um convertido voluntário em potencial. Os fiéis entendiam que meu objetivo ao participar das atividades da igreja tinha caráter acadêmico, e isso era plenamente respeitado. Mas a opinião geral era de que ao fazer meu percurso de aprendizado etnográfico eu logo perceberia a inegável validade do conhecimento adventista, o que levaria à minha eventual conversão. Por conta disso, não importando o quanto eu enfatizasse meu comprometimento acadêmico “objetivo”, a opinião dos fiéis de que eu me converteria mais cedo ou mais tarde permaneceu constante e inabalável.

Esse aspecto não é de forma alguma estranho às pesquisas sobre o tema. Eva Keller (2005: 119-120), estudando os adventistas do interior de Madagascar, faz uma discussão similar ao explorar a noção nativa de *mazava*, por ela traduzida como clareza (*clarity*). A ideia está inclusive exposta no título do livro – *The Road to Clarity* –, tamanha é sua importância para os adventistas madagascarenses. Resumidamente, o argumento da autora é que o processo de convencimento de uma pessoa pela doutrina adventista se dá através da compreensão do conhecimento bíblico:

Eu sabia o suficiente. Na verdade algumas pessoas observavam que eu sabia mais sobre os ensinamentos adventistas do que muitos membros da igreja. Porém, eu não fui batizada, e isso intrigava muitos de meus

amigos adventistas. [...] Eles perguntavam: “tem alguma coisa que ainda não está claro para você, alguma coisa que você não entendeu?” A única razão que eles podiam pensar para eu não ter sido batizada, apesar do fato de que eu obviamente havia adquirido conhecimento suficiente da Bíblia, era que algo não devia estar claro para mim. [...] Compreensão, para os adventistas locais, era o pré-requisito-chave para a convicção religiosa, a primeira levando inevitavelmente à última [...]. Ninguém nunca me perguntou se eu talvez não houvesse aceitado como verdade o que eu aprendera (Keller 2005: 120, tradução minha, termos nativos omitidos).

A possibilidade de a etnógrafa não aceitar o que aprendera como verdadeiro não passou pela cabeça das pessoas por um motivo ao mesmo tempo teológico e epistemológico. Keller demonstra que a doutrina adventista como um todo está fundada no paradigma da veracidade literal da Bíblia, isto é, na existência de uma ligação entre os escritos bíblicos (e seus desenvolvimentos pela igreja) e o conceito de Verdade entendido como conhecimento real da verdadeira natureza das coisas e do mundo (Keller 2005: 117-135). Por conta disso, o conhecimento bíblico adquire um estatuto hierárquico englobante frente aos demais tipos de conhecimento, especialmente o científico, que passa a ser encarado como uma forma de comprovar a verdade bíblica. O fiel adventista ideal, portanto, é um fiel que não apenas estuda a Bíblia como também se define em relação a esse conhecimento, e isso faz toda a diferença na atitude proselitista dos membros da igreja. Ao invés de sermões inflamados acerca do poder de Deus ou da necessidade de arrependimento, o trabalho de proselitismo adventista ocorre através do oferecimento de livros e folhetos, além de estudo bíblico domiciliar.

Esses elementos também influenciam a concepção dos fiéis acerca do processo de conversão. Enfatizo aqui a ideia de processo porque, durante meu trabalho de campo e mesmo na bibliografia acerca da IASD, as referências ao desenvolvimento da convicção religiosa raramente se dão através de uma revelação e/ou experiência súbita com o sagrado. Todo o processo se dá em etapas mais complexas e que elaboram questões referentes à construção da pessoa cristã. Em primeiro lugar, a compreensão da doutrina, ou seja, a clareza da verdade bíblica, é a base indispensável. Mas o aprendizado é apenas uma dimensão do processo, a segunda sendo a aceitação e vontade da pessoa em relação à presença do Espírito Santo em seu ser. A relevância do caráter voluntário dessa busca individual se expressa na norma da igreja – também presente em inúmeras denominações protestantes – de não batizar crianças ou pessoas cujo contato com a IASD é muito recente. A justificativa dada pelos fiéis era sempre de que uma criança não tem a compreensão necessária dos assuntos religiosos para fazer a escolha de aceitar o credo adventista. Um recém-chegado é visto da mesma forma. O batismo, índice da aceitação e conversão individual nesse contexto, ocorre mediante a aprovação do conselho da igreja, que avalia todas essas questões de modo formal.

É importante ressaltar que esse “duplo movimento” a que resumi a conversão constitui uma simplificação de um processo mais amplo o qual descrevi de modo mais aprofundado em outro lugar (Wine 2015). Apesar disso, as ideias de *aprendizado* e *relação pessoal* formam a estrutura de sustentação da conversão e serão suficientes para iluminar a discussão sobre a participação no ritual. Nesse sentido, é possível dizer que a perspectiva dos fiéis acerca de minha presença possuía duas dimensões, unidas pela possibilidade de conversão que rondava todas as relações entre antropólogo e igreja. Para ilustrar essa

potencialidade é interessante citar um dos diálogos que mais me chamou atenção no trabalho de campo, ocorrido enquanto aguardava o início do culto e dois senhores sentados próximos de mim puxaram conversa sobre minha pesquisa e o que eu estava interessado em aprender sobre o adventismo. Quando o culto começou um deles comentou: *“Mas você sabe que não foi coincidência você escolher justamente a Igreja Adventista para pesquisar, né? Isso foi o Espírito Santo que viu que você é um bom rapaz e te colocou no caminho da salvação, por isso você veio para cá”*. Se minha entrada no campo foi facilitada por essa agência insuspeita (ao menos para mim) do Espírito Santo, a etnografia também foi movimentada pelo “caminho da salvação”, na medida em que os fiéis encaravam como um dever cristão auxiliar meu aprendizado (ou de qualquer pessoa que assim desejasse).

Retornemos agora à questão da participação na Santa Ceia. A fala de minha informante deixava claro que seria bom que eu participasse do rito para que pudesse aprender seus significados e seu lugar na religião adventista. Acabei, por conta disso, aceitando o convite, e em momento algum minha presença foi questionada ou censurada. Contrariamente, ao final do culto vários fiéis vieram comentar que achavam ótimo eu participar do lava-pés e da ceia e fizeram vários comentários e pontuações acerca de simbolismos e curiosidades da cerimônia. O mesmo ocorreu na segunda vez em que participei. Meu temor frente ao convite estava ligado ao risco de cruzar a tênue linha da conversão e expor para meus informantes um desejo impensado e acidental de me converter. O erro foi achar, ou melhor, *pressupor* que a participação no rito constituiria um índice de adesão ao credo adventista, uma clara subestimação do que meus interlocutores consideravam como ser adventista. Em oposição às minhas falsas expectativas, o que deve ser notado aqui é que os fiéis não esperavam que eu me convertesse ao participar do rito, assim como também sabiam que, pessoalmente, eu não partilhava de diversas crenças envolvidas ali. Entendiam, entretanto, que como pesquisador eu deveria compreender o que o rito significa; num primeiro momento para que pudesse estudar de forma mais completa a doutrina da igreja e posteriormente para que pudesse aceitar aquilo tudo como verdadeiro. A participação na cerimônia nunca foi encarada por si só como um índice de aceitação da cosmovisão ou desejo de me converter, mas sim como uma etapa importante de meu aprendizado da doutrina adventista. O que estava sendo ativado ou elicitado naquele contexto não era um processo de transformação ou transição, mas sim o dever missionário de todos os fiéis de dar aos “de fora” o suporte necessário para o conhecimento da verdadeira doutrina bíblica. Isso ficou claro quando uma informante, em resposta a um comentário meu acerca da boa vontade e prestatividade dos fiéis, me disse que o papel do verdadeiro adventista é justamente abrir todas as portas aos que não conhecem a mensagem. Já a conversão em si, isto é, a aceitação final e individual da religião adventista, é um processo absolutamente pessoal sobre o qual os membros da igreja não possuem influência. Trata-se de uma questão concernente ao sujeito e ao Espírito Santo somente. A congregação se esforçaria para me ajudar a conhecer e entender toda a doutrina, ritos, aspectos institucionais, etc., mas a passagem final permaneceria um assunto individualmente meu e da minha relação pessoal com o Espírito Santo. Por isso minha participação na cerimônia da Santa Ceia não era encarada como um problema, mas como um aspecto positivo.

Toda essa questão serviu como indicativo para a compreensão do que os fiéis esperavam de mim e qual a atitude deles perante minha presença em campo. Eu deveria ser ensinado e levado a compreender a doutrina da forma mais didática e clara possível; desnecessário

dizer que isso facilitou em grande medida a pesquisa, já que a presença de um “de fora” perambulando e fazendo perguntas pela igreja constituía uma imagem positiva na perspectiva adventista. Mas também houve um benefício no sentido da percepção metodológica e ética de até onde eu poderia tomar parte das experiências dos fiéis – notadamente nas ocasiões rituais formais –, de forma a manter um posicionamento etnograficamente informado e sem tomar vantagem das expectativas dos fiéis. Percebi que participar da Santa Ceia não constituiria um problema moral para os adventistas, pois a simples prática nesse contexto ritual específico não engendra implicações teológicas subjetivas, não gera um deslocamento ou captura e não transforma a pessoa que participa, seja um etnógrafo ou um visitante. A prática ritual é apenas um processo de exposição e ativação de discursos, valores e conhecimentos, e nesse sentido não é diferente de uma sessão de estudo bíblico. Em ambos os casos se assiste a uma profusão de metáforas, analogias, experiências que auxiliam no entendimento do modo de vida daquelas pessoas.

Participar da Santa Ceia é estar exposto a vários conteúdos da experiência adventista, mas não implica afirmar um processo de conversão. O que marca a decomposição da fronteira e passagem para aquele mundo não é o simples participar do rito, mas uma longa e complexa malha de processos e relações envolvendo agentes humanos e divinos. O antropólogo, imerso no contexto da pesquisa de campo, só tem a ganhar ao se questionar sobre o significado das posições a ele disponíveis no jogo de imagens da etnografia. Para ilustrar esse ponto é interessante comparar os relatos de três antropólogos que, ao realizarem etnografia em diferentes contextos adventistas, se viram diante do dilema da participação na Santa Ceia.

Observar *versus* participar

Comentei anteriormente que a posição oficial da IASD com relação à participação de não adventistas na Santa Ceia privilegia o “desejo sincero” da pessoa em tomar parte, ou seja, uma postura aberta em relação aos visitantes e observadores. Entretanto, existem inúmeras variações locais desse preceito institucional. Keller (2005: 198), por exemplo, narra que no interior de Madagascar o lava-pés é restrito aos adventistas batizados, dando aos membros um caráter que a autora define em termos weberianos como “*a club of the religious qualified*”. A etnógrafa, inclusive, foi educadamente requisitada pelos nativos para que se sentasse na parte de trás da igreja e apenas observasse, justamente por não ser batizada. Provavelmente, embora Keller não chegue a discutir a questão nesses termos, essa reserva do rito aos já “iniciados” esteja ligada a aspectos da religião ancestral local – que também possui seus rituais restritos e que constituía o fundo religioso predominante antes da chegada do adventismo na região. Keller aproveitou esse contexto para discutir questões concernentes à restrição e às relações que o culto aos ancestrais apresentava com outros ritos importantes da igreja, especialmente o batismo. A posição assumida – ou talvez seja melhor dizer não assumida – pela autora, deslocada pela experiência e valores nativos, passou a constituir um ponto de partida para a reflexão, orientado pelo confronto de posicionamentos dos agentes. Ao não poder participar, a questão para a etnógrafa passou a ser os elementos que se fazem visíveis na divisão entre participantes e não participantes; a práxis comunicativa que constitui o trabalho etnográfico pôde informar o procedimento, garantindo que mesmo o “ficar de fora” fosse produtivo em termos de reflexão.

O relato de Cernadas (2000), inversamente, descreve uma situação em que o antropólogo foi ativamente convidado a participar do lava-pés pelos fiéis de uma congregação argentina na cidade de San Isidro, mas declinou o convite e preferiu apenas observar. O autor, entretanto, conta que na ceia não hesitou em aceitar o pão e o suco de uva, tomando parte no rito de comunhão. Inclusive, a proposta de seu texto é justamente refletir sobre as razões que o levaram a participar de um rito, mas não de outro, chamando atenção para um tipo específico de objetividade que estava se impondo ao trabalho de campo:

Afirmar que foram precisamente naquelas instâncias [...] que encontrei certos limites em minha práxis etnográfica. Meu corpo-mundo, como unidade existencial, se chocava de certa forma com o corpo-mundo dos Outros. Quando naquele dia decidi não participar do rito de humildade adventista [o lava-pés] senti que fazê-lo seria um ato de hipocrisia: como vou lavar os pés de outra pessoa, e deixá-la lavar os meus, se não apenas não a conheço e não compartilho de suas crenças religiosas como também não creio na eficácia simbólica de seus ritos? Isso se mesclava por sua vez com um temor de que aceitar o convite poderia ser interpretado como um sinal de estar experimentando uma mudança espiritual. [...] Nesse caso em particular considero que esse “sentimento de hipocrisia” ou o “temor da confusão de papéis” que surgiram em mim como justificativas para não participar na verdade escondem um olhar objetivista da prática etnográfica, de posicionar uma ‘distância necessária’ entre o investigador e os sujeitos de estudo, articulado talvez com certos ecos naturalistas de observar sem distorcer, buscando escapar assim à contingência do encontro etnográfico e suas consequências (Cernadas 2000: 10-11, tradução minha).

O próprio etnógrafo percebeu que seu posicionamento e perspectiva em relação ao contexto etnográfico eram, ao menos parcialmente, informados por um valor exterior à correspondência entre ele e os fiéis. A percepção desse ponto permitiu a Cernadas identificar um entrave para o potencial criativo do confronto, para retornar à noção de Evans-Pritchard. Nesse caso, ao invés de permitir que a etnografia – engendrando uma série de trocas entre teoria nativa e teoria antropológica, cosmovisão nativa e cosmovisão do antropólogo – pudesse deslocar, através da perspectiva do “Outro”, as noções, pressupostos e posicionamentos prévios, o que ocorreu foi a superposição de um valor externo que “planificou” as possibilidades de reconhecimento da dinâmica relacional entre as concepções nativas acerca da presença do observador e das concepções deste acerca de sua própria atuação no campo. Entretanto, ao perceber esse quadro, o autor pôde apreender e explorar o impacto desse entrave objetivista em seu trabalho, possibilitando que esse mesmo objetivismo fosse objeto de reflexão.

O terceiro e último relato é o de Paiva Júnior (2013), que realizou trabalho de campo entre a juventude adventista em Recife. Da mesma forma que Cernadas (inclusive utilizando-o como referência), o autor preferiu manter-se apenas como “observador distante” durante as duas etapas do rito em prol de um posicionamento objetivo em relação ao campo e também por conta do mesmo “sentimento de hipocrisia” citado por Cernadas. O curioso é que Paiva Júnior discute esse incômodo em participar de um rito sem partilhar das crenças nele envolvidas, mas não aborda a autocrítica de Cernadas, a qual poderia iluminar

alguns pontos de sua própria discussão. Mesmo reconhecendo que seus informantes não encaravam a possibilidade de participação como um compromisso de fé, o etnógrafo manteve sua resolução em não participar. É claro que o sentimento de hipocrisia por ele citado constitui uma justificativa pessoal válida para essa escolha, ainda que se trate de um posicionamento oriundo do antropólogo, e não da perspectiva dos fiéis. Apesar disso, não há uma problematização mais aprofundada dessa noção de objetividade invocada pelo autor ou ainda um questionamento acerca do significado do sentimento que impediu a participação. O leitor tem a sensação de que todo o processo se deu a partir da perspectiva do antropólogo, sem que fosse apresentado o entendimento nativo acerca dessas questões nem as possibilidades criativas contidas na troca ou confronto dessas perspectivas; o diálogo etnográfico passa a soar, neste quesito, como um monólogo.

O posicionamento objetivista que se mostra nesses relatos parece ser mais o fruto de um “problema” comunicativo no processo de trocas entre a teoria antropológica e nativa do que um cuidado metodológico em se manter eticamente isento frente às incertezas e surpresas colocadas pelo encontro etnográfico. Coloco o termo entre aspas para ressaltar que, mesmo nessa forma, a questão possui um potencial criativo de apontar alguns elementos interessantes para a reflexão. Em primeiro lugar, ressalta a existência e a importância de elaborações nativas acerca do trabalho etnográfico e do lugar do pesquisador na cosmovisão dos agentes. Da mesma forma, ressalta o caráter dialógico que se estabelece no confronto ou troca entre tais elaborações e as concepções do etnógrafo sobre seu próprio trabalho. Se a etnografia deve ser entendida, como defende Favret-Saada (2005: 159), como um processo comunicativo – e, podemos adicionar, como troca –, é preciso que se levem em conta as expectativas e suposições dos próprios interlocutores de pesquisa e o lugar que o antropólogo ocupa nessa rede, é preciso fazer antropologia e/ou etnografia *com* as pessoas, para retornar à fórmula de Ingold. Utilizei nessa dinâmica uma metáfora topológica e óptica, ressaltando os posicionamentos e imagens que tais percepções e experiências engendram no trabalho etnográfico. O reconhecimento desse movimento, desse jogo ou dança que envolve aproximações e distanciamentos de perspectivas, pode auxiliar na obtenção de uma “objetividade” que não se converta em amarras metodológicas para o antropólogo, mas possibilite elaborações criativas não oriundas de princípios totalizantes externos ao campo. Evidentemente existem mais restrições em alguns casos que em outros, como Keller demonstra na IASD de Madagascar, mas as próprias limitações podem servir para construção dessa percepção recíproca entre antropólogo e nativo. Diferentes contextos requerem diferentes abordagens, e, quando se fala de etnografia, não há um modelo a ser aprendido e aplicado, como ressalta Mariza Peirano.

Palavras que matam, palavras que salvam

Para finalizar, gostaria ainda de discutir uma possibilidade metodológica que surgiu durante meu trabalho de campo paralelamente às questões acerca da Santa Ceia. Ao falar na importância de reconhecer e deixar-se posicionar/circular por essa rede de relações composta de posições e perspectivas, haveria nessa metáfora da etnografia como jogo de imagens algo análogo ao que Favret-Saada (1980; 2005) descreve como “ser afetado”? Em primeiro lugar, a autora aponta com relação ao método por ela proposto que

Seu ponto de partida é o reconhecimento de que a comunicação etnográfica ordinária – uma comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas – constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana. Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana (Favret-Saada 2005: 160).

Essa abordagem que reduz o valor da “comunicação etnográfica ordinária” em prol de experiências fundadas na “comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade” encontra uma série de problemas em ambientes marcados pelo proselitismo cristão. Adotá-la significaria desconsiderar, antes de tudo, a própria forma pela qual a teoria nativa se propõe a ser compartilhada. O adventismo como doutrina e como cosmologia deve ser ensinado e compreendido através de um processo pedagógico voluntário “ordinário”. Mas antes de aprofundar alguns pontos dessa afirmação, é interessante nos fazermos uma pergunta inspirada pelas reflexões de Strathern e Donna Haraway: qual o contexto etnográfico a partir do qual a antropóloga propõe essa abordagem, isto é, qual o lugar (ou centro) de “fala” por ela elegido? Um interessante ponto de partida é o título de sua etnografia, *Les mots, la mort, les sorts*, cuja tradução literal seria algo como “As palavras, a morte, os feitiços” (ou bruxarias). O título em inglês é menos poético e mais direto: *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Em ambos os títulos o leitor já entra em contato com um dos motes centrais da obra: o perigo mortal contido nas palavras quando se *fala* em bruxaria. “A etnografia da feitiçaria, em *Les mots, la mort, les sorts*, começa no limite do seu próprio discurso, no confronto com a impossibilidade de descrever o que há para ser descrito, no ponto extremo onde o que escapa a ela, o seu “fora” como diriam Deleuze e Blanchot, dispõe-se internamente àquilo mesmo que a constitui” (Barbosa Neto 2012: 237). O problema, nesse sentido, diz respeito à comunicação, isto é, à dificuldade em etnografar o que não pode ser observado ou dito:

A feitiçaria, portanto, não é observável, tanto quanto não é dizível. Ou melhor, só se pode vê-la ao dizê-la, e dizê-la já é, de algum modo, fazê-la. Em outras palavras, não pode haver observação porque, nesse sistema de lugares que é a feitiçaria, não há lugar para o que não tem lugar. [...] A ideia de um saber intransitivo, de um saber que contenha no próprio ato de saber a sua razão de existir, não tem relevância na “epistemologia da feitiçaria”. Vê-se que a guerra sobre a qual se funda esse sistema neutraliza o uso representativo da fala e do conhecimento (Barbosa Neto 2012: 241).

Um contexto como este, que coloca em xeque a “comunicação etnográfica ordinária”, exige, sem dúvidas, uma abordagem inteiramente heterodoxa que busque outros mecanismos e recursos para habilitar o empreendimento etnográfico.¹² Favret-Saada propõe, para tal, ser afetada pela bruxaria (com todas as complexas implicações por ela descritas), o que a permite abordar aquele perigoso universo por vias comunicativas involuntárias

12 Um contexto etnográfico semelhante é formado pelas religiões afro-brasileiras, nas quais a noção de participação religiosa é bastante mobilizada. Essas religiões buscam “propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os participantes, a religião dificilmente se ‘revela’ aos olhos de quem não a experimenta” (Silva 2015: 89). Nessa mesma linha, também há a ênfase que tais religiões depositam no “segredo”, isto é, naquilo que não deve, por razões simbólicas ou práticas, ser dito ou escrito.

e menos dependentes da palavra abertamente pronunciada. Dito de outra forma, sendo a feitiçaria por si própria um sistema de posições, a autora precisou assumir para si, no sentido mais concreto possível do termo, uma posição dentro desse sistema que lhe permitisse apreendê-lo da única forma em que ele se materializava: através da afetação dos agentes envolvidos. Já num contexto adventista (ou de cristianismo proselitista em geral),¹³ temos uma situação inversa: as palavras são veículos de salvação, algumas vezes encaradas até como dádivas maussianas (cf. Coleman (2006)). Por conta disso, a ideia de “ser afetado” não se adequa de forma satisfatória, dado que a “comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas” não pode ser definida como “uma das mais pobres variedades da comunicação humana”. Ela é justamente a forma privilegiada e mais rica em termos da experiência religiosa, o que fica claro na ênfase que possui no interior da cosmologia adventista. É evidente que isso não implica a inexistência de uma dimensão não verbal, mas fazer desta dimensão o lócus central do empreendimento etnográfico pode trazer prejuízos à correspondência entre antropólogo e fiéis na medida em que o modo comunicativo mais valorizado por estes passa para um plano secundário na apreensão daquele. No fim das contas, seria se posicionar na contramão do que o campo oferece à observação, reduzindo o estatuto epistemológico da principal forma de se engajar numa relação de troca entre a teoria antropológica e a teoria nativa. A noção de “ser afetado”, como qualquer outra ferramenta metodológica, não deve constituir uma suposição *a priori*, mas sim um recurso habilitado e operado a partir da própria etnografia, isto é, de um contexto em que a teoria nativa e esta teoria antropológica específica se articulem de forma criativa e produtiva através do confronto.

Ao longo do texto elenquei uma série de noções e autores de diferentes linhas/orientações teóricas. O objetivo em momento algum foi elaborar através disso uma definição ou imagem unitária do que é etnografia e de como se deve fazê-la, esforço que seria contrário à proposta inicial. Busquei ao invés disso construir um pequeno circuito de extensões, para retomar a discussão de Strathern (1991), declaradamente parcial e cujo propósito foi justamente recusar o estabelecimento de uma perspectiva *a priori* dos temas tratados. Partir de Evans-Pritchard e da discussão de Mariza Peirano permitiu trazer à tona algumas reflexões sobre o momento (e seus desdobramentos) em que duas perspectivas se chocam. Mas a imagem do *confronto* por si só é insuficiente para dar conta de uma série de problemas levantados pela antropologia contemporânea, ela precisava ser ampliada. Alguns apontamentos sobre o caráter comunicativo ou dialógico do trabalho etnográfico serviram para isso, mas também suscitaram o questionamento, a partir das críticas de Ingold, sobre como se dá esse processo e a pertinência de manter o encadeamento entre etnografia e antropologia para caracterizar uma imagem que passou a ser a da *correspondência*. A discussão de Strathern foi escolhida aqui como uma possibilidade de articular alguns desses pontos sem optar pela solução ingoldiana, mantendo a relevância da etnografia como prática necessária ao fazer antropológico. O esforço foi, portanto, de um pequeno exercício de bricolagem, o percurso escolhido sendo apenas uma das diversas possibilidades através das quais essas imagens teóricas poderiam ir se transformando sucessivamente. Mas espero ter mostrado que, no caso específico que busquei abordar, tais elementos teóricos são bastante frutíferos para uma reflexão etnograficamente informada e atenta aos conteúdos e perspectivas oferecidos por nossos interlocutores.

13 A questão na linguagem no cristianismo é um tema de destaque na antropologia da religião, possuindo uma longa bibliografia. Para algumas referências, cf. Robbins (2001); Keane (2002, 2007); Coleman (2006); Cannell (2006); Luhrmann (2012).

Referências

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. "O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, la mort, les sorts". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 18(37):235-260.
- BURRIDGE, Kenelm. 1975. "Other people's religions are absurd." In: W. E. A. Van Beek & J. H. Scherer (orgs.), *Explorations in the anthropology of religion: Essays in honour of Jan Van Baal*. pp. 8-24.
- CANNELL, Fenella. 2014. "Reading as Gift and Writing as Theft". In: _____, *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 134-162.
- CERNADAS, César Ceriani. 2000. "Algunas reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos". In: *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Buenos Aires.
- CLIFFORD, James. 1983. "On ethnographic authority". *Representations*, 2:118-46.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). 1986. *Writing Culture. The Poetic and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COLEMAN, Simon. 2006. "Materializing the self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity". In: F. Cannell (org.), *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 163-184.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2004. "Fieldwork and The Empirical Tradition". In: _____, *Social Anthropology*. London: Routledge. pp. 64-108.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- _____. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 13:155-161.
- GEERTZ, Clifford. 1989. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: _____, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- _____. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. "Jeanne Favre-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, 13:149-153.
- _____. 2006. "Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica". *Etnográfica*, X(1):131-173.
- HARAWAY, Donna. 2000. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: T. T. da Silva (org.), *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 37-129.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- _____. 2014. "That's enough about ethnography!". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):383-395.

- KEANE, Webb. 2002. “Sincerity, ‘modernity’, and the Protestants”. *Cultural Anthropology*, 17(1):65-92.
- _____. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KELLER, Eva. 2005. *The road to clarity: Seventh-Day Adventism in Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____. 2006. “Scripture Study as ‘normal science’: Seventh-day Adventist practice on the east coast of Madagascar”. In: F. Cannell (org.), *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 273-294.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 11-46.
- _____. 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 2013. “O campo e a escrita: Relações incertas”. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(2):9-23.
- LUHRMANN, Tanya M. 2012. *When God Talks Back: Understanding The American Evangelical Relationship With God*. New York: Alfred A. Knopf.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Os argonautas do Pacífico Ocidental. Relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril.
- PAIVA JÚNIOR, Geová Silvério de. 2013. *Observando o sábado: um estudo etnográfico entre jovens Adventistas do Sétimo Dia (Recife – PE)*. Dissertação de mestrado em Antropologia. PPGA, Universidade Federal de Pernambuco.
- PAULSEN, Jan. 1986. “What the Lord’s supper means to me”. *Adventist Review: Weekly News and Inspiration for Seventh-day Adventists*, 163(51):11-13.
- PEIRANO, Mariza. 1995. “A Favor da Etnografia”. In: _____, *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará. pp. 31-58.
- ROBBEN, Antonius C. G. M.; SLUKA, Jeffrey A. 2012. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- ROBBINS, Joel. 2001. “God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”. *American Anthropologist*, 103(4):901-912.
- _____. 2011. “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, 31(1):11-31. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100002. Acesso em: 15 abr. 2014.
- STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press/Rowman & Littlefield Publishers.
- _____. 2014. *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2015. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Edusp.
- TURNER, Victor W. 2013. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.

WAGNER, Roy. 1986. *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.

WINE, Allan. 2015. "Transcendência e Mundanidade: o processo de construção da pessoa na Igreja Adventista do Sétimo Dia". *Primeiros Estudos*, 7(5):62-79.

Recebido em 01 nov. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Fazer sofrer: governamentalidade e socialidade na partilha da dor¹

Everton de Oliveira²

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp/SP)

Resumo

A partir do intervalo etnográfico de um dia de trabalho de campo em uma Unidade de Saúde da Família da Encosta da Serra gaúcha, analiso como a partilha da dor pode ser tomada enquanto um princípio de socialidade, mas igualmente de governamentalidade. Acompanharemos a visita que fiz na companhia de Letícia, agente comunitária de saúde, a uma moradora que pretendia cometer suicídio. Diante de sua dor, dirigimo-la a um tratamento clínico e passamos a desejar um novo controle para aquilo que nos atingia enquanto *sofrimento*. Ali não importava a qualidade relacional e narrativa que a dor assume na Encosta da Serra, responsável por formar e informar pessoas, grupos e lugares no preceito de *se judiar* no trabalho. Partirei desta experiência partilhada para problematizar a ambivalência relacional da dor, assim como minha própria posição enquanto etnógrafo diante do que julgamos ser o sofrimento em sua expressão incontrolável, a própria morte.

Palavras-chave: Encosta da Serra; Dor; Sofrimento; Governamentalidade; Socialidade.

Abstract

Starting from the ethnographic interval of a day of field work in a Family Health Unit in the city Encosta da Serra, southern Brazil, I analyze how the sharing of pain can be ta-

- 1 Agradeço, antes de tudo, a Carla Souza de Camargo por ter questionado minha análise quando tudo já parecia estável. Agradeço por seu incômodo a respeito de meu silêncio sobre esse caso, quando o próprio silêncio voltou a ser criativo, e não repressivo. Agradeço igualmente a Letícia Ferreira e a Larissa Nadai, sem as quais eu jamais pensaria em relacionar governo e sofrimento do modo como aqui exposto. E agradeço a Bruna Potechi por ter questionado a validade de se traduzir *se judiar* por sofrimento, como eu havia feito em outro trabalho, expondo a defasagem analítica entre ambas as categorias. Ela estava certa.
- 2 Aluno de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/IFCH/Unicamp). E-mail: evtdeoliveira@gmail.com. Endereço para correspondência: Rua Afonso Chaves, 465, Cidade Ocian, Praia Grande-SP. CEP: 11704-490.

ken as a principle of sociality, but also of governmentality. We will follow the visit I made with Leticia, a community health agent, to a resident who intended to commit suicide. In the face of her pain, we conduct her to a clinical treatment and we began to wish a new control for what we classify as *suffering*. There did not matter the relational quality and narrative that pain takes in Encosta da Serra, responsible for forming and informing persons, groups and places in the precept of *se judiar no trabalho* (getting pain at work). Based on this shared experience, I discuss the relational ambivalence of pain, as well as my own position as ethnographer in face of what we judge as suffering in its uncontrollable expression, death itself.

Keywords: Encosta da Serra; Pain; Suffering; Governmentality; Sociality.

Apresentação

Antes de batermos à porta de Regina, Letícia [agente comunitária de saúde] me avisou que essa era uma casa bem difícil, que a moradora sofria de depressão [...] [No decorrer da visita] Letícia começou a ficar bem preocupada com a possibilidade de Regina tentar cometer suicídio assim que fôssemos embora e decidiu telefonar para Fernando [médico], que não atendia. Nessa hora, eu também já estava tentando telefonar para Fernando. Letícia me perguntou o que a gente poderia fazer, e eu respondi que não sabia, que não podíamos sair dali [...] A situação inteira foi muito estranha. Fiquei muito mal com tudo isso. Quase briguei com Fernando na hora em que fui avisá-lo que estava indo para casa. Fiquei muito irritado por causa dos telefonemas que ele não atendia. Neste dia percebi que precisava ir embora, ou dar um tempo. Nem consegui escrever o diário até sair de São Martinho. [...] Neste dia tive vontade de sumir de São Martinho (Caderno de campo, 27/07/2012).

Entre 2011 e 2013 realizei três períodos de pesquisa de campo no município de São Martinho,³ uma *colônia alemã*,⁴ de pouco mais de 6.000 habitantes (IBGE 2010) e localizado na região da Encosta da Serra, Rio Grande do Sul. Naquela época, eu acompanhava a implementação da Estratégia Saúde da Família, uma política pública de atenção básica à saúde do Sistema Único de Saúde, especialmente a partir da rotina da Clínica da Família São Martinho, uma Unidade de Saúde da Família.⁵ Nesta unidade, Fernando era o médico

3 Todos os nomes de pessoas, lugares, cidades ou instituições, assim como as datas oficiais, diretamente relacionadas à pesquisa, foram alterados. A alteração procura evitar qualquer tom denunciativo ou jornalístico a este trabalho, assim como busca preservar as identidades de meus colaboradores de pesquisa, sem os quais este texto não poderia ser escrito.

4 As palavras em itálico são, em sua totalidade, categorias sociais que circulavam em São Martinho. Grande parte destas categorias estrutura a análise etnográfica e, por isso, será desenvolvida e problematizada no próprio corpo do texto.

5 A Estratégia Saúde da Família (ESF) é uma política pública de atendimento à saúde que busca organizar grande parte da Atenção Básica ofertada pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Em 2009, o Departamento de Atenção Básica (DAB) do SUS estimava que mais de 90 milhões de pessoas já contavam com os serviços da ESF (DAB 2009). Sua particularidade em relação à Unidade Básica de Saúde (UBS) é preconizar o atendimento voltado para a família, privilegiar a Medicina de Família e Comunidade enquanto especialidade buscada em seus médicos, assim como contar com uma equipe de Agentes Comunitários de

e Letícia uma de suas agentes comunitárias de saúde. Em todos os períodos, acompanhei o trabalho de ambos, e mesmo na sexta-feira em que visitamos Regina em sua casa na Vila das Araucárias, segundo maior bairro de São Martinho, havia já passado o período da manhã na Clínica, acompanhado as consultas de Fernando. Neste artigo, o intervalo etnográfico se inicia no instante em que deixei minha casa rumo à Clínica e se encerra em meu próprio descontentamento quando de volta ao porão em que alugava para me hospedar em São Martinho. Meu objetivo é analisar de que modo o sofrimento pode ser tomado enquanto um princípio de socialidade e, principalmente, enquanto um princípio de governamentalidade, capaz de ser partilhado, mas também de ser controlado e modulado quando integrado em relações de poder. Nestas relações sociais e de poder, o etnógrafo não se exclui: ao final da visita à Regina, eu mesmo já havia telefonado para Fernando buscando-lhe uma solução médica, buscando governo, buscando reprimir o que neste texto procuro incitar. A diferença é que aqui o estímulo produz um problema e em São Martinho produziria um suicídio. A questão etnográfica é problematizar o que de fato produziu um desejo de governo em Letícia e em mim e nos permitiu colocá-lo em prática a despeito das reticências de Regina. Minha aposta é que, no que toca aos modos de governamentalidade, o sofrimento se apresenta enquanto um de seus princípios motores, e partirei da cena etnográfica deste trabalho para problematizar esta questão.

O artigo estará disposto, dessa forma, em quatro seções que oferecerão os caminhos possíveis para uma análise etnográfica da cena privilegiada neste trabalho, de modo que partiremos: 1) de alguns apontamentos sobre a organização social de São Martinho, das histórias que se enredam em narrativas do trabalho e da dor, pelas quais transitam preceitos ético-morais partilhados, especialmente referenciados na noção polissêmica *se judiar*, noção agregadora que indica as dores resultantes do trabalho realizado, mas igualmente opera na definição de si, geralmente a partir de correlações entre estados singulares e plurais (pessoa, lugar e grupo); 2) ao chegarmos à Clínica, acompanharemos um dia de consultas, assim como seguiremos Letícia em seu dia de visitas pela Vila das Araucárias, até chegarmos à casa de Regina, para mim uma desconhecida da qual só pude me aproximar através de sua dor, que ao encararmos enquanto sofrimento e limitarmos o diálogo à intervenção que nos parecia necessária, nos permitiu percorrer apenas fragmentos de sua vida, diante de um mundo moral que permaneceu em grande parte inatingível; 3) logo em seguida, retornaremos aos habitantes de São Martinho para acompanhar de que modo grande parte de sua problematização ética e moral inscrita no termo *se judiar* permitia uma outra relação com a dor que não aquela da ordem do governo, ainda que igualmente excludente para aqueles considerados *de fora* da *comunidade*, caso de Regina; e 4) encerrarei a escrita retornando ao debate sobre a produção da governamentalidade, especialmente sobre sua inscrição na ideia de sofrimento, evidenciando sua potência em ser gestada a partir de uma condição considerada doentia, perigosa e digna de tratamento clínico.

São Martinho: narrativas e políticas públicas

A região da Encosta da Serra, que fica aproximadamente a 80 quilômetros de Porto Alegre, é como uma trama de caminhos narrativos e sociais que compõem lugares heterogêneos

Saúde que realizam uma rotina de visitas a todos os moradores cadastrados em suas microáreas, que juntas formam uma área de atuação de uma Unidade de Saúde da Família (USF).

entre si, mas que partilham o fato de serem chamados de *colônias*.⁶ Essas *colônias* ou *comunidades alemãs* foram formadas em sua maioria em meados do século XIX (Woortmann 1995), e sua organização foi diretamente afetada pelo governo imperial brasileiro, que dispôs os lotes de colonização em terras devolutas pós-aprovação da Lei de Terras, em 1850, ou as entregou para empresas colonizadoras. Na Encosta da Serra, grande parte desses lotes foi negociada com moradores de uma região rural e empobrecida do sudoeste alemão, o Hunsrück (Williens 1980), que passaram a habitar Cruz do Bonfim, atualmente integrante da região metropolitana de Porto Alegre, que se estendia, naquela época, até as encostas da serra gaúcha. Deste modo, o tamanho dos lotes, sua disposição, as linhas de colonização e as famílias⁷ alocadas em cada lote dependiam diretamente do governo imperial ou das empresas colonizadoras responsáveis pela região. São Martinho recebeu os primeiros imigrantes em 1856, que passaram a habitar a Linha de São Martinho no vale onde atualmente se encontra o centro do município. As regiões adjacentes foram incorporadas primeiramente pela transformação da Linha no 8º Distrito Administrativo de Cruz do Bonfim, em 1912, e posteriormente no Distrito de Germana, município vizinho, em 1959. Em 1988, São Martinho reivindicou sua emancipação político-administrativa, que foi aprovada pelo então governador Pedro Simon.

Mas nessa descrição superficial há uma série de tramas soltas que devem ser ajustadas pelas narrativas daqueles que fazem da história um componente fundamental de sua organização social. Desta perspectiva, o que interessa no passado é sua mobilidade, sua plasticidade, o fato de ser talvez mais dinâmico que o próprio cotidiano. Neste passado, o componente essencial para a composição narrativa são as *famílias pioneiras*. Com elas e através delas organizam-se linhas de descendência, unidades domésticas, critérios de pertença, preceitos morais, heterogeneidade religiosa e modos de subjetivação.⁸ Era pos-

6 Os que se dedicam à agropecuária em São Martinho chamam-se, comumente, de *colonos*. Entre os *alemães*, aqueles que se reconheciam por *colonos* geralmente possuíam alguma *roça*, o que era a situação mais comum na cidade. Mesmo que não se buscasse vender os produtos da *roça* – os mais comuns eram a batata, o milho, a acácia (para lenha) e hortaliças, e a criação de galinhas, porcos e vacas – alguma plantação ou criação era sempre mantida no próprio terreno, ou em terreno vizinho, para consumo próprio ou para troca entre os vizinhos. Isto fazia com que a divisão entre espaço urbano e espaço rural fosse pouco eficaz no município.

7 Entre 1844 e 1874, de um total de 5.122 imigrantes alemães levados para o Rio Grande do Sul, apenas 274 eram solteiros. Os casos mais comuns eram de imigrantes que passavam a recompor o parentesco em solo brasileiro, sendo cada ramo de parentesco trazido em distintas viagens (Woortmann 1995: 104-107). Após a chegada dos primeiros imigrantes à região de São Martinho, em 1853, foram enviadas, em 1854, doze famílias para a região, todas católicas.

8 Subjetivação, aqui, implica essencialmente o modo como alguns preceitos morais são problematizados na conduta de cada indivíduo e, do mesmo modo, como cada indivíduo é chamado a se conduzir segundo alguns preceitos morais. Trata-se, então, de todo um trabalho ético de constituição de um “sujeito moral”, que não implica necessariamente o controle ou o governo destes sujeitos por parte de algum dispositivo de poder, mas implica uma “subjetivação”, pois pressupõe um trabalho para a constituição deste sujeito, realizado, na maioria das vezes, de si para si mesmo – uma ascese. (Foucault 1988: 28-29). Mas a subjetivação pode atuar, do mesmo modo, enquanto característica expressa da governamentalidade, quando associada aos processos de sujeição e identificação analítica (Foucault 2008: 242-243), isto é, quando a subjetivação permite que se produza uma realidade interior ao sujeito a partir da prática confessional, o que implica a disparidade de posições entre aquele que se confessa (a um médico, padre, policial etc.) e aquele que escuta. Tal disparidade está relacionada com a sujeição necessária daquele que está sob governo, assim como sua identificação analítica, isto é, o levantamento da série de dados que permite que ele seja classificável, localizável e identificável no interior de uma população.

sível formar, nesta trama, as *casas*, as *famílias*, as *roças*, os *parentes*, os *católicos*,⁹ os *evangélicos*,¹⁰ *alemães* e *alemoas*. O modo como esses conjuntos se relacionavam no alinhavar das falas e das narrativas é, no entanto, o ponto de destaque. Pois a relação não era direta: a socialidade precisava ser ativada, estar em curso para que lugares, pessoas e agrupamentos fizessem algum sentido categórico. Sobre o passado, ou sobre o presente, o que permitia traçar suas fronteiras, suas disposições e seus arranjos era o termo polissêmico *se judiar*, relacionado com a valoração ético-moral do trabalho por *alemães* e *alemoas*. *Se judiar no trabalho* era igualmente a substância ética (Foucault 1988: 26-31) que permitia a circulação de uma moral estratégica e relacional, assim como era a substância afetiva e narrativa da socialidade martinense, aquela pela qual formações distintas se relacionavam, ou, melhor dizendo, da qual tais formações dependiam cotidianamente para se tornarem inteligíveis.

“Olha, essa gente *se judiou* quando eles começaram” (Rubens, 28/07/2012). Rubens Keller, morador de São Martinho que visitei em todos os períodos de trabalho de campo, repetia-me a sentença como quem falava de si e de sua mãe, dona Joanna Schubert. Com o tempo, esse “como” se tornou desnecessário à análise, pois Rubens falava de si, assim como de sua mãe, mas igualmente de sua casa e de seus antepassados. Rubens era um daqueles martinenses que podia identificar-se enquanto um *alemão* não apenas pelo sobrenome, filiação, parentesco ou afinidade religiosa, mas também porque era um *alemão* descendente de uma das *famílias pioneiras*, além de poder se incluir em um dos grandes ramos de parentesco de São Martinho, os Gross – eram *parentes* ou *primos*, o que neste caso significa que estabeleciam parentesco apenas se seguíssemos a linha materna até a 3ª geração ascendente. Sua história, assim como a de sua mãe, estava intimamente ligada a de seus avós, não apenas pela filiação, mas também pela coresidência, a *casa* Schubert-Keller, construída por seu bisavô de linha materna – um Schubert –, em 1896. Seus tataravós imigraram para a Encosta da Serra por volta de 1860, e iniciaram a obra da casa que seu bisavô terminou. Sobre a construção, Rubens dizia-me que tudo fora feito por sua *família*, das telhas do telhado ao enxaimel de sustentação.

Mas sobre o que está feito, permanece a dor daqueles que fizeram. Dificilmente um *alemão* ou uma *alemoa* não diria, a respeito de seus ancestrais, assim como das *famílias pioneiras*, algo como “eles fizeram tudo quando chegaram aqui”. As estradas de Porto Alegre até a Encosta da Serra, as igrejas, as escolas, as casas, os locais de atendimento médico, as roças: tudo era creditado ao *trabalho* dos imigrantes, única e exclusivamente. A *casa* de 1896 não era diferente. Tudo se iniciou pelo paiol, pois a única renda provinha da *roça* e era por lá que seus antepassados se acomodavam, enquanto o restante da casa não estava pronta. Depois de terminada a construção, toda a *família* permaneceu por lá, até Rubens

9 Católicos Apostólicos Romanos. Mas isto, na verdade, diz pouco sobre esta denominação em São Martinho. Sua ética e sua moral estão integradas ao conjunto de estilizações morais próprios aos *alemães* martinenses. Isto, na verdade, não é uma característica incomum ao catolicismo, isto é, o fato de sua unidade dogmática ser menos atuante que sua plasticidade moral e proselitista (Veyne 2011; De Certeau 2007; Foucault 1988).

10 Luteranos, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Em São Martinho, há igualmente uma denominação pentecostal – a Assembleia de Deus – e uma neopentecostal – a Igreja Universal do Reino de Deus. Enquanto a primeira é frequentada por um conjunto específico de moradores que não se identificam enquanto *alemães*, a segunda jamais foi vista sendo frequentada por qualquer interlocutor de pesquisa. Aqueles que frequentam a Assembleia de Deus são chamados de *crentes*.

decidir construir uma nova casa para ele e sua mãe, há cerca de 10 anos. Seu irmão permaneceu na antiga *casa*, onde mantinha com Rubens uma *roça* conjunta. Antes disso, porém, ambos e os demais irmãos foram criados nesta mesma *roça*. Sobre a rotina de sua infância, Rubens dizia-me: “Olha Everton, no meu tempo de *guri*, eu e meus irmãos acordávamos às 5h e já ia pra *roça*, na casa da minha mãe. Depois ia pra escola, voltava, almoçava e já ia pra *roça* de novo. Não tinha esse negócio de ficar na rua” (Rubens, 17/07/2012). A respeito de sua própria casa, Rubens também se *judiou* para construí-la. Mas esta dor, este tipo de dor que causa o sofrimento daqueles que a narram, não é motivo de lamentação ou reticências: Rubens estava era contando vantagens sobre os novos *gurus* de São Martinho que tinham tempo livre após a escola, fato diretamente relacionado, para ele, aos pequenos furtos que passavam a ocorrer na cidade.

“Ou era trabalhar ou morrer de fome” dizia-me Rubens em outra ocasião a respeito das *famílias pioneiras*. Deste modo, o *trabalho*, para os alemães assumia dois níveis de realidade: o primeiro deles era um nível ético, de constituição; o segundo, um nível moral, de julgamento (cf. Oliveira 2014).¹¹ Quanto ao primeiro nível, o trabalho era acompanhado da dor que lhe era imputado, o nível ético do termo *judiar-se*. O que se formava na efetuação cotidiana deste eixo ético-moral era justamente um modo de socialidade que formava e informava sobre corpos, pessoas, *casas*, *famílias*, *roças*, *parentes*, *comunidade* e, claro, seu passado e suas narrativas. No modo como problematizado por Strathern (2006: 42-44, 151-156), a socialidade, enquanto categoria analítica, buscava dar conta das formações das terras altas de Papua Nova-Guiné como um modo de transitar pelos processos de diferenciação próprios aos *Hagen*, entre os quais a vida social era antes um movimento entre um estado singular e um estado plural – o que, no limite, implica que uma pessoa singular podia comportar as mesmas socialidades que o seu correlativo plural, o grupo –, do que uma divisão entre um nível doméstico e a-social e um nível político e social. Inevitavelmente, a categoria lembra outra, a de *sociabilidade*, de Simmel (2006: 59-82). Para Georg Simmel, a *sociação* representava justamente o movimento que fazia a sociedade derivar da interação individual, mas também a interação derivar dos círculos sociais dispostos pela sociedade. A *sociabilidade* seria uma forma particular de *sociação*, uma trama formada e disposta pela mútua determinação e interação daqueles que a compõem, no entanto sem qualquer finalidade de princípio que implicasse a participação – o que vai em sentido oposto à ideia de “ação social” weberiana. No entanto, a noção ainda implica justamente a dualidade que Roy Wagner (1974) e Marilyn Strathern buscaram romper com a noção de socialidade, a de indivíduo/sociedade. Em São Martinho, a partilha da dor categorizada na expressão *se judiar* parece indicar igualmente um movimento de socialidade.

E deste movimento não estavam para fora burocracias e espaços administrativos, efeito dos esforços daqueles que *se judiaram* no passado. No emaranhamento dessa conformação social, as linhas de colonização de São Martinho passaram de mapas geopolíticos de colonização imperial a lugares administrativos, em lugares de *direção*, no modo como isso era colocado nas narrativas do pioneirismo. A *direção* envolvia todos os aspectos morais fundamentais para *alemães* e *alemoas*, como o ensino, o trabalho, a religião e a saúde. Pois se a distribuição dos lotes e a imigração assumiu o caráter de um projeto administrativo

11 Neste trabalho, tudo levava a crer que *se judiar* e sofrimento fossem categorias análogas ou ao menos simétricas na tarefa de tradução analítica. Como apontado na nota 2 deste artigo, essa conclusão era precipitada. Ainda assim, considero uma apresentação mais densa e aceitável da organização social de São Martinho, visto que, neste artigo, meu intuito é outro.

imperial, o caminho até a Encosta da Serra e o nascimento de um aparato administrativo próprio às novas *comunidades* era comumente creditado única e exclusivamente ao esforço das *famílias pioneiras*, que *se judiaram* quando chegaram às *matas do fundo* de Cruz do Bonfim, tendo que construir suas próprias estradas, suas próprias *casas* e seus aparelhos de *direção*. O primeiro deles foi a igreja católica do Morro da Mata, em 1958. Àquela época ainda não havia padres na Encosta da Serra. A solução foi direcionar a pessoa de *melhor índole moral* para cuidar dos assuntos religiosos, assim como escolher pessoas de *tão boa índole moral* para cuidar do ensino e do atendimento à saúde (Júlio Hoff 02/01/2013).¹² Do mesmo modo, o primeiro documento administrativo da comunidade foi assinado em 1862 pelos fundadores da comunidade católica de São Martinho, a mesma que, na década de 1950, fundou a Sociedade Beneficente São José e construiu o Hospital Comunitário, assim como a Igreja Matriz, finalizada em 1931, sede da então recém-criada paróquia de São Martinho, responsável por sua vez pela primeira escola paroquial da comunidade. O diretor da sociedade beneficente foi o primeiro pároco de São Martinho, padre Bruno Hamm, que hoje é homenageado ao nomear o único colégio de ensino médio do município. Tudo, sem exceção, creditado ao trabalho e a dor dos próprios *alemães*. “Foi entre os pequenos, os *colonos*, que encontramos ajuda para construir o hospital” (Júlio Hoff 02/01/2013).

E apesar da autorreferência no que toca à *direção da comunidade* ser uma constante relativamente estável nas narrativas de moradoras e moradores, o momento de emancipação político-administrativa em relação ao município vizinho de Germana, em 1988, é uma cena privilegiada pelos gestores que participaram do processo. Neste movimento se acentuou o projeto de uma *medicina comunitária*, ideia presente já na construção do Hospital São José, mas que foi potencializada no processo de emancipação com a criação do I Plano Municipal de Saúde e com os debates em torno dele, que contou com a participação de uma equipe de médicos de Porto Alegre, envolvidos na implementação da residência em Medicina de Família e Comunidade¹³ no Grupo Hospitalar Conceição. Nada poderia ser mais harmônico com a ênfase na *comunidade*. Por restrições técnicas e econômicas, o hospital funcionou exclusivamente como Ambulatório Municipal até 2007, quando foi formada a primeira equipe de saúde da família da recém-criada Clínica São Martinho. Apesar da adoção de um modelo de atenção básica nacional, a implementação da Estratégia Saúde da Família se enredava pela narrativa como integrante de um processo igualmente referenciado pelo trabalho de *alemães* de *alemoas*, fruto de uma administração pública que, de fato, ultrapassava o aspecto legal na categorização da *direção da comunidade*, que jamais dissociou religião, educação e saúde (cf. Oliveira 2015). E desta *direção* participavam,

12 Júlio Hoff é uma figura polêmica em São Martinho. Envolvido na administração pública desde seus 23 anos de idade, já foi presidente do Hospital São José, onde atualmente funciona o Ambulatório Municipal, professor e diretor do Colégio Cônego Bruno Hamm, o único colégio estadual de São Martinho, Secretário Municipal de Saúde e atualmente Secretário Municipal de Planejamento e Assistência Social. É historiador de formação e possui um livro sobre a formação de São Martinho, lançado em 2003. É um excelente articulador político, mas instável dentro de seu próprio *grupo*, que assume atualmente a administração municipal. Apesar disso, por sua importância política, e a despeito de muitos aliados questionarem sua posição na gestão pública, é um apoio indispensável no período eleitoral.

13 A Medicina de Família e Comunidade está instituída no Brasil desde 1976, sob a forma de Programa de Residência em Medicina de Família e Comunidade (RMFC) da Faculdade de Ciências Médicas/Uerj, e também sob a forma dos Programas de Residência em Medicina Geral Comunitária (RMGC), de Murialdo, Porto Alegre (Grupo Hospitalar Conceição) e Vitória de Santo Antão, que, em 2002, receberiam a mesma denominação do programa da Uerj (Rodrigues 2007: 150).

entre 2011 e 2013, Fernando e Letícia, respectivamente médico e agente comunitária de saúde da Clínica São Martinho.

Os pequenos suplícios da *direção*: Regina almejava o suicídio

Foi através de Fernando e Letícia que eu conheci Regina. E esse encontro não questionou apenas minha própria posição em campo, mas também a estabilidade da análise que se seguiria dali, como um arranjo dissonante que por algum tempo eu optei por desconsiderar. O efeito foi que em certo momento da análise, tudo levava a crer que não havia pontas soltas na relação entre trabalhar, *se judiar* e a *direção* da *comunidade*. Mas a socialidade não é um sistema. Ela vive de movimento, fazendo e desfazendo lugares, agrupamentos e pessoas. Nas formações correlatas que derivavam do preceito moral de não deixar de trabalhar e de *se judiar* neste processo, como *família*, *parentes*, *casa*, passado e a própria *comunidade* de *alemães*, formava-se igualmente um lado de fora, um lado não capturado pelas tramas narrativas e sociais dos *alemães*, e por isso mesmo perigoso e instável de sua perspectiva. Isso não implica que essas margens não participassem da socialidade martinense: eram sua situação de prova, o plano no qual era possível mapear continuamente os limites morais e sociais da *comunidade*. E deste lado de fora derivavam igualmente formações que buscavam expressar categoricamente o que era o contraponto moral de *se judiar* no trabalho. Formavam-se especialmente os *xwarts*,¹⁴ termo que na derivação germânica da língua de *alemães* e *alemoas* – o *hunsrik*¹⁵ – poderia ser traduzido como *de fora* ou simplesmente *preto*.¹⁶ Mas formavam-se igualmente os *crentes* – fiéis da Assembleia de Deus –,¹⁷ os *encostados* e os *preguiçosos*. De certa forma, esses termos estabeleciam suas próprias correlações, e geralmente uma posição implicava a outra. Regina, moradora da Vila das Araucárias, era uma *xwarts*. Uma *de fora* da *comunidade* até então de minha análise, alguém que o encontro não me ofereceu mais que fragmentos, e que cujo diálogo foi torcido pelo desejo de cuidado e o silêncio envolvido pelo esforço de direção.

14 A grafia foi retirada do *Mayn Eÿerste 100 Hunsrik Wërter*, o microdicionário de *hunsrik*, que será apresentado na nota 15.

15 Desde 2004, um grupo de estudiosos, principalmente linguistas vinculados à UFRGS, mas também um grupo de historiadores de São Martinho, empenham-se em formalizar a escrita da língua falada na cidade, batizada, pelo grupo, de *Hunsrik* – principalmente para diferenciá-la do alemão contemporâneo, vinculando-a a um duplo local de origem: a Encosta da Serra e o Hunsrück, no sudoeste alemão, principal local de origem das *famílias pioneiras*. O *projeto hunsrik* conseguiu, em 2008, formalizar uma gramática para a língua. A permanência do *hunsrik* em São Martinho adquiriu o status de um projeto cultural, tendo todo o seu arquivo na Casa da Cultura, onde se encontram, também, os registros censitários do município, objetos históricos, panfletos ilustrativos etc. Atualmente, até um microdicionário já existe para o *hunsrik*, “*Mayn Eÿerste 100 Hunsrik Wërter*” (Minhas primeiras 100 palavras em *Hunsrik*), que foi me dado logo em minha chegada à cidade.

16 A racialização (Bhabha 2007: 111) operada para com aqueles *de fora* era sempre uma operação singular, um marcador de diferença que transformava a todos que se supunham não *alemães* em *preto*, e um *de fora* provavelmente seria chamado de *preto*, o que não levava em conta apenas a cor da pele ou qualquer outro traço fenotípico. No processo classificatório, era a própria força da categoria que preenchia de realidade os *xwarts*, assim como, na oposição, os *alemães*.

17 A Assembleia de Deus é associada, por vários autores, ao “pentecostalismo clássico” no Brasil. O “pentecostalismo clássico”, por sua vez, é associado, comumente, à “primeira onda” da experiência pentecostal no Brasil, principalmente pelo surgimento da Assembleia de Deus (1911) e Congregação Cristã no Brasil (1910) (Almeida 2009: 25-57).

Na sexta-feira em que Letícia e eu visitamos Regina em sua casa, eu já havia passado o período da manhã acompanhado os atendimentos de Fernando na Clínica São Martinho. Estávamos em julho de 2012 e aquele era meu último dia de pesquisa de campo. Havia sido um período de trabalho intenso, de muita preocupação por grande parte de meus interlocutores de pesquisa, pois estávamos em época de *política*, isto é, em um momento singular de composição das relações sociais e de poder por conta do período eleitoral.¹⁸ Estávamos todos nervosos, *ansiosos*, como comumente queixava-se Fernando em relação a seus pacientes. Eu certamente já pensava em minha volta, mas havia ainda mais um dia de trabalho de campo, o último para encerrar definitivamente aquele período de pesquisa. Como etnógrafo, não poderia ter feito escolha melhor. Isso não me impediu, contudo, que eu me culpasse ao longo dos dias subsequentes por não ter decidido ficar em casa. Culpa-me ainda na escrita do caderno de campo, quando já havia retornado a São Paulo, o que para Strathern é propriamente o “momento etnográfico” (2014: 345-405), isto é, a relação entre o momento da observação e o momento da análise, uma relação entre a imersão e o movimento por entre esses campos, que faz com que o etnógrafo esteja aberto ao que virá depois, assim como preserve o deslumbramento inicial no movimento de escrita.

Ao acordar, tudo se passava como se aquele dia fechasse um trabalho de campo que na verdade já estava terminado. Eu estava no porão de Emília, que me alugava o cômodo, uma prática comum em São Martinho por conta do estilo de construção residencial, nos declives das encostas dos morros ou nas beiras dos rios. Como de costume, caminhei quase a totalidade do centro da cidade até a casa de Fernando e de lá nos dirigimos até a Clínica São Martinho, que havia recebido recentemente seu novo prédio e deixara de ocupar os consultórios do Ambulatório Municipal. Quando chegamos à Clínica, Amanda, recepcionista, mais uma vez nos aguardava, além de Cida, a auxiliar de enfermagem. Lúcia, a enfermeira, ficava na parte restrita da Clínica, onde também se encontrava o consultório de Fernando. Ricardo, paciente em recuperação de um procedimento de retirada de tumor no cérebro, também nos passava a sensação do cotidiano, em sua rotina de aplicação de insulina sintética e consultas de acompanhamento. O expediente começara, mais uma vez, com sua consulta.

Com Ricardo, a clínica era relativamente rápida, uma daquelas que já se valia do *vínculo* estabelecido, que para Fernando era o objetivo último de qualquer médico de família e comunidade: o vínculo entre médico e paciente, desde que se entenda esse paciente como um conjunto de relações familiares e afetivas, um paciente/família. A etiologia e a anamnese¹⁹ de Fernando era guiada por este princípio, que unia vínculo, paciente e família no exercício de sua clínica. O limite era um mapa afetivo de cada paciente disposto em seus genogramas – ferramenta tomada de empréstimo da terapia de família, que busca mapear e valorar as relações familiares de cada paciente – ou um mapa de parentesco diariamente atualizado em seus prontuários. Deste modo, Ricardo, como paciente, não era apenas seu corpo, mas também sua esposa, que sempre o acompanhava, seus filhos, sua casa, assim como seu ramo de parentesco mais próximo. Todas essas relações já haviam sido estabelecidas por

18 Segundo a “Lei das Eleições” (Lei nº 9.504 de 30 de setembro de 1997), o período eleitoral implica os três meses que antecedem as eleições.

19 A anamnese pode ser compreendida como o exercício dialógico posto em prática entre médico e paciente, tendo por finalidade trazer à tona todos os fatos relevantes que podem ter relação com o atual estado do paciente. Trata-se do ponto de partida para o estabelecimento de um diagnóstico e tem, no modelo da saúde da família, uma função primordial, pois possibilita o acesso, por parte do médico, à dimensão relacional em que o paciente está inserido.

Fernando, e como de costume a consulta de Ricardo não durou mais do que dez minutos. As demais seguiram a pauta do que comumente acontecia no expediente de consultas, numa toada que passava pelos casos de *nervos*, *ansiedade* e *depressão*. A terceira paciente do dia, por exemplo, que ainda não mantinha qualquer *vínculo* com Fernando, havia tomado de empréstimo os antibióticos de uma amiga, o que o deixou preocupado. Ele lhe receitou bafo de eucalipto, pois após o exame físico e a leitura dos exames laboratoriais seu diagnóstico foi que o principal problema examinado fora a *ansiedade* da paciente. O chá era *placebo*, porque para Fernando o fundamental era o possível *vínculo* vindouro. O mesmo se passou com a quarta paciente, que se queixava dos *nervos*, assim como com a sexta, que acabara de se recuperar de um câncer de mama, mas preocupava-se com uma possível metástase. Apesar da possibilidade descartada, isso a preocupava rotineiramente, quando Fernando lhe fez a pergunta que geralmente marcava o momento de inflexão de sua clínica: “você não acha que pode estar sofrendo de depressão?”. A partir do possível diagnóstico, a relação afetiva entre médico e paciente era estabelecida de tal forma que o *vínculo* almejado por Fernando tornava-se já uma virtualidade. A despeito da potência ética do efeito de *se judiar*, na clínica formavam-se pacientes que muitas vezes sofriam e que eram dignos de tratamento. Até aquele momento, nada havia saído da rotina.

O expediente na Clínica se encerrava sempre quando consultado o último paciente agendado. Geralmente isso ocorria por volta das 13h, quando íamos para a casa de Fernando, para almoçar. Quando não havia visitas agendadas com as agentes comunitárias de saúde que eu acompanhava, eu voltava para Clínica também no período da tarde. No entanto, naquele dia eu já havia marcado com Letícia para acompanhá-la em suas visitas pela Vila das Araucárias, que ficava distante do centro da cidade, mas era igualmente vinculada à área de atuação²⁰ da Clínica São Martinho. Nosso ponto de encontro sempre era a padaria que ficava ao lado de sua casa. De lá, seguíamos seu itinerário diário, que normalmente abarcava de quatro a cinco casas visitadas. Na padaria, encontrei um recém-conhecido que me fora apresentado por um amigo *alemão* em comum. O encontro ajudou-me a esquecer por alguns minutos de minha pesquisa, que àquela altura já me saturava mais do que o normal. Quando Letícia veio ao nosso encontro, ela e eu partimos para a primeira casa a visitar.

A visita foi rápida, para a atualização da ficha cadastral, que era preenchida com o nome dos moradores da casa, os medicamentos utilizados, as informações dos últimos exames realizados, assim como alguns dados considerados importantes, como peso, altura e pressão arterial, todos informados pelos próprios moradores, já que não era permitido que tais dados fossem colhidos de qualquer outra forma. De lá, seguiríamos para a casa de Regina. No caminho nos admirávamos pela quantidade de casas alugadas pela família que mantinha a fama de ser a mais rica de São Martinho, os Jung, que eram facilmente identificadas por Letícia. A própria casa de Regina se incluía neste conjunto. À porta de sua casa, batemos para chamá-la. No entreabrir de uma pequena fresta, uma mulher já coberta em lágrimas passou a chorar ainda mais ao se deparar com nossa presença. Naquele momento, Letícia e eu compartilhamos de nossa completa desorientação frente ao que se nos apresentava. Não esperávamos por aquilo e por alguns momentos também não entendíamos. Regina, que não parava de chorar, dizia claramente: “que bom que vocês chegaram, pois eu estava prestes a me matar” (caderno de campo 27/07/2012).

20 Ver nota 5.

Letícia, como num impulso, perguntou: “mas o que está acontecendo?”. Em sua resposta, Regina repetidamente dizia: “a vida!”. Frente a isso, não pedimos permissão para entrar e simplesmente entramos. Letícia esforçava-se para acomodar Regina em seu sofá, enquanto eu buscava uma cadeira para me sentar à sua frente. Apesar dos esforços de Letícia, Regina não pronunciava qualquer outra frase a não ser *a vida*, o que tornou a situação cada vez mais angustiante a cada minuto que se passava. Com as mãos entrelaçadas às mãos de Regina, Letícia assumiu então a responsabilidade de me narrar o que sabia sobre as tramas daquela situação, sempre se voltando para Regina na esperança de ela concordasse com o que era dito. Minha impressão era que cada trecho se enredava como um drama que não cessava de crescer a cada detalhe. Regina não era martinense. Era de Germana, mas também não era *alemoa*. Como dito, era uma *xwarts*. Não possuía qualquer relação com qualquer pessoa de São Martinho, a não ser com uma cuidadora que ela mesma pagava, mas que, segundo Letícia, a maltratava rotineiramente. Regina, que acompanhava a narrativa, esforçava-se entre um momento e outro para confirmar as informações. Havia também um filho, que a visitava muito pouco e que fazia aproximadamente um ano que não dava notícias. E aquele mesmo sofá havia sido o único lugar habitado por Regina nos últimos três dias. Sem percebermos, o silêncio sorrateiramente passou a habitar aquela sala, até que Letícia, sem tentar disfarçar sua angústia, disse-me: “temos que telefonar para o Fernando!”. E na minha agonia, eu lhe disse “certamente!”. Mas como um drama que não cessava de crescer, Fernando estava incomunicável.

Letícia não havia passado por qualquer outra situação como essa. E na dificuldade de acesso a Fernando, ela se antecipou e perguntou: “o que fazemos?”. Longe de ter a resposta, eu mesmo pretendia lhe fazer a mesma pergunta. Sua preocupação era que Regina tentasse cometer suicídio assim que fôssemos embora, o que me preocupava do mesmo modo. Decidimos permanecer na casa até conseguirmos algum carro para nos levar à Clínica São Martinho, enquanto eu repetidamente tentava telefonar para Fernando. O que não havia ainda nos ocorrido era se Regina gostaria de ser levada até Fernando. E ela não queria. Ela não o conhecia e se preocupava em lhe contar detalhes de sua vida que depois poderiam ser contados para outrem. E de fato, as *fofocas* em São Martinho eram de uma velocidade ininteligível. Mas em relação a Fernando, e isso eu mesmo me apressei em lhe dizer, não havia motivos para sua preocupação. Ele seguia estritamente o código de ética profissional e jamais comentava qualquer caso acompanhado em consultório, assim como exigia de mim a mesma postura. E foi exatamente isso o que eu lhe disse, com a confirmação de Letícia. Esforçava-nos para criar a confiança necessária em Regina para lavá-la até a Clínica, o que acabou ocorrendo mais rápido do que esperávamos, quando Letícia já havia conseguido um carro do Ambulatório Municipal para nos buscar.

Letícia se sentou no banco traseiro junto à Regina, sempre com suas mãos sobrepostas. Na metade do trajeto até a Clínica eu enfim consegui falar com Fernando, que já estava na Clínica. Ao chegarmos, o prédio estava vazio. Acompanhei Regina até a sala de recepção, enquanto Letícia se dirigia até o consultório para avisar Fernando de nossa chegada. Com um traquejo lastimável, o máximo que eu consegui fazer foi lhe oferecer um copo d’água e perguntar se a temperatura do ar condicionado estava agradável. Ficamos calados nos longos segundos que se passaram até o retorno de Letícia. Fernando havia chamado Regina ao consultório, enquanto Letícia e eu aguardávamos do lado de fora. Com a situação próxima de uma definição, Letícia se permitiu dizer o quanto havia ficado nervosa. Havia

sido a primeira vez que tivera que levar uma paciente para Fernando. Quanto a mim, nem precisei dizer o quanto eu também havia ficado angustiado durante toda aquela tarde. Uma sensação de alívio nos perpassava em comum, e mesmo um certo reconhecimento mútuo por termos controlado aquele evento que se nos apresentou de surpresa. Meia hora após Regina entrar no consultório, Letícia também foi chamada por Fernando. De certa forma, eu esperava também ser chamado, mas não fui. A minha perplexidade frente a isso foi surpreendente para mim mesmo. Por que exatamente eu esperava ser chamado? Eu havia participado de todo o processo de direção de Regina até a Clínica São Martinho, mas de que modo isso me afetava? Não era enquanto etnógrafo, ou apenas enquanto etnógrafo. Eu encarei aquela situação como uma crise, e esperava participar de seu controle até o fim. Diante da inconclusão, a frustração foi inevitável. Era como se, de repente, ao não ser chamado, eu voltasse a ser apenas etnógrafo.

O desejo de governo: fazer sofrer e a ética de *se judiar*

Tudo se passou como se o governo deixasse de operar enquanto uma tecnologia social e passasse a transitar pelo diagrama dos afetos. Como se sabe, a governamentalidade era, para Michel Foucault, uma composição específica das relações de poder resultante de processos sociais heterogêneos entre si, mais ou menos situados na virada do século XV para o século XVI. Mais importante do que aquilo que produzia o poder, eram os resultados dessa nova tecnologia de poder, que podemos enumerar como: 1) um novo arranjo das instituições já existentes que passam a sustentar essa nova forma de poder e ter por alvo uma realidade mensurável igualmente nova, a população; 2) a tendência em todo o Ocidente – leia-se Europa/EUA – à preeminência deste tipo de poder sobre todos os outros, como soberania, disciplina etc., que levou ao desenvolvimento de aparelhos específicos de governo e; 3) a transformação do Estado de justiça da idade média em um Estado administrativo, assim como sua governamentalização (Foucault 1979: 291-292). Essa ideia foi formulada no curso ministrado por Foucault no Collège de France em 1978, e em seu decorrer o autor aposta (Foucault 2008: 331) que a incorporação da lógica de governo nos espaços de soberania derivava sua formulação ao sistema pastoral católico institucionalizado desde os séculos IV-V e produzia, de maneira correlata, relações de sujeição, subjetivação e identificação analítica. Desde então, a governamentalidade se tornou termo comum entre aqueles que se voltam para as relações de poder na análise social, mas com o resultado de muitas vezes ser acentuado o processo de sujeição, a despeito de sua força criativa.

Diante da dor de Regina, não havia dúvidas para Letícia e para mim de que deveríamos levá-la até a Clínica. Não era uma questão de escolha, mas de reação afetiva, que se apresentava enquanto uma crise ética e moral. Uma reação ao insuportável, como diria Jullien (2001: 9-36), que atravessou e fundamentou o pensamento moral em duas tradições tão distintas como foram o confucionismo e o iluminismo.²¹ Semelhante a isso, a reação à dor levava a caminhos completamente distintos em São Martinho: ela poderia produzir socialidade a partir daquilo que *alemães* chamavam de *se judiar*, assim como poderia igualmente produzir governamentalidade, a partir daquilo que Letícia e eu estávamos encarando

21 Na primeira, oferecia um pensamento sobre o fundo da humanidade (*ren*) que não entrava em contradição com a individualidade expressa do pensamento moral; enquanto na segunda, ofereceu a categorização da piedade, que incluía na reação a imaginação e o individualismo de “se sentir no lugar do outro”.

enquanto *sofrimento*, e que Fernando frequentemente diagnosticava enquanto *depressão*. Isso porque a “dor não está confinada ao corpo individual em sua formulação, mas é partilhada e possivelmente transformada pelas relações entre as pessoas” (Ross 2001: 271). Isto é, a dor, longe de interromper a relação, reivindica no outro o reconhecimento, muitas vezes em uma gramática que não passa necessariamente pelas palavras e pela categorização (cf. Das 2007: 38-58),²² como o silêncio estupefante de Regina diante de nossa angústia. Isso permitia observar ao menos dois processos distintos de subjetivação: no primeiro caso, havia a produção correlata de pessoa, grupo e lugar na partilha dos efeitos de *se judiar* no trabalho; enquanto que no segundo, o sujeito se formava em conjunto a uma relação de governo, na produção de um corpo que era preciso controlar e dirigir. Deste modo, o sofrimento não era o princípio da relação: havia que ser moldado a partir de um afeto comum que de outro modo poderia produzir caminhos incontroláveis, como a pessoa e sua própria morte. Em qualquer um dos casos, a categorização já era em si o controle da potência afetiva da dor.

E em São Martinho, como vimos, esse afeto era frequentemente categorizado na expressão *se judiar* por conta do *trabalho*, em narrativas que igualmente acentuavam a dor de seus autores, como o limite ético da partilha de uma socialidade comum. Implicava, desse modo, uma conexão de princípio com as demais formações sociais que resultavam do efeito de *se judiar*, como as *famílias*, os *parentes*, as *casas*, todo o passado das *famílias pioneiras* e a *comunidade*. Do mesmo modo, implicava a constituição das pessoas e de seus corpos, que poderia ser identificado enquanto um *alemão* ou uma *alemoa* em suas relações com as demais formações. O que a ideia de *se judiar* implicava era, assim, uma vida moral. Para Kleinman (2006: 1-26) uma “vida moral” se caracteriza pela sobreposição de duas ordens de realidade: em primeiro lugar, um sistema de valores que é, geralmente, local e; em segundo lugar, por uma atitude ética que lhe é correlata, que permite a classificação do que é certo e do que é errado na condução da vida. Na maior parte das vezes, a “vida moral” se realiza quando as duas ordens de realidade se chocam, quando a sensação de incerteza, vulnerabilidade e descompasso para com o sistema de valores passam a ser regulares na condução da vida. Entretanto, longe de ser uma condição a ser superada, a sensação de incerteza e mesmo de injustiça que inevitavelmente teremos para com o mundo nos prepara para viver no mundo como nós mesmos, agindo diferentemente ética, ascética e mesmo religiosamente.

Esse não era um processo indistinto: seus limites, as fronteiras da própria *comunidade* eram talhadas nos limites da dor de cada corpo, de cada pessoa, de cada *família*, de cada grupo de *parentes* e de cada *casa*, ou, de outra forma, nos contornos de um *alemão* ou de uma *alemoa*. As narrativas da dor traziam à tona aquilo que Butler (2006: 54) chamou de “sociabilidade primária” – e que aqui chamo de socialidade –, isto é, o caráter inevitavelmente vulnerável do corpo, sua dimensão estritamente social. Como propõe a autora (Butler 2006: 45-78), nas situações de luto e de dor, somos capazes de perceber a dimensão social de nossa corporalidade, que sempre será um modo de ser *para* o outro e *por causa* do outro. A situação de perda e de dor nos torna capazes de perceber esta vulnerabilidade primária. Butler (2010: 13-56) busca redefinir o modo como apreendemos a ontologia

22 Isso entra em relação direta, por exemplo, ao que Nadai (2014) chama de gramáticas emocionais, presentes nos inquéritos policiais gerados em casos de estupro e violência contra a mulher. Ver também Veiga (2014).

corporal, que não deve ser apartada de sua existência política e social, dos desejos e das normas que lhe redefinem os contornos e implicam sua ontologia como de existência social.

Essa existência ética e moral que se torna expressa nas narrativas da dor não atualizava, contudo, preceitos invariáveis. A vida moral, como diria Foucault (1988: 26-31), é sempre o modo como os sujeitos são chamados a se comportarem enquanto sujeitos morais. São estilizações variáveis e estratégicas. É nesse sentido que *se judiar* no trabalho estava igualmente relacionado à circulação de julgamentos morais, o que implica que mostrar-se adequado e disposto ao trabalho era tão importante quanto o ato de realizá-lo, e era justamente o peso desta moral que recairia sobre os ombros daqueles que pudessem ser tomados enquanto *preguiçosos* ou *encostados*, ou ainda pior, enquanto um *xwarts*, um *de fora*, aos quais a preguiça não era uma projeção, mas uma condição. Inevitavelmente, essa moral dependia das situações em que era ativada, como um jogo, no qual se tratava sempre de guardar para si – seja uma pessoa ou um grupo – aquilo que era moralmente aceito e reservar para o outro aquilo que deveria ser desdenhado, o que Herzfeld (1987: 140) chamou de “*shifter* moral”, enquanto uma operação estratégica de avaliação moral, que acionava o *nós* e o *eles*, aquilo que era atributo pessoal e aquilo que era a falta deste atributo; enfim, uma avaliação daquilo que era admirável e daquilo que era desdenhado. Tudo isso dependia, assim, das correlações, mas também das heterogeneidades necessárias.

Diante disso, Regina, uma *xwarts*, era heterogeneidade. Melhor dizendo, era a margem necessária para que as correlações ético-morais fossem efetivas para *alemães* e *alemoas*. Sua narrativa não produzia os mesmos parentes ou o mesmo passado: oferecia um mundo ético igualmente habitado por pessoas e lugares, mas que não trazia a mesma valoração moral de *se judiar*. Habitava a dor na ironia de ser julgada no extremo oposto, como *preguiçosa* ou *encostada*. E como provavelmente jamais lhe seria permitido *se judiar*, em suas implicações sociais e categóricas, fizemo-la sofrer, em suas implicações governamentais. O desejo de controlá-la e de dirigi-la até a clínica médica se enredou pelas mesmas tramas de sua narrativa. A reação ao insuportável da dor produziu algo que não era socialidade, ou não apenas socialidade, mas também governamentalidade. Produzir o sofrimento, fazer sofrer aquela que buscava levar ao limite do incontrolável sua dor, era desejar um sujeito, desejar a subjetivação de uma margem angustiante e transitiva que era Regina. Era desejar o controle, a despeito do suplício; a classificação, a despeito do silêncio.

O lugar de governo: modos de subjetivação e governamentalidade

Desse modo, em São Martinho, a governamentalidade se formava constitutiva ao diagrama dos afetos colocado em movimento pelas narrativas da dor. Isso implica que sua ação não estava em dissonância com a socialidade martinense: ela era integrada aos seus caminhos, era de certo modo categorizada no termo *direção*, que trouxe para dentro de si o funcionamento da Estratégia Saúde da Família. A governamentalidade não era, assim, um campo de relações de poder alienígena às relações sociais martinenses: elas se formavam em conjunto, e produziam igualmente o lugar habitado por *alemães*, *alemoas* e *xwarts*. Nelas, enredavam-se histórias, lugares e pessoas, que não estabeleciam apenas conexões entre si, mas formavam um novelo (Ingold 2011: 141-175), isto é, definiam-se em seus

entrecruzamentos, produzindo realidades correlatas no processo de partilha da dor e controle do sofrimento. Eram igualmente criativas e estimuladas por um afeto em comum, mas produtoras de sujeitos díspares, ou, melhor dizendo, produtoras de modos de subjetivação díspares. Os sujeitos eram em si transitivos, fossem *alemães* e *alemoas* que *se judiavam* em comum, fossem *xwarts*, ou fossem ainda pacientes dignos de tratamento clínico.

Quando integrada no âmbito da *direção da comunidade*, a clínica médica ofereceu mais uma possibilidade de governo: em vez da ascética que permitia que *alemães* e *alemoas* acessassem o preceito moral partilhado e se valessem disso para valorar a própria conduta e exigi-la dos demais, entrava em movimento a clínica, que a partir de técnicas como a etiologia biopsicossocial,²³ a anamnese ou o genograma deixava-se afetar de outro modo pela dor, não como valoração moral, mas como crise, patologia e mesmo epidemia,²⁴ categorizada negativamente como *sofrimento* e *depressão*. O sujeito que se formava não era o *alemão* ou a *alemoa* altamente valorados por suas dores, mas o paciente gravemente afetado pela depressão, um perigo para si mesmo. Era como se, do lado da ascética, tivéssemos uma subjetivação que estabelecia uma dobra das relações sociais em torno delas mesmas e permitia que o sujeito resultante acessasse e se definisse pela trama que lhe formava; e do lado da clínica, era como se tivéssemos uma subjetivação que estabelecia uma zona estratégica em direção à sujeição e ao governo, que produzia um sujeito necessariamente incompleto, dependente do cuidado médico contínuo.²⁵

23 O modelo biopsicossocial de etiologia leva em conta a interseção de causas biológicas, psicológicas e sociais para a determinação da sensação da doença, e estimula que todos estes fatores sejam trazidos à tona pela anamnese realizada com o paciente (De Marco 2006).

24 “A maior epidemia de São Martinho” disse-me, certa vez, Fernando.

25 Aqui é preciso fazer referência a duas obras. A primeira delas, *As Classes Sociais e o corpo* (Boltanski 2004), é na verdade uma compilação de dois clássicos de Luc Boltanski (*La découverte de la maladie: de diffusion du savoir médical* e *Les usages sociaux du corps*, publicados respectivamente em 1968 e 1971). Ressalto especialmente sua atenção (Boltanski 2004: 116-128) ao modo como a “necessidade médica” cresce na medida em que cresce a aptidão em superinterpretar as mensagens do corpo, ou seja, perceber, selecionar e atribuir à classe das sensações doentias – que, por sua vez, são assim interpretadas a partir da difusão do conhecimento médico, que, nas *classes populares*, dependem especialmente no contato direto com o médico –, sensações que outros indivíduos não percebem ou às quais não prestam atenção. Esta aptidão, como mostra o autor, define a “competência médica” de cada pessoa. Quanto à segunda obra, trata-se de *Antropologia da Dor* (Le Breton 2013). Ressalto aqui a aposta do autor sobre a construção social da dor (Le Breton 2013: 119-151), especialmente na relação entre a interpretação da dor, a cultura interiorizada pela trajetória particular de cada indivíduo e as expectativas nem sempre correspondidas pelo saber médico-científico. Uma de suas apostas é que a percepção da dor depende do modo como a cultura é interiorizada por cada classe social, e a classe trabalhadora tenderia justamente a medir sua saúde, ou suportar sua dor, de acordo com sua aptidão para o trabalho. Nessa sequência de variáveis culturais, situacionais e de classe, um mesmo indivíduo jamais terá uma relação constante com a dor, o que implica, aposta o autor em outro trecho (Le Breton 2013: 170-172), em uma mudança técnica da medicina ocidental, que passa a encarar a dor visando sua relação com a totalidade identitária do indivíduo. A conclusão seria a de que a dor, deste modo, permitiria uma abertura para o mundo, mas não pela dimensão ontológica implicada pela própria dor, mas justamente pelo fato de sua superação permitir como um renascimento identitário ao sujeito. Apesar de Boltanski e Le Breton tratarem de situações muito próximas a desse artigo – a relação entre sensações corporais, pessoa e o saber médico –, acredito que a análise decorrente disso siga para caminhos distintos em relação à minha própria análise. E isso especialmente em dois aspectos: 1) tudo leva a crer que em São Martinho a própria dor, e não sua superação, forneça os caminhos possíveis para uma socialidade que pode se formar a partir de sua categorização como *se judiar*, e isso envolve a formação correlata de pessoa, lugar e grupo; 2) decorrente disso, procuro justamente mostrar como a governamentalidade que se torna

Fazer sofrer aquele ou aquela que de outra forma lidaria com sua dor de modos distintos – no limite da morte –, permitia que a governamentalidade fosse gestada na própria trama relacional que a dor constituía em São Martinho. E apesar da ambivalência de *ale-mães* e *alemoas* que *se judiavam* entre seus *parentes* e sofriam diante do médico, sua posição frente a essa governamentalidade não se diferenciava tanto da de Regina, pois eram igualmente integrados à relação de subjetivação médico-classificatória, a partir da série de diagnósticos de depressão que também os atingiam quando tornados pacientes na Clínica São Martinho. Quando passamos por uma única manhã de atendimentos de Fernando, nos deparamos com termos como *ansiedade*, *vínculo* e *depressão*: a concorrência com o efeito de *se judiar* não impedia, desse modo, que a reação frente à dor produzisse igualmente diagnósticos e tratamentos de pessoas que, de sua perspectiva, sofriam. O sofrimento, então, não era o princípio ativo da relação: era já em sua categorização um agenciamento de um princípio dinâmico que era a dor e sua potência relacional. Do mesmo modo, *se judiar* era em si o efeito ético-moral do mesmo princípio, mas comportava do mesmo modo correlações e heterogeneidades categóricas. O governo nascia, assim, não enquanto uma tecnologia social: antes disso, ou menor, era gestado no sofrimento e no seu controle, na sua criação e no seu limite.

A potência governamental do sofrimento se expressa naquele momento em que, diante da narrativa da dor, ao participarmos de seu enredo, esperamos o cuidado, o tratamento, a clínica ou o diagnóstico. Regina, vale lembrar, não queria ser levada até a Clínica São Martinho, mas diante da possibilidade de suicídio, o que Letícia e eu fizemos foi entregá-la com alívio a uma clínica possível. Naquele momento, fazia dois anos que eu acompanhava o cotidiano do Centro de São Martinho em períodos de campo distintos, e não era qualquer mistério para mim que o fato de Regina ser uma *xwarts* a colocava à margem da *comunidade*. Acompanhando cada detalhe de sua história, seu *sofrer*, eu não tinha dúvidas que a ameaça de suicídio não era em vão: diante disso, eu não hesitei em lhe indicar tratamento médico, que àquela altura eu também já havia formulado sua crítica. Então, por que exatamente eu não apenas apoiei, mas também estimei Letícia a encaminhar Regina para clinicar-se com Fernando? Obviamente, porque àquela altura eu também desejava, acima de tudo, um pouco de governo. Naquela sala escura, de frente para Regina, eu produzira governamentalidade como quem oferta um bem.

Eu acabei por ajudar Regina a participar do conjunto de casos que haviam transformado o sofrimento uma questão de saúde pública em São Martinho. Entre 2011 e 2013, eu acompanhei a formação de uma *população de pacientes* que se relacionavam majoritariamente, enquanto usuários do sistema público de saúde, pelos seus diagnósticos de depressão, pelos psicotrópicos muitas vezes comuns, e pelos tratamentos que buscavam vinculá-los a uma terapêutica constante. Situar a gestação de um modo de governamentalidade antes no diagrama dos afetos do que nos aparatos administrativos não implica negar que seu funcionamento produza efeitos comuns às relações de governo, como controle, classificação,

possível a partir de uma mesma situação de partilha da dor não envolve um modo de categorização que não entende ou que busca abafar as categorizações de moradores e moradoras, mas que se constitui a partir desta mesma situação, e é a prova afetiva da reação ao insuportável o que incita seu movimento, que segue um caminho muito particular quando provida de técnicas e procedimentos próprios a uma política pública de saúde. Mas isso não é de forma alguma premeditado ou incomunicável, tanto que eu mesmo, crítico de tais procedimentos, fiquei por instantes mais próximo da medicina que da antropologia naquela tarde com Regina.

identificação analítica e sujeição. A epidemia de depressão já havia se tornado um assunto aceito mesmo entre moradores e moradoras de São Martinho, e muitos deles já eram íntimos das dinâmicas de clínica, terapêutica e medicalização implicados nessa *doença*. No entanto, a situação de crise com Regina me situou nessa mesma trama governamental: eu operei enquanto o apoio para a circulação de uma relação de poder, ainda que tenha evitado essa conclusão por algum tempo. E como uma redundância, a potência expansiva do sofrimento não levava a outra coisa que não o próprio sofrimento, e passava a gestar em si mesmo novas pontas de governo.

Considerações finais: o controle do insuportável

Ao final daquela sexta-feira, o que se passava comigo era uma necessidade incontrolável de deixar São Martinho. Tudo aquilo havia sido como uma mancha que parecia àquela altura resumir o restante de minha pesquisa. Eu sequer pensei em transcrever aquele dia para o caderno de campo, o que fiz nos dias seguintes sob certo constrangimento ético. Além da *política*, que havia cansado a todos na cidade, estávamos também em um dos invernos mais rigorosos da Encosta da Serra, quando a temperatura variava entre 10°C durante o dia e -4°C durante a noite. Era um período que preocupava a todos, pois as mortes relacionadas ao frio aumentavam especialmente entre idosos, mesmo com o afinco das equipes de saúde em efetivar a campanha de vacinação do SUS contra a gripe.²⁶ Outra causa comum de mortes nesse período eram os suicídios. A cada volta a São Martinho as notícias sobre os suicídios corriam por entre vizinhos, na frequência que jamais deixava de assustar aqueles que ouviam. E o clima ficava ainda mais carregado a cada badalada dos sinos da Igreja Matriz, ouvidas sem dificuldade de todos os pontos do Centro: em sua rotina usual, os sinos badalavam às 06h, às 12h e às 18h, marcando um tempo considerado ideal para o exercício do trabalho; mas quando badalavam fora desse horário, provavelmente era para noticiar a morte de algum de seus fiéis. E no inverno, o sino tocava mais do que todos gostariam. Desse modo, o encontro com Regina era o fim de um período conturbado, a expressão evidente de que não havia mais possibilidades de permanecer em campo. Na reação ao insuportável da dor, eu não almejava a morte e nem o medicamento, mas a fuga.

Certa vez, Hannah Arendt (1987: 14) chegou a propor que o engajamento próprio em relação ao mundo é o engajamento político, que deveria produzir e ser sustentado por um espaço público de efetivo debate e garantir aquela humanidade produzida pela alegria e não pela solidariedade ou compaixão – poderíamos dizer a piedade. Isso porque esse comportamento moral frente ao insuportável produziria, para a autora, uma intimidade que usurpava do social qualquer forma de existência pública. Essa entrega ao outro que é a piedade não mascara, na aposta de Jullien (2001: 26-43), o fundo teológico de sua fundamentação moral, o mesmo fundo que regia o sistema confessional no período de institucionalização da igreja católica (Foucault 2008) e que séculos mais tarde serviria de modelo na governamentalização do poder soberano, assim como da reforma da magistratura, estimulada pelo problema da bruxaria e do demonismo de modo geral (Clark 2006: 685-740). Tendendo a concordar

26 Campanha anual de vacinação contra a gripe, promovida no âmbito do SUS pelo Ministério da Saúde, em parceria com secretarias estaduais e municipais de saúde. Para mais, ver: <<http://portal.arquivos.saude.gov.br/campanhas/vacinacaogripe/o-que-e.html>>.

com Hannah Arendt, a ideia de governo certamente não é política. O governo é propriamente uma ideia moral, uma ideia reguladora que busca uma direção moral, espiritual, corporal e, claro, de rebanho. Na *direção* da *comunidade* em São Martinho, nada poderia ser mais sutil e eficaz que uma nova modulação na valoração de *se judiar* no trabalho, em si já um preceito ético-moral, mas que ofereceu as pontas para que uma nova trama de governo se fizesse no sofrimento e em sua medicalização.

Contudo, nós não inventamos o choro de Regina. Assim como não inventamos a dor que nos arrebatava em sua sala. O incômodo era real: a dor era tamanha, que não apenas Regina não a controlava, mas em certo momento nem mesmo Letícia ou eu. O que se produziu naquela tarde não foi a dor e sequer sua narrativa, mas uma nova possibilidade de controle, que passava necessariamente por uma nova categorização que era *sofrimento* e *depressão*. Aquele era propriamente um lugar de governo, sem muitos olhos, sem equidade relacional, sem paridade de diálogo. Não interessava qual seria o fim daquela dor insuportável: era preciso fazer outro, criar uma nova possibilidade, fazer cuidado, ter piedade ao ser tocado pela dor. Foi assim que experimentamos a governamentalidade em sua face mais criativa. Naquele momento, ela nos fez sentir bem: não haveria morte, porque havíamos controlado o que era insuportável. Regina era uma *xwarts*, não havia *comunidade* disponível para ela. Foi assim que, em meu último dia de trabalho de campo, eu não esperava voltar a ser etnógrafo: queria participar até o fim daquela sensação que era fazer governo. Mas como nada é permanente, no momento da escrita eu já havia deixado de sofrer: permaneceu apenas a lembrança daquele mundo moral que eu havia ajudado se perder.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. 2009. *A Igreja Universal e Seus Demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- ARENDT, Hannah. 1987. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BHABHA, Homi. 2007. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BOLTANSKI, Luc. 2004. *As Classes Sociais e o Corpo*. São Paulo: Paz e Terra.
- BUTLER, Judith. 2006. *Vida Precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2010. *Marcos de Guerra: las vidas lloradas*. Cidade do México: Paidós.
- CLARK, Stuart. 2006. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: Edusp.
- DAS, Veena. 2007. Language and Body: transactions in the Construction of Pain. In: DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. pp. 38-58.
- DE CERTEAU, Michel. 2007. *El Lugar del Otro: historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores.
- DE MARCO, Mario Alfredo. 2006. "Do modelo biomédico ao modelo biopsicossocial: um projeto de educação permanente". *Revista Brasileira de Educação Médica*, 30(1):60-72.

- Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-55022006000100010&lang=pt>. Acesso em: 20 fev. 2013.
- DEPARTAMENTO DE ATENÇÃO BÁSICA (DAB). 2009. *Números da Saúde da Família: resultados alcançados em 2009*. Disponível em: <<http://dab.saude.gov.br/abnumeros.php#-numeros>>. Acesso em: 30 set. 2012.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 1988. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 2008. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes.
- HERZFELD, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. Nova Iorque: Routledge.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). 2010. *Base de Dados do Censo 2010*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/censo2010/primeiros_dados_divulgados/index.php?uf=43>. Acesso em: 02 fev. 2011.
- JULLIEN, François. 2001. *Fundar a Moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes*. São Paulo: Discurso Editorial.
- KLEINMAN, Arthur. 2006. *What Really Matters: living a moral life amidst uncertainty and danger*. Oxford: Oxford University Press.
- LE BRETON, David. 2013. *Antropologia da dor*. São Paulo: Fap-Unifesp.
- NADAI, Larissa. 2014. "Os cartórios confessionais e seus silêncios: ouvir/narrar estupro numa Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) de Campinas". In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal. Anais da 29ª RBA. Natal: Associação Brasileira de Antropologia.
- OLIVEIRA, Everton de. 2015. "A Boa Índole Moral: como o governo se constitui em uma comunidade de alemães da Encosta da Serra, RS". *Tomo*, 27:49-79.
- _____. 2014. "É o Corpo que Sofre: os caminhos da dor na produção de parentesco em uma colônia alemã da Encosta da Serra, RS". In: *III Seminário de Antropologia da UFSCar*, São Carlos. Anais do III Seminário de Antropologia da UFSCar. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSCar.
- RODRIGUES, Ricardo Donato. 2007. "Programa de Residência em Medicina de Família e Comunidade da Uerj: uma perspectiva histórica". *Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade*, 3(11):149-156.
- ROSS, Fiona. 2001. "Speech and Silence: women's testimony in the first five weeks of public hearings of the South African truth and reconciliation commission". In: V. Das et al. *Remaking a World: violence, social suffering and recovery*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. pp. 250-279.
- SIMMEL, Georg. 2006. "A Sociabilidade: exemplo de sociologia pura ou formal". In: _____. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. pp. 59-82.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.

_____. 2014. "O Efeito Etnográfico". In: _____, *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 345-405.

VEIGA, Cilmara. 2014. "Sobre idosas, matadores e maníacos: o que contaram as notícias de jornal sobre os crimes em série de Juiz de Fora-MG". In: *Jornadas de Antropologia "John Monteiro"*, Campinas. Anais.

VEYNE, Paul. 2011. *Quando Nosso Mundo se Tornou Cristão: 312-394*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: M. Leaf & J. Murray. *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company. pp. 95-122.

WILLIENS, Emílio. 1980. *A Aculturação dos Alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

WOORTMANN, Ellen. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB.

Recebido em 21 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Da espera à efervescência: notas etnográficas de um campo em movimento¹

Juliana Affonso Gomes Coelho

Doutoranda em Política Científica e Tecnológica/Unicamp

Resumo

Este artigo trata, por meio da narrativa, das dificuldades metodológicas e epistemológicas resultantes de uma pesquisa etnográfica realizada na rede tecida pela Estratégia de Saúde da Família, em bairro considerado de vulnerabilidade social no município de Americana-SP. A proximidade do objeto de pesquisa, sua multidisciplinariedade, bem como minha dupla formação acadêmica trouxeram uma série de interfaces para a leitura e análise desse objeto. Todavia, se, por um lado, foi possível ampliar o campo de visão pela inclusão de outros pontos de vista, por outro, o processo de retorno para a disciplina de origem foi mais complicado, marcado por intersubjetividades e afetações, configurando um campo pendular entre movimentos de espera e efervescência.

Palavras-chave: Antropologia; Sociologia; Saúde Coletiva; Etnografia; Multidisciplinariedade.

Abstract

This article, written as a narrative, is about methodological and epistemological difficulties detected in an ethnographic research made in the Family Health Strategy Network in a vulnerable neighborhood of Americana city, Sao Paulo State. The proximity to the research objects, its multidisciplinary and my two different undergraduations allowed many interfaces to read and to analyze this object. However, if, in one hand, it was possible to expand the vision to include other points of view, in the other, the process to return to the original discipline was more complicated, marked by intersubjectivities and affectations in a pendulous field between movements of waiting and effervescence.

Keywords: Anthropology; Sociology; Public Health; Ethnography; Multidisciplinarity.

1 Este artigo é uma adaptação do capítulo metodológico da dissertação de mestrado “Saberes e práticas de saúde em campo: um olhar antropológico sobre a Estratégia de Saúde da Família na Praia Azul – SP”, defendida, em fevereiro de 2011, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), sob orientação da Prof^a Dr^a Marina Denise Cardoso.

Introdução

Este texto é uma tentativa de traçar um retrato compósito com alguns dados essenciais de uma pesquisa etnográfica realizada em equipamento de saúde pública do território Praia Azul – região periférica do município de Americana-SP. Trata-se de um convite para que o leitor compartilhe comigo os trajetos e os enredos que perfazem essa narrativa, para que mergulhe nos fragmentos etnográficos selecionados para essa escritura, na qual adoto a postura metodológica de trabalhar com a intersubjetividade do campo e com a assunção da autoria de meu próprio texto. Opto, desse modo, pelo emprego da primeira pessoa e pela inserção de memórias pessoais e autorreflexivas, além de procurar expor as impurezas dos dados e das relações ao invés de esterilizá-las.

Americana está localizada na região centro-leste do estado de São e pertence à região metropolitana de Campinas. A cidade tem cerca de 215 mil habitantes – o que a situa como a terceira mais populosa dessa região – distribuídos numa área territorial de 134 km². O município é um dos principais polos fabricantes de tecidos de fibra artificiais e sintéticos do Cone Sul. Seu território está dividido em dez áreas de planejamento, de acordo com uma racionalidade estratégica que atribui valor a áreas mais ou menos homogêneas da cidade, conforme determinados interesses de uso do território. A região denominada Praia Azul, que contava, em 2009, com aproximadamente 12.836 habitantes, foi escolhida como o lócus central da pesquisa.

Em 2004, um Fórum da Rede de Municípios Potencialmente Saudáveis (RMPS), promovido em parceria com a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) e Organização Mundial da Saúde (OMS), bem como com o departamento de Medicina Preventiva e Social da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp, apontou a Praia Azul como a área mais vulnerável do município, com problemas ambientais e sociais como: falta de saneamento básico, degradação ambiental, falta de pavimentação, prostituição, necessidade de ampliação da rede escolar e adequação dos prédios das Unidades Básicas de Saúde. Ainda hoje a região não tem cobertura integral da rede de esgotos, o que faz com que muitas residências ainda necessitem de fossos sanitários. A pavimentação também continua inconclusa; nos bairros mais periféricos, como o Jardim da Mata, as ruas não são asfaltadas, o que impede a visita dos agentes comunitários de saúde (ACS) quando chove.



Figura 1 Áreas de Planejamento de Americana.

Fonte: Secretaria de Planejamento e Controladoria da PMA.

Na época da pesquisa de campo, contava com 79 estabelecimentos de saúde, dos quais 34 estavam vinculados ao Sistema Único de Saúde (SUS). Nesse período, a Estratégia de Saúde da Família em Americana era um programa relativamente novo, cuja primeira equipe havia sido implantada em 2002 e contava com sete equipes multiprofissionais cadastradas no Ministério da Saúde e mais três em fase de implantação. Cada uma dessas equipes tinha em seu corpo técnico: um(a) médico(a) da família, um(a) enfermeiro(a), um(a) técnico(a) em enfermagem, um(a) auxiliar de enfermagem e de seis a oito agentes comunitários. A Praia Azul contava com duas dessas equipes e 12 agentes comunitários de saúde.

Meu intuito é mostrar, ainda que resumidamente, como se deu o processo de construção do conhecimento antropológico, desde minha chegada ao campo até a composição desse texto; desde os dados confusos e dispersos do caderno de campo até sua transformação em escrito coerente e legível. Dessa maneira, trata-se de uma composição preñe de elementos subjetivos e intersubjetivos, bem como das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador-pesquisado no cotidiano da pesquisa (Peirano 1995), cujo processo de reflexão multifocal vai tecendo uma trama poiética com os *insights* e os revezes da dupla temporalidade de “estar aqui” e “estar lá” (Geertz 2003), mesmo que estas categorias, em estudos de antropologia urbana, pareçam tão próximas.

A construção do conhecimento em Ciências Sociais, especialmente no que se refere à interação entre teoria e pesquisa, é um reflexo dinâmico e negocial de um conjunto de fatores: a história pessoal do pesquisador, sua personalidade, seu gênero, sua orientação teórica, seu papel institucional, seu envolvimento emotivo, político e ideológico; e das circunstâncias, especificidades e idiosincrasias do próprio objeto e de seus interlocutores, os quais também são contingenciados pelo sexo, idade, *status*, formação, religião, entre outros (Clifford 1998; Crapanzano 1985; Favret-Saada 1977).

O objetivo da pesquisa em questão foi o estudo socioantropológico das equipes multiprofissionais da Estratégia de Saúde da Família,² a partir da interação entre diferentes campos discursivos e práticas profissionais. Percebia-se a existência de três províncias simbólicas que dialogavam, direta ou indiretamente, no cenário que esse modelo de atenção à saúde conformava: os profissionais de saúde legitimados (médicos generalistas, enfermeiros, técnicos e auxiliares de enfermagem), os agentes comunitários de saúde (membros da comunidade treinados pelo Programa para atuar junto a seus pares) e os usuários do serviço de saúde em questão.

No intuito de apreender seus discursos e suas práticas, recursos metodológicos diversos foram utilizados, os quais incluíram: a observação direta do trabalho das equipes multiprofissionais de Saúde da Família (ESF), entrevistas informais, análise documental e etnografia. A etnografia tinha por objetivo a apreensão das lógicas e das categorias operacionais subjacentes à atuação das equipes multiprofissionais, assim como a investigação da forma como estas eram aplicadas pelos atores envolvidos, uma vez levadas em consideração as relações entre os diferentes saberes e seus mecanismos de negociação simbólica. Por meio desse instrumento metodológico, busquei apreender o modo de operacionalização dos discursos entre os diferentes agentes e atores das duas equipes multiprofissionais localizadas na Unidade de Saúde da Família (USF) da Praia Azul.

A formulação da questão de pesquisa revelava uma opção teórica fortemente influenciada pelo estruturalismo, cuja preponderância advinha tanto da minha recente formação como cientista social quanto da filiação teórica de minha orientadora. Contudo, eu era uma neófito, e tanto o objeto de pesquisa em si quanto o próprio campo se revelaram muito mais complexos do que eu imaginara a princípio; quando eu me dei conta, os dados estavam me levando para outro lugar, e eu, acertadamente ou não, me deixei por eles ser conduzida. Nesse sentido, a pesquisa adquiriu um caráter muito mais exploratório, performático e experimental e, em alguma medida, caótico, uma vez que eu não dialogava mais apenas com meus informantes e com seus saberes e práticas, mas com os saberes e práticas da própria antropologia e, conseqüentemente, das mais diversas tradições, ainda que contraditórias. Assim, as opções que faço na escritura deste texto, como o uso da primeira pessoa, não são por modismo nem por filiação teórica, mas pelo seu propósito – o de narrar o meu próprio processo de construção de conhecimento antropológico coproduzido com meu objeto de estudos, ele próprio tendo se revelado como uma coconstrução complexa entre saberes, tecnologias de cuidado, política, ação institucional e elementos sociais, na qual esses elementos são mutuamente constituídos por meio de interações complexas (Jasanoff 1999, 2004).

Nesse intuito, procurei mapear o meu campo por meio da observação participante realizada durante a permanência prolongada na USF, de março de 2009 a julho de 2010, e no conseqüente acompanhamento, em momentos diversos, das rotinas de trabalho e dos protocolos de atendimento do Programa. Além do mais, tive acesso privilegiado aos trajetos habituais dos agentes comunitários de saúde (ACS), especialmente pelo acompanhamento de suas visitas domiciliares.

Utilizei-me da prerrogativa do caderno de campo como técnica para o registro dos dados etnográficos, tanto para sua descrição quanto para a reflexão acerca destes. Não me

2 Anteriormente denominada Programa de Saúde da Família (PSF).

servi de gravador e evitei fazer anotações na frente de meus informantes, no intuito de não despertar reações pouco acolhedoras, mesmo que isso me causasse certo “prejuízo” decorrente de uma memória, por vezes, falha e lacunar. Para Bergson (1999), a memória é praticamente inseparável da percepção; percepção esta que acaba por favorecer certas imagens em detrimento de outras, pois escolhe entre nossas recordações aquelas que nos fazem experimentar afecções e, ao mesmo tempo, efetuar ações, permitindo-nos esboçar o concreto vivido.

A metodologia de pesquisa, etnográfica e qualitativa, fazia com que eu justificasse a inserção dessa pesquisa em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Todavia, a extrema proximidade do objeto com minha própria realidade social, além da especificidade desse objeto que já nasce multidisciplinar, dialogando tanto com as ciências da saúde quanto com as ciências humanas, acabava por privilegiar, em muitos momentos, análises de cunho mais sociológico. Se não bastasse, minha primeira formação como terapeuta ocupacional e meu engajamento anterior na gestão de políticas públicas acabavam por proporcionar leituras e vieses nem sempre compatíveis.

A problemática metodológica foi o grande desafio dessa empreitada, o que exigiu aproximações e afastamentos das disciplinas envolvidas e um diálogo que tornasse possível descrever e analisar a questão da forma mais profícua possível, sem, contudo, esquecer-me que esta pesquisa fazia parte de minha formação como antropóloga. Creio que esse intercâmbio multidisciplinar faz com que alarguemos nossa visão do objeto, mas isso pode tomar proporção tal que acaba por dificultar o retorno à especificidade epistemológica da leitura que se quer imprimir. É preciso saber dosar a justa medida das aproximações e dos distanciamentos possíveis entre as áreas do conhecimento implicadas, sem ultrapassar os limites próprios ao *métier*, o que nem sempre se faz sem certo grau de confusão intelectual e, algumas vezes, de somatização e sofrimento psíquico e emocional.

Após essas considerações iniciais, trago um relato de campo no qual exponho a questão entre a intersubjetividade do campo e o processo do conhecimento antropológico. Para tanto, ao utilizar-me de uma metodologia narrativa – que considera a amplitude dos agentes, instrumentos, instituições, ambientes e seus entornos para o melhor entendimento do fenômeno que se quer descrever e analisar –, creio aproximar-me, ainda que sutilmente, do que Mol (2005) denominou “praxiografia”.

A Espera

“A imobilidade das coisas que nos cercam talvez seja imposta por nossa certeza de que essas coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nosso pensamento perante elas” (Proust).

Durante o primeiro ano de pesquisa, minha inserção esteve restrita apenas ao acompanhamento da gestão do que veio a se denominar Estratégia de Saúde da Família. Nesse

período, participei de cursos de formação de agentes comunitários, capacitações para a equipe multiprofissional e eventos comemorativos aos 15 anos da estratégia. Este era o momento de familiarizar-me com o discurso oficial do PSF: sua origem, suas influências, suas transformações, sua abrangência, entre outras questões. Minhas principais interlocutoras de pesquisa, nessa fase, foram a Coordenadora do PSF do município e a Diretora de Atenção Básica.

Ao término desse ano eleitoral e com a ascensão de um novo partido para a gestão administrativa do município, os principais cargos da Secretaria de Saúde ficaram, temporariamente, vagos – fato que impedia o prosseguimento de minha pesquisa. Foram meses de espera até que esses cargos fossem novamente ocupados e uma série de trâmites burocráticos para que obtivesse permissão para dar continuidade à pesquisa.

No primeiro dia de campo³ propriamente dito, o Gerente Administrativo das Unidades Básicas de Saúde dos territórios Praia Azul e Antônio Zanaga tinha como meta ciceronear-me no expectante encontro com meu objeto. Todavia, nomeado às pressas e desconhecendo, quase que totalmente, minha pessoa e minha pesquisa, fui abandonada ao incógnito sem uma apresentação adequada e sem possíveis orientações. Se essa falta de direcionamento me provocou uma sensação imediata de desamparo, por outro lado, fui agraciada com uma liberdade quase ilimitada de trânsito pelo campo. Assim, eu pude descortiná-lo sem regras impostas, desde que não invadisse as zonas proibidas: as consultas médicas e as sessões de aconselhamento psicológico para os agentes comunitários de saúde desse território.

Entregue à própria sorte, fui galgando lentamente os degraus de superação de uma timidez paralisante a fim de me fazer presente aos funcionários e usuários do serviço de saúde em questão. Entretanto, obtive como resposta inicial ao meu esforço uma receptividade indiferente e insossa. Com a mente anuviada em busca da ação que me permitisse um contato mais proveitoso, recostei meu próprio corpo numa parede limítrofe entre a sala de espera da recepção – lócus privilegiado dos usuários do serviço – e as salas dos médicos e de reuniões – lócus privilegiado da equipe multiprofissional.

Essa parede, transversal à fachada da Unidade, conformava um limite fictício entre saberes formais (peritos) e informais (leigos) de saúde, onde eu escolhera exercitar a minha observação, em pé, encostada pelo lado direito no que deveria ser um batente, caso ali houvesse uma porta. Nunca imaginara que um canto de parede viria a se tornar o meu arrimo, o meu apoio e a minha proteção.

Nesse primeiro dia, fiquei nessa posição por mais de uma hora, observando um fluxo de atores que me pareceu, a princípio, insuficiente para uma unidade de saúde piloto como aquela onde eu me encontrava. Alguns profissionais e outros poucos usuários passavam por mim sem sequer me enxergar. Se, naquele momento, minha percepção sobre esse fato era desalentadora, por algum tempo, a condição de passar despercebida foi importante aliada. Vale ressaltar que a escolha aparentemente aleatória por esse local de observação, se não revelava explicitamente, ao menos sugeria, na prática, a existência de uma espécie de ponto cego entre clientela e profissionais de saúde – ponto fulcral no qual se parecia estar imperceptível a ambos os olhares. Era como se houvesse um obscurecimento do

3 O conceito de campo utilizado aqui é polissêmico, ou seja, designa-se ora como um objeto de pesquisa, ora como um espaço geográfico. Assim, é composto de documentos, bibliografias, relações, impressões, reflexões, construções textuais, etc.

campo visual exatamente na intersecção entre essas duas instâncias – possivelmente, o início de um espaço potencial para o estabelecimento de relações.

Essa potencialidade residia justamente na existência de um par visível-invisível que se alternava em movimentos oscilatórios; isso significava que se, naquele momento, a interação entre pesquisador-pesquisado estava apenas latente, a tendência seria a de que este estado se alternasse para a abertura dessas relações. Restava-me, então, tanto aguardar que o pêndulo atingisse o limite visível de seu movimento quanto usufruir, ao máximo, daquilo que a invisibilidade era capaz de me mostrar; pois, afinal, toda invisibilidade carrega consigo um foco de luz, enquanto toda visibilidade oculta algo. Segundo Strathern (2000), nem tudo o que é tornado visível e transparente corresponde, de fato, à realidade, o que torna necessário questionar sempre o que a visibilidade esconde.

Desse modo, esse lócus de invisibilidade que se tornara uma espécie de panóptico no qual era possível visualizar grande parte dos fluxos daquele equipamento de saúde – local privilegiado, ao qual só vim dar a devida atenção refletindo posteriormente sobre o campo – deu-me acesso a dados que, curiosamente, não eram refratados pela presença do pesquisador. Assim, percebi que poderia encarar esse fato de forma favorável, uma vez que me permitia ouvir e ver coisas que, talvez, não me fossem possíveis se os atores estivessem incomodados com minha presença; fato que tornou esse “local de espera” bastante significativo.

O mesmo efeito não se reproduzia em outros espaços, por exemplo, na cozinha. Situada no andar inferior e sem qualquer acesso do público, este local também era privativo dos profissionais da Unidade. Entretanto, lá as conversas estavam impregnadas de meias palavras, de olhares desconfiados, de expressões dúbias, bem como de um discurso sempre mais elaborado e refletido. Não se falava sem pensar, como se fosse preciso se proteger de escutas nas paredes. Outros espaços situados no andar superior, tais como a sala de reuniões e a sala de espera dos usuários, aparentavam para mim certa monotonia e inércia.

Após esta breve descrição do meu lócus fixo de observação, gostaria de encorajar o leitor a me acompanhar no relato do percurso, muito mais relacional do que físico, de um dia de campo, traçado a partir desse ponto inicial. Meu cotidiano de pesquisa seguia, mais ou menos, a seguinte rotina: eu chegava à Unidade por volta das 7h30; entrava pela recepção; guardava minha bolsa na sala de reuniões e dirigia-me àquele meu local singular de observação, onde permanecia entre uma e duas horas. Em seguida, descia até a cozinha a fim de encontrar algum agente que quisesse uma companhia para suas visitas. Procurei alternar e diversificar os agentes acompanhados, para que eu pudesse vislumbrar as particularidades não só do trabalho de cada um, mas também dos diferentes bairros adstritos e, principalmente, da forma de apropriação e operacionalização, por eles, do próprio discurso do PSF.

O PSF na Praia Azul compreendia quatro espaços fixos: duas Unidades de Saúde da Família (onde atendiam os médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem), uma Casa de Apoio aos ACS, também chamada de “Casinha dos Agentes”,⁴ e uma Unidade de Saúde

4 Merece destaque um local *sui generis* encontrado em campo, qual seja a “Casinha dos Agentes”, localizada a cerca de duas quadras da USF. Esse espaço pertencia à Secretaria de Meio Ambiente e tinha sido utilizado pela Secretaria de Planejamento quando da elaboração de um projeto para a reestruturação ambiental dessa região, o qual acabou por ser engavetado posteriormente. Quando a segunda equipe foi lotada nessa USF, o espaço se tornou pequeno para o número de funcionários. Destarte, os 12 agentes comunitários de saúde foram sediados nessa Casa de Apoio, onde realizavam suas refeições, guardavam seus pertences, discutiam casos de usuários e procuravam compartilhar procedimentos e soluções; também

Bucal (onde atendiam o dentista e seu auxiliar). Entretanto, para além desses espaços oficiais, a estratégia baseava-se em linhas e teias que buscavam a interconexão de indivíduos, famílias, residências, espaços públicos e serviços em uma grande rede intersetorial composta de: centros comunitários, conselho tutelar, escolas, delegacia da mulher, creches, vigilância sanitária, secretarias municipais, etc., dependendo da necessidade da família em questão.

Em uma sexta-feira, Lúcia⁵ convidou-me a acompanhá-la até o Parque Dom Pedro II, o qual, junto ao Jardim da Mata, configurava a área mais distante da USF, bem como aquela considerada mais vulnerável. O trajeto era longo e cansativo, com trechos de terra batida, esburacados e escorregadios. Ao invés de sairmos pela recepção, dirigimo-nos à saída pelos fundos, a qual desembocava na Praça Antônio Leite de Camargo. Ao lado direito desta, situava-se a “Casinha dos Agentes”, por onde passamos brevemente a fim de nos protegermos do sol com protetor solar e bonés estilizados do PSF.

Lúcia e eu seguimos por mais duas quadras até chegarmos à principal rua da região – a Rua Maranhão. Alguns metros adiante, deparamo-nos com o Motel San Remo. Chamou-me a atenção a quantidade de cadeiras de plástico brancas dispostas, estrategicamente, em frente e nas laterais do motel, as quais serviam como “ponto” para dezenas de profissionais do sexo que trabalhavam na mais famosa zona de prostituição do município, concentrada, predominantemente, na rua supracitada. A vivacidade dessa rua contrastava com a apatia e com a morosidade que eu percebia na Unidade. Repentinamente, via-me transportada de uma cena forjada em tonalidades pastéis, típica das construções salubres das instituições biomédicas, para uma cena muito mais exuberante, tingida em cores quentes e vistosas.

Seguimos pela Rua Maranhão, e, conforme nos afastávamos da represa, começaram a surgir imóveis comerciais, igrejas e pontos de ônibus que pareciam reduzir significativamente o volume de profissionais do sexo, até extingui-lo por completo nas quadras em que o comércio se intensificava e onde se situavam os principais equipamentos públicos. Paramos por alguns instantes para nos hidratar na Unidade de Saúde Bucal – mais um dos espaços descentralizados do Programa de Saúde da Família nesse “território”. Após uma caminhada de dois quilômetros, ao longo dos quais havia aglomerados de barracos, estávamos, finalmente, defronte da residência a ser visitada.

A moradia de D. Lourdes ficava no meio da quadra, nos fundos de um grande terreno. Na frente, um muro baixo e um portãozinho aberto, através do qual entramos após batermos palmas. Como a maioria das casas visitadas, não havia campainha nem trancas no portão. Após caminharmos alguns metros, deparamo-nos com um poço artesiano e logo à esquerda com a lavanderia. Lá estava D. Lourdes – uma senhora de 80 anos e chefe de uma das famílias usuárias do PSF – sentada na muretinha que cercava a lavanderia, além de Helena – sua filha de 40 anos, portadora de Síndrome de Down –, quem lavava louças no tanque.

D. Lourdes aparentava certo abatimento e, justamente por isso, foi interrogada pela agente Lúcia. A usuária disse que estava aguardando ansiosamente pela visita domiciliar,

era nesse espaço que ouviam músicas, colocavam a fofoca em dia, faziam as unhas, “chapinha” e escova, davam toques de maquiagem, combinavam churrascos e festas, entre outras atividades.

5 Preferi omitir o nome de meus interlocutores, identificando-os por nomes fictícios ou pela posição social que ocupam.

pois seu filho mais velho estava deixando-a muito preocupada. Ele residira por muitos anos com a esposa, há poucas quadras da USF. Há cerca de um ano, sua esposa havia falecido vitimada por um câncer. Desde então, Jair vinha emagrecendo a olhos vistos, bem como tendo comportamentos inadequados, segundo o ponto de vista da mãe, os quais incluíam o consumo de bebidas alcoólicas em grandes quantidades e encontros casuais com profissionais do sexo que atuavam nas imediações. Numa sequência de acontecimentos, Jair havia perdido o emprego, deixado de tocar violão e parado de alimentar-se, além de ter diarreias constantes que o prostravam na cama.

Apreensivo, o filho caçula resolveu intervir, levando Jair para a casa da mãe. A pequena casa de três cômodos tornara-se insuficiente para os três moradores, ainda mais se levarmos em consideração um agravante – o filho quase não saía do quarto e não gostava que ninguém o perturbasse. Desse modo, as outras duas ocupantes, sentindo-se meio despejadas de sua própria residência, pediram à Lúcia para que conversasse com ele. Fomos receosas até o quarto, afinal, não tínhamos a menor ideia do que iríamos encontrar e nem mesmo do que poderíamos fazer. A porta estava entreaberta, e, a partir dela, era possível ter um panorama do local: janelas fechadas, que deixavam o quarto em penumbra e abafado; uma cama por fazer; roupas espalhadas pelo chão; copos com resto de leite e um odor nauseante que não nos deixava nem um pouco confortáveis para avançar.

Entretanto, D. Lourdes seguia logo atrás de nós, exortando-nos a entrar. Lúcia ensaiou alguns passos tímidos, mas estancou ao deparar-se com outra cama no canto do quarto, na qual se podia entrever um aglomerado de cobertores sobre um possível, mas oculto, corpo encolhido. Trocamos um olhar indeciso, e a agente resolveu recuar. D. Lourdes tentou chamar o filho, mas ao obter como resposta um grunhido quase inaudível, acompanhou-nos de volta à lavanderia. Lá, disse que o filho havia perdido quase 40 quilos nos dois últimos meses e que seu filho caçula estava trabalhando menos para auxiliá-la a cuidar de Jair, pois este se sentia fraco demais para deslocar-se sozinho até o banheiro – único trajeto que ainda se dispunha a fazer. Algumas hipóteses estavam sendo levantadas não só pela família como também pela vizinhança: depressão pela morte da esposa, AIDS, câncer, entre outras. Segundo a usuária, o filho esteve internado, durante dois dias, no Hospital Municipal, onde lhe aplicaram soro e receitaram-lhe algumas vitaminas para anemia.

Seguindo o protocolo, a agente informou esse caso para a enfermeira-chefe de sua equipe, assim que retornou à Unidade, a qual fez uma visita naquele mesmo dia, acompanhada da enfermeira Augusta. O irmão caçula implorou por uma internação, dadas as dificuldades para cuidar de Jair, suas recusas com relação à alimentação, seu comportamento arreadio e a crescente carência financeira. Augusta foi contra a internação, alegando que *“os leitos do hospital não podiam ser ocupados aleatoriamente”*. A enfermeira-chefe ratificou a decisão, embora seu argumento se baseasse no receio de que a saúde do paciente pudesse ser agravada no hospital, em decorrência da exposição aos riscos de contaminação e infecção, dada a fragilidade física e imunológica que Jair apresentava. Sua sugestão era a de que aguardassem mais dois dias, quando seria dia de coleta laboratorial na Unidade. Dessa forma, as enfermeiras poderiam colher, em seu próprio domicílio, a amostra de sangue necessária para que pudessem solicitar exames para HIV e anemia.

Após a coleta do sangue, Augusta chegou a afirmar na Unidade que o paciente estava bem melhor e que ela o havia convencido a comer um “miojo”. Todavia, no domingo, ou

seja, três dias após essa descuidada afirmação, Jair foi novamente internado no Hospital Municipal, onde diagnosticaram um câncer terminal de intestino, com metástases no fígado e no esôfago. O oncologista previu uma sobrevida de, no máximo, seis meses e prescreveu, apenas em caráter paliativo, o tratamento quimioterápico e a alimentação por sonda nasogástrica,⁶ uma vez que o paciente estava pesando apenas 37 kg. Menos de dois meses após esse incidente, o paciente veio a falecer.

Não posso negar que esse caso – tomado como um emblema do campo – tenha me abalado. O que eu observava, especialmente nas visitas domiciliares, entristecia-me, dado o emaranhado de esferas da vida social acometidas: renda, habitação, família, saúde, entre outras. Por mais que não fosse novidade lidar com a pobreza e a doença, uma vez que, como terapeuta ocupacional de primeira formação, já havia trabalhado em hospitais psiquiátricos carentes, bem como junto à coordenadoria de programas e projetos de saúde pública, pareceu-me que me deparar com essas questões dentro do ambiente privado do “paciente” era muito mais impactante. É habitual depararmos com a doença em instituições sanitárias, mas, ao adentrar a privacidade dos “doentes” em seus lares, o binômio saúde-doença acabava por trazer atrelado uma miríade de questões outras, as quais não se podiam resolver apenas com uma consulta médica ou com uma medicação.

Por tratar-se de uma situação que irrompia por quase todo o território, acabei, com o decorrer das visitas, por criar uma couraça – mas esta não se mostrou impermeável o suficiente para afastar a minha angústia, possivelmente, decorrente de um inadequado processo de identificação com esses usuários do sistema público de saúde, que fazia com que eu trouxesse para mim mesma o sofrimento observado. Esse caso refletia não só uma situação cultural específica àquela comunidade, como também a forma de operacionalização cotidiana de um instrumento de saúde, pelos profissionais, que soava um tanto descomprometida. Eu me deixara envolver de uma maneira que me impedia de observar meu objeto com a alteridade mínima necessária. Eu estava à flor da pele – reagindo emocionalmente às situações. Raiva, desaprovação, tristeza, desprezo, revolta contribuía por nublar a minha visão e confundir os meus papéis.

Como dito anteriormente, meu objeto de pesquisa era, particularmente, a equipe multiprofissional de saúde da família. Mas eu me cegara ao me deparar com uma equipe que parecia: fragmentada, desorientada, sufocada pelos conflitos emergentes, gerida por profissionais despreparados e entregues ao marasmo institucional e à desmotivação advinda dele, e na qual cada um fazia o que lhe conviesse; ao invés da equipe modelo que eu idealizara por influência da literatura e do discurso da saúde coletiva: bem gerenciada, com reuniões de equipe, estudos de caso, troca de saberes e um relacionamento interpessoal razoável, isto é, um espaço de interação social e de significados negociados.

Por tudo isso eu me via sem foco, paralisada na ação e cada vez mais reativa aos estímulos que a mim chegavam; mas essa reação refletia-se em dor e desânimo, como se eu tivesse absorvido para mim a apatia e a imobilidade do meu próprio campo. Sentia-me aprisionada num lodo que misturava a morosidade do campo com a afluência de minhas próprias emoções. Por algum tempo, precisei me afastar a fim de não prejudicar a pesquisa com o meu olhar excessivamente interno e familiar, incapaz de estranhar adequadamente o meu objeto. Ao invés de capturá-lo e apreendê-lo em suas diferentes facetas, eu havia sido

6 A sonda nasogástrica é um tubo de cloreto de polivinila (PVC), tecnicamente introduzido, sob prescrição médica, desde as narinas até o estômago, para drenagem ou alimentação.

capturada e atada aos seus liames. Fazia-se necessário centrar-me novamente, ajustar o foco do olhar para, em seguida, retornar.

Tratar de um tema da Saúde Pública e Coletiva pelo viés antropológico foi, muitas vezes, uma tarefa árdua. Fazer essa interface entre as ciências sociais e as ciências biomédicas me situava em um lugar intersticial que dificultava a identificação e a apreensão daquilo que, de fato, era nativo, além de impedir que eu desse a devida importância a fatos que me pareciam banais. Minha dupla formação – enquanto terapeuta ocupacional e cientista social – muitas vezes fez com que eu desprezasse dados de campo relevantes e/ou enxergasse com olhos pouco críticos eventos que me pareciam naturais. Estabelecer uma “ponte de olhares” entre essas duas áreas fazia com que ora eu incorporasse o discurso nativo como meu, ora eu menosprezasse o estatuto desse discurso. Era difícil sentir repugnância por certas atitudes das enfermeiras sem fazer julgamento de valor, ao mesmo tempo em que era difícil assumir uma posição crítica sobre um discurso que eu já defendera.

Nesse momento de paralisia, uma proposta teórico-metodológica recém-apresentada por um colega do mestrado passou a fazer todo o sentido – tratava-se do construtivismo e da teoria ator-rede de Bruno Latour. A ideia de uma etnografia que se propunha não a acompanhar como os objetos/atores se estabilizavam em redes fixas ou estruturas, mas de mostrar uma realidade mais performática, fluida e em constante negociação, que incluía agentes, instrumentos, instituições, ambientes e seus entornos, bem como as relações ativas por eles, parecia se coadunar melhor com meu objeto e me dar mais elementos para compreender o PSF, pois “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas” (Latour 1994: 9).

Como proposto por Law & Callon (1988), é preciso mapear a maneira como os atores definem e distribuem papéis (os quais podem ter caráter social, político, técnico, burocrático) e mobilizam outros atores. Além disso, os objetos que são mobilizados para os papéis são igualmente heterogêneos e podem assumir a forma de pessoas, organizações, máquinas, equipamentos, instrumentos, textos, etc. A ideia de rede de Callon (1994) é um híbrido de três tipos de redes: técnicas, sociais e de discurso. Para Latour, interessa seguir os atores no trabalho, apreendendo associações, interesses, negociações, alianças, polêmicas e debates, pois, enquanto os seguimos, eles “vão mapeando para nós e para si mesmos as cadeias de associação que constituem a sua sócio-lógica” (Latour 2011: 315).

Segundo Knorr-Cetina (1996), quanto mais perto do local das práticas da ciência e da tecnologia, mais dinâmicas, mais instáveis, mais indeterminadas e menos consensuais são a interação e a organização dos profissionais. Segundo ela, as arenas de ação dentro das quais se dá a produção de conhecimento são transepistêmicas, isto é, envolvem uma combinação de pessoas e argumentos, princípios científicos e não científicos, interesses de natureza técnica e não técnica, na qual há a necessidade constante de negociação entre os diferentes saberes e práticas. Assim, as relações implicam escolhas e decisões técnicas. Embora a autora trate da produção de conhecimento científico, podemos usar esse conceito para entender a produção de saúde, que ocorre nas relações entre os profissionais de saúde e entre estes e os usuários, porque é na rua, nas casas, nas unidades de saúde que os saberes são contextualizados; é na interação dos vários agentes, com interesses próprios nem sempre convergentes, que as arenas de ação, disputa e negociação se constituem e se dissolvem cotidianamente.

A Efervescência

“É impossível construir o movimento com imobilidades” (Bergson).

Esse encontro nada auspicioso com o meu objeto, ou melhor, a sensação de inexistência deste, contribuiu para que eu quisesse fugir da avalanche que entrevia em meu campo. Fuga esta que era dificultada pelo precioso “fardo” que eu carregava e que era o meu melhor instrumental – o meu diário de campo. Cansada, as notas que eu lia e relia nele pareciam-me totalmente bizarras – mas a bizarrice estava, justamente, na completa inutilidade que eu dava a elas. Todos aqueles detalhes não pareciam revelar absolutamente nada. Eu estava obcecada por vislumbrar uma lógica interna, mas o próprio campo se mostrava muito mais nuançado sem que eu me apercebesse. Conforme Jullien (2000), não era necessário tanto conhecer quanto tomar consciência do fundo de imanência que se difundia com a evidência, tão próxima, tão diante dos olhos que, justamente por isso, não se conseguia ver. Creio que eu esperava a enunciação dessa lógica como algo extraordinário, como uma revelação ou um sopro de lucidez; mas ela estava ali, subsumida naquelas páginas dispersas que relatavam um cotidiano maçante e que eu tomava, muitas vezes, de modo vulgar.

Assim, o movimento de meu campo foi inesperado. Ele iniciou-se, timidamente, quando de meu afastamento e da conseqüente e necessária mudança de olhar. Minha procura por um Programa e por uma equipe amarrada à conformidade das exigências estatais cederam lugar à percepção dos detalhes sutis que traziam dinamismo a ela. Após uma longa espera, eu passara a visualizar um PSF mais impermanente e mutável e compreendera que a equipe multiprofissional não era uma entidade dada, mas o resultado dinâmico do encontro de práticas, saberes e relações em um campo.

Compreendera ainda que o Programa não podia ser reproduzido como em uma linha de montagem, dadas as particularidades do cenário e dos atores envolvidos. A estratégia preconizava, sim, uma unidade de interação com uma estrutura pré-modulada, ou seja, previa um padrão de respostas e comportamentos; mas que, por ser regulado por um sistema de práticas cujos atores eram pessoas, sofria, inevitavelmente, atualizações. Minhas dificuldades centravam-se na não percepção de que o quadro que se mostrava a mim já era o PSF e a Equipe de Saúde da Família – mas o PSF e a ESF possíveis naquele lugar e naquele momento, e não o modelo pelo qual eu, inadvertidamente, esperava. O fato é que havia, sim, uma distância entre o modelo e o modo como ele era operado ali. Todavia, por mais que eu, gradativamente, fosse me dando conta da inexistência desse modelo e da fecundidade que o próprio campo me revelava, não posso negar que, vez por outra, minha mente deslizava em busca do modelo estático ao invés da operacionalização dinâmica deste.

Dessa maneira, quando eu quase havia desistido de focar meu olhar para a equipe, eis que, por uma brecha sutil e incipiente, ela própria se mostrava a mim – revigorada e atuante em seus próprios termos. Da espera à efervescência foi possível perceber como o modelo PSF foi sendo construído, apropriado, significado e operado por seus atores em um processo dinâmico de disputas e acordos entre diversos segmentos sociais que confrontavam seus interesses, suas crenças e seus valores. Foi um longo processo até perceber que a

formação da equipe multiprofissional era um processo no qual os aspectos social, político-ideológico e técnico se coproduziam. Assim, para que essa Estratégia desencadeasse um processo de construção de novas práticas, considerava-se imprescindível que os profissionais estivessem disponíveis para a troca e circulação de conhecimentos e de poder e que articulassem uma nova dimensão no desenvolvimento do trabalho em equipe, qual seja, um campo de produção do cuidado comum a todos. Ferramentas tecnológicas de cuidado distintas eram acionadas, cuja escolha dependia do contexto e da configuração dos coletivos heterogêneos, os quais eram constantemente reconfigurados.

Além disso, percebi que, na verdade, eu estava diante de duas equipes: uma equipe multiprofissional e uma equipe de agentes comunitários. A primeira apresentava uma configuração hierárquica, uma vez que os profissionais de saúde dessa equipe tinham formações e capitais culturais não apenas diferenciados, mas que expressavam uma graduação no período mínimo investido em sua formação profissional: médico (seis anos), enfermeiro (quatro anos), técnico de enfermagem (dois anos), auxiliar de enfermagem (um ano), agente comunitário de saúde (trinta horas). Numa equipe conformada dessa forma existia menos conflito e mais aceitação no que se referia às instâncias de poder. Entretanto, subsumida nessa equipe se encontrava outra conformada apenas pelos agentes comunitários. Era nessa equipe não hierárquica e igualitária que se tornavam mais necessários os investimentos pessoais e institucionais para trabalharem o relacionamento interpessoal, pois era nela que o conflito e a competitividade emergiam de forma mais acirrada e por onde transitavam mais intensamente fofocas, inveja e jogos de interesse. Nesses deslocamentos, os profissionais iam estruturando o próprio sistema, o que, frequentemente, não coincidia com a estrutura que os gestores pensaram para ele.

Dado o fluxo incessante de profissionais, esse sistema de saúde era altamente rotativo. Contudo, a partir desse fluxo foi possível perceber um movimento de contrafluxo que se refletia, diretamente, na “Casinha dos Agentes”. Ou seja, quando a equipe apresentava uma conformação mais hierárquica, com papéis bem-definidos, a “Casinha dos Agentes” perdia a sua importância enquanto sede de apoio e negociações e era, praticamente, abandonada, uma vez que as decisões estavam centralizadas na sala de reuniões. Por outro lado, quando a equipe estava perdida e indecisa quanto aos papéis e aos poderes, estes eram atribuídos aleatoriamente em um processo confuso, competitivo e nada consensual, no qual o conflito era a tônica. A “Casinha dos Agentes” passava, então, a ser o local e o objeto de disputa pelo poder entre os agentes comunitários.

O modelo lógico da relação hierárquica tal como proposto por Dumont (1992, 1993) lança luz para a compreensão desse modo de agenciamento da equipe multiprofissional de saúde da família. Desse modo, como se pode ver, a equipe multiprofissional era, ao mesmo tempo, o todo, ou seja, o protótipo da equipe preconizada – da qual fazem parte tanto os profissionais de saúde legitimados quanto os agentes comunitários –, e a parte, ou seja, a metade hierárquica dessa equipe, a qual englobava a metade igualitária conformada apenas pelos agentes comunitários.

Mol (2005) contrasta duas maneiras de lidar com a doença: a lógica do cuidado e da escolha, a qual, por sua vez, comporta duas modalidades – a vertente do mercado, na qual pacientes são situados como clientes, e a vertente da cidadania, na qual os pacientes são considerados cidadãos portadores de direitos. Na lógica da escolha, a função dos profissionais

da saúde é fornecer informação e/ou um curso de ação unidirecional para o tratamento dos usuários, em que apenas os seus valores importam. Já na lógica do cuidado, a tomada de decisão leva em conta os fatos e os valores tanto dos profissionais quanto dos usuários, os quais são tratados conjuntamente. Ao considerarmos a prática em saúde como uma rede heterogênea de atores, verificamos ainda que, para além dos papéis e das posições que os profissionais ocupam nas equipes, essas distintas lógicas trabalhadas por Mol são acionadas em diferentes momentos, de modo a situar profissionais e usuários ora como pacientes, ora como cidadãos, ora como consumidores, ora como produtores de serviços. Todavia, creio que essa percepção só foi possível por uma opção teórico-metodológica mais fluida, que me permitiu ver as equipes multiprofissionais de forma mais matizada. Além disso, por mais que sejam opções teóricas díspares, a utilização da teoria ator-rede como recurso para melhor etnografar os fluxos e percursos de um campo em movimento não me impediu de apreender certa lógica interna do PSF, a partir da qual papéis, poderes, saberes e práticas seriam performados.

Conclusão

O objetivo deste texto foi trazer ao leitor trechos que revelam a forma como se deu, em minha pesquisa, o processo de construção do conhecimento antropológico, com importância acentuada para a etnografia – instrumento metodológico central, o qual propicia à antropologia a perspectiva intersticial, isto é, o olhar de perto e de dentro (Magnani 2002). Foi ressaltado também que o trabalho de campo deve incluir a experiência pessoal do antropólogo – elemento-chave do método –, pois a construção do conhecimento é relacional e depende do olhar com que se vê e se interage com o objeto de pesquisa. Em tal sentido, a subjetividade do antropólogo torna-se parte integrante de sua relação com o outro. Destacaram-se ainda as vantagens e dificuldades encontradas não apenas pelas interfaces entre as próprias ciências sociais, mas entre estas e as ciências da saúde, especialmente, a saúde coletiva.

Além disso, é preciso salientar que o tempo foi uma variável importante para essa passagem da espera à efervescência, pois foi com ele que pude ser “afetada” pelas complexas situações com que me deparei e que envolveu também minha própria percepção desses afetos e desse processo de ser afetado: seja por aqueles com quem me relacionei, pelos variados discursos e modelos explicativos, pelas práticas incongruentes, ou mesmo por uma espécie de imbricamento entre epistemes, resultante da transversalidade do objeto de pesquisa.

Segundo Bergson (1999: 54), “não há percepção que não possa, por um crescimento da ação de seu objeto sobre nosso corpo, tornar-se afecção e, mais particularmente, dor”. Todavia, era preciso usar essa afecção como um instrumento metodológico para auferir um saber antropológico (Favret-Saada 2005). Desse modo, após lidar com as dificuldades e as idiosincrasias do campo, obtive os elementos necessários para construir essa versão do objeto no qual me propus mergulhar.

A percepção de que a opção teórica poderia estar engessando a compreensão do campo foi fundamental para reconfigurar a forma de fazer a etnografia. Ao seguir os atores sem um *script a priori*, o campo se revelou muito mais profícuo e, por mais contraditório que

pareça, forneceu os elementos para que se pudesse inferir acerca de uma lógica subjacente às equipes multiprofissionais, mas que só poderá ser confirmada por outros pesquisadores e por meio de outros estudos semelhantes.

Com essa trajetória, pôde-se problematizar ainda a noção de cuidado em uma perspectiva relacional, pautada nas diversas versões da realidade que são ativadas pelos diferentes atores e suas práticas. A forma de organização da assistência seria produto das relações e negociações entre esses atores, mesmo que isso ocorra sob tensão. Viu-se que suas relações estão inseridas em uma rede complexa de materialidades e socialidades, que envolvem uma série de outras pessoas e artefatos: são vozes de antigos professores, vizinhos, amigos, chefes; são os livros lidos, os artigos escritos, os sites de internet; é o estetoscópio e o dextro; são os exames laboratoriais; são a formação e a experiência passada; são os regulamentos, as normas e os protocolos; é a dor, a carência e a fome; entre muitos outros.

O texto revela um processo de construção do conhecimento antropológico que oscilou entre tentativas de manter uma afiliação teórica independente do campo, momentos de pura experimentação e momentos em que o diálogo entre a teoria e a prática estava mais amarrado, o que revela uma antropóloga e etnógrafa neófitas em busca de teorias e práticas antropológicas que melhor se adequassem ao campo, a sua subjetividade, a sua formação, às exigências institucionais, entre outros. Por se tratar de um processo no qual a subjetividade era constitutiva, optou-se pela escritura na primeira pessoa, o que não significa uma defesa por opções teóricas cuja subjetividade é a tônica e que podem pecar pelo excesso de subjetivismo. Desse modo, o estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretendeu. Trata-se, portanto, de uma escolha contingencial que pareceu ser mais adequada para revelar os movimentos da pesquisadora e do campo da espera à efervescência.

Referências

- BERGSON, Henri. 1999. *Matéria e Memória*. São Paulo: Martins Fontes.
- CALLON, Michel. 1994. "Is science a public good?". *Science, Technology and Human Values*, 19(4):395-424.
- _____. 2002. "Technology, politics and the market: an interview with Michel Callon – Interview conducted by Andrew Barry and Don Slater". *Economy and Society*, 31(2):285-306.
- CLIFFORD, James. 1998. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COELHO, Juliana A. G. 2011. *Saberes e práticas de saúde em campo: um olhar antropológico sobre a Estratégia de Saúde da Família na Praia Azul / SP*. Dissertação de Mestrado. PP-GAS. Universidade Federal de São Carlos.
- CRAPANZANO, Vincent. 1985. *Waiting: the whites of South Africa*. New York: Random House.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.

- _____. 1993. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 13:155-161.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2003. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- JASANOFF, Sheila. 1999. "STS and public policy: Getting beyond deconstruction". *Science Technology & Society*, 4(1):59-72.
- _____. 2004. "The idiom of co-production". In: _____, *States of Knowledge: the co-production of science and social order*. New York: Routledge. pp. 1-12.
- JULLIEN, François. 2000. *Um Sábio Não Tem Idéia*. São Paulo: Martins Fontes.
- KNORR-CETINA, Karin D. 1996. "¿Comunidades científicas o arenas transepistémicas de investigación? Una crítica de los modelos cuasi-económicos de la ciencia". *Redes*, 3(7):129-160.
- LATOURET, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. 152 p. Coleção TRANS.
- _____. 2011. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. Unesp. 2. ed. 460 p.
- LAW, John; CALLON, Michel. 1988. "Engineering and sociology in a military aircraft project: a network analysis of technological change", *Social Problems*, 35(3):284-297.
- MAGNANI, José G. C. 2002. "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49):11-29.
- MOL, Annemarie. 2005. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham and London: Duke University Press.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- STRATHERN, Marilyn. 2000. "The Tyranny of Transparency". *British Educational Research Journal*, 26(3):309-332.

Recebido em 28 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Questões de gênero no Becco do Cotovelo: desafios metodológicos

Antonia Maria Rodrigues Laureano Carneiro

Mestra em Sociologia/Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Resumo

No presente estudo desenvolvo reflexões sobre o trabalho etnográfico a partir das relações entre a pesquisadora e seus(as) interlocutores(as). Discuto as dificuldades de imersão da pesquisadora em um espaço, evidenciando as relações de gênero. Proponho tecer algumas considerações sobre minhas escolhas metodológicas no estudo empírico dos frequentadores do Becco do Cotovelo na cidade de Sobral/CE.

Palavras-chaves: Becco do Cotovelo; Gênero; Etnografia; Subjetividade.

Abstract

In this study I develop reflections about the ethnographic study from the relationship between the researcher and the interlocutors. I discuss the difficulties of immersion of the female researcher in a space highlighting gender relations. I propose to make some considerations on my methodological choices in the empirical study of goers in Becco do Cotovelo in the city of Sobral/Ceará.

Keywords: Elbow Street; Gender; Ethnography; Subjectivity.

Introdução

Neste trabalho proponho tecer algumas reflexões sobre minhas escolhas metodológicas no estudo empírico dos frequentadores do Becco do Cotovelo na cidade de Sobral/CE. Deixando-me ser conduzida pelos achados empíricos fui direcionada a compreender como são as formas e vivências entre os beccianos e as beccianas, questões estas suscitadas em minha dissertação de mestrado *Gênero e política: etnografia visual no Becco do Cotovelo*.¹

1 Dissertação de Mestrado em Sociologia na Universidade Estadual do Ceará, defendida em 29 de abril de 2016.

Sendo pesquisadora e mulher, pontuarei algumas questões observadas em um espaço predominante masculino. Esses achados empíricos nortearam o direcionamento da pesquisa e me fizeram refletir sobre questões de gênero, questões de subjetividade e afetividade, sentimento estes que me chamaram atenção por serem contrários à ideia de objetividade científica (Weber 2003).

Para a pesquisa de mestrado foram feitas entrevistas estruturadas e semiestruturadas com 10 homens de idade entre 50 e 90 anos e 5 mulheres entre 20 e 60 anos. Além das entrevistas foi feita pesquisa empírica de julho de 2014 a setembro de 2015. Os espaços que se destacam pelo maior fluxo de movimentação, principalmente masculina, são o Café Jaibaras e o Café Flora. Ambientes estes marcados por intensa aglomeração de homens (no Café Jaibaras a maior movimentação é pela manhã, e no Café Flora, pela tarde). Para compreendermos melhor as relações representadas no Becco do Cotovelo vamos mergulhar um pouco no contexto citadino em questão.

“Beccianos e “beccianas”: caminhos que se cruzam

Descendo pela rua Cel. José Sabóia, que se inicia na Praça de Cuba, em direção à parte sul da Cidade, passa-se pela Igreja do Rosário em direção ao Banco do Brasil, Banco do Nordeste, Banco Itaú e Caixa Econômica. Encontra-se, portanto, entre essas instituições bancárias o Becco do Cotovelo. Ao parar entre o Banco do Brasil e o Banco do Nordeste, vê-se à esquerda o Becco do Cotovelo.

Constitui, portanto, um calçadão que se entende por toda a sua extensão. Uma rua estreita, com postes de iluminação centrais e bancos de madeira no contorno das bases elétricas, oferecendo um pouco de descanso aos pedestres e visitantes menos apressados. As pessoas transitam nesse espaço a pé, sendo proibido o tráfego de quaisquer transportes, inclusive, os ciclistas têm que atravessar o Becco do Cotovelo empurrando suas respectivas bicicletas.

Paralelamente às lojas laterais no calçadão há vendedores ambulantes, dentre os quais dois vendedores de livros usados e revistas eróticas se encontram diariamente no Becco: Felizardo Figueiredo, que chegou ao Becco há 30 anos, e Jorge Albuquerque Silva, há mais de 40 anos no Becco. Gabriel, pintor de quadros e tatuador também se faz presente no espaço citadino do Becco do Cotovelo. Este vende quadros e tem o chão como seu assento diário. Passa as manhãs pintando um e outro quadro, representando nestes a natureza. Os quadros se caracterizam por casas, plantas, sol, nuvens e o mar.

No Becco do Cotovelo, o Café Jaibaras e o Café Flora são considerados pontos de encontro para os sobralenses se informarem sobre os últimos acontecimentos da cidade. No Café Flora, os assuntos mais eminentes são referentes a jogos e campeonatos, pois o proprietário do estabelecimento, Luis Torquato, foi técnico do Guarany Sporting Club de Sobral. Conquanto, no outro extremo do Becco, no Café Jaibaras, sob a chefia do radialista Expedito Vasconcelos e sua esposa Lourdinha Vasconcelos, o assunto que reina naquele espaço é a política, seja local, regional, nacional ou até internacional.

O Becco, situado no centro da cidade de Sobral, perto dos Bancos e dos principais comércios, carrega consigo uma importância histórica, cultural e social para a cidade de Sobral.



Figura 1 Início dos movimentos no Becco.

Fonte: arquivo pessoal, 24 set. 2015.



Figura 2 Placa de inauguração da reforma datada em 1999 na gestão de Cid Gomes, ex-prefeito Municipal.

Fonte: arquivo pessoal, 24 set. 2015.

O Becco do Cotovelo surgiu no século XVIII a partir da construção de casas não planejadas no Largo do Rosário, onde atualmente está situada a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A formação de duas ruas laterais constitui o quarteirão de forma triangular, sendo o ápice, portanto, iniciado na Praça do Rosário e sua hipotenusa encontra-se na Avenida Dom José.

Em 1824, na cidade de Sobral, foi nomeado o advogado português Antonio Joaquim de Moura para alinhar as ruas que poderiam surgir a partir daquela data, com o intuito de que a “Villa” se tornasse mais alinhada e organizada, para que se cumpra “huma perfeita regularidade e simetria no alinhamento e divisões das ruas, se torne nossa Villa mais formosa e ofereça mais agradável perspectiva” (Frota 1995: 446). Sobral, àquela época, apresentava certos desníveis em relação à regulamentação das ruas. Apesar da tentativa de tornar os trechos mais nivelados, ainda hoje há exemplos de vias disformes. O Becco do Cotovelo é um destes exemplos, pois apresenta uma simetria não linear.

Foi exatamente na sessão da Câmara de Sobral em 20 de abril de 1830 que o Coronel José Sabóia solicitou que a Câmara nominasse todas as ruas, como também todas as casas. A partir do pedido do Cel. José Sabóia foi denominada, em 1842, a rua Becco do Cotovelo. A denominação Becco com dois “cês” é oriunda da influência portuguesa na cidade que, portanto, preserva a tradição até os dias atuais.

Sobral e a “sobralidade”

A cidade de Sobral situa-se na zona Noroeste do estado do Ceará, a 235 km de Fortaleza, localiza-se entre o rio Acaraú e a Serra da Meruoca. Foi instituída como município em 1841 e hoje é considerada uma das cidades mais importantes no Estado.

Abriga várias empresas de porte médio, como a empresa Grendene e a Fábrica de Cimentos, a Moageira Serra Grande, dentre outras. É a quarta economia do Estado, antecedida apenas por Fortaleza, Maracanaú e Caucaia.

Os pontos turísticos desta cidade são o Arco do Triunfo, o Pelourinho de Sobral, o Museu do Eclipse, o Museu Dom José Tupinambá da Frota, a Casa da Cultura de Sobral, o Colégio Santana de Sobral e o Becco do Cotovelo. Este último é considerado o coração da cidade, por se encontrar no centro da cidade como também pela sua importância para os sobralenses.

O Becco do Cotovelo tem uma importância singular para os sobralenses, pois é considerado o “Corredor Cultural”, ponto de difusão e enaltecimento da “sobralidade” por parte de seus frequentadores assíduos.

A cidade de Sobral tem uma identidade formada pela elite sobralense que se expressa em um sentimento de glória e mérito por ter sido uma cidade habitada por portugueses e hoje ser considerada uma das maiores economias do Estado. Essa identidade baseia-se a partir da construção da “sobralidade”, pensamento coletivo com base em recordações históricas sobre a cidade, bem como a projeção atual e futura do desenvolvimento econômico e cultural. O termo “sobralidade”, segundo Freitas:

Baseia-se em um processo elaborado pela elite da Cidade, direcionado para a construção de uma autoconsciência coletiva expressa em um dis-

curso ufanista, no qual a memória se reúne numa mobilização de desejo pelo futuro promissor, tentando construir uma unidade ou constância no tempo vivido, projetando esta unidade como necessidade para gerações futuras (Freitas 2000: 102).

Esta cidade é conhecida por sua “opulência e tradição”. A identidade sobralense é ressaltada pela elite local que se envaidece da “memória do triunfo e riqueza do passado” (Freitas 2000: 30) e se utiliza do termo “sobralidade” com o intuito de ressaltar a importância desta cidade e de sua história a partir da construção de uma identidade de pertencimento e reconhecimento dos sobralenses como pessoas de relevante importância que têm consigo o símbolo de nobreza (Paula 2012).

Aos sábados, acontece no Becco do Cotovelo o programa “Show do Ivan Frota: a voz do Becco”. Esse evento foi organizado pela Associação Amigos do Becco (AABC) liderada por Expedito Vasconcelos (prefeito do Becco), Chico Prado e Ivan Frota, integrantes da Associação. O programa se realiza neste espaço há dez anos, sendo transmitido ao vivo pelos programas de rádio local, Rádio Regional e Rádio Tupinambá.



Figura 3 Programa do Ivan Frota aos sábados. Neste outdoor há a referência sugestiva do Becco do Cotovelo como o Corredor Nacional da Democracia.

Fonte: arquivo pessoal.

O “Show do Ivan Frota” se realiza ao lado do Café Jaibaras, na parede lateral do Banco do Nordeste. Tendo início às nove horas da manhã e término às onze horas, é presidido pelo radialista Ivan Frota, acompanhado e direcionado pela população que queira falar, opinar sobre alguma obra pública, violência, política, entre outros enfoques que fazem parte da vida cidadina de Sobral. Alguns homens têm fala garantida no programa: o prefeito do Becco, Expedito Vasconcelos, o advogado da prefeitura e membro da AABC, Chico Prado.

Eventualmente, artistas alegravam o lugar e o programa com músicas ao vivo. Artistas locais, convidados para tocar e cantar, como o saxofonista Benedito Ferreira Linhares, conhecido como “O Koreano do Sax”. Doravante, há ainda, ocasionalmente, no período de execução do Programa, sorteios de brindes e cestas básicas, rifas para aqueles que assistem ao programa do início ao fim.

O público que se amontoa nas proximidades do Becco do Cotovelo para assistir ao “Show do Ivan Frota” é muito variado. Além dos já conhecidos “beccianos” surgem os mais variados tipos de figuras: mototaxistas, estudantes, fotógrafos, professores, enfim, o som, a música e as notícias chamam a atenção dos transeuntes que vagueiam pelo espaço fazendo com que parem, escutem e observem algo que lhes possa chamar atenção, que lhes seja útil em sua vida pessoal.

“O carisma grupal” (Elias & Scotson 2000) aferido a um grupo é estabelecido devido ao conhecimento que cada um tem do outro, como se se conhecessem desde a mais tenra idade. No entanto, o que compartilham são as particularidades vividas e vivenciadas no cotidiano do espaço, como também seus segredos íntimos e os conflitos familiares.

Devido a estas particularidades vivenciadas no dia a dia, formou-se um sentimento de pertencimento ao grupo, de união grupal que faz com que os beccianos se sintam pertencentes e praticantes de um conjunto de códigos de significados que os definem e os diferenciam. Assim, a configuração *estabelecidos-outsiders* se formará. O grupo existente compartilha suas particularidades entre os participantes ao mesmo tempo em que se distingue daqueles que são de “fora”, de forma que essa diferenciação não permite facilmente a inclusão de pessoas ao grupo. Mas isso não quer dizer que nunca existirá inserção de novos integrantes ao grupo. Porém, para que isso aconteça é preciso, antes de tudo, ser conhecido e reconhecido, fazer parte do local, ser considerado um “becciano”, ser da casa e concomitantemente conhecer os códigos e significados vivenciados pelo grupo.

Ser estabelecido, saber das regras, vivenciá-las, reproduzi-las, eis, portanto, a imposição implicitamente existente. O termo estabelecido ou *establishment* está sendo usado para designar um grupo de pessoas que se identificam por um conjunto de códigos e signos de linguagem com laços sociais intensos e “que ocupam posições de prestígio e poder” (Elias & Scotson 2000: 7).

Analiso a seguir questões de âmbito metodológico sobre as diferenças de gênero no espaço Becco do Cotovelo.

O olhar que não quer ver, ser becciano(a): uma desmistificação do gênero

Ao iniciar a pesquisa no Becco do Cotovelo, na cidade de Sobral/CE, senti-me como se não estivesse em “casa” (Strathern 2014). Strathern (2014) nos fala da importância de relativizar o “estar em casa”, embora o(a) pesquisador(a) pertença a mesma sociedade de seus(suas) interlocutores(as), pois há uma “inevitável distância social” entre o(a) etnógrafo(a) e os “outros” habitantes do lugar (Strathern 2014: 133; DaMatta 1981; Velho 1978).

A minha presença, enquanto gênero feminino, foi, nos períodos iniciais da pesquisa, perturbadora para meus interlocutores. Os mexericos eram constantes. Enquanto para alguns eu não passava de uma “busca dotes”, outros tantos não compreendiam o real sentido de eu estar ali entre os homens. Seria uma jornalista, uma funcionária de partidos políticos? Eu era incessantemente questionada sobre minha função neste lugar.

Em um lugar de homens, minha presença foi constantemente induzida a mostrar serviço. Com uma caderneta à mão, fui vista como uma estranha que “invadia” a normalidade do

espaço. Olhos curiosos me observavam a todo instante. Fofocas surgiram e entoaram as bocas dos frequentadores. “Estaria ali em busca de maridos?”, “qual seria o meu predileto?”, “olha, ela fala com todos os homens!”. Dúvidas e questionamentos surgiram. Questionaram sobre meu estado civil, a minha família, se já tinha filhos, se gostava de estar casada. Um indagou, quando afirmei que era casada: “muitas mulheres que fizeram o mestrado se separaram”, citando, inclusive, algumas professoras conhecidas como forma de dar mais entonação e sentido ao que havia falado.

Por fim, passado esse momento de transição e de estranhamentos recíprocos, fui aceita, pela minha insistência diária em frequentar o espaço. Certo dia, ao chegar no Becco, um dos homens que frequentava diariamente o lugar disse: “Você já tá virando uma becciana!”. O termo “becciana” é uma categoria nativa, referida a mim pelos frequentadores do Becco do Cotovelo.

Becciano... os frequentadores do Becco, os frequentadores do Becco a gente chama becciano. O Cid é, o pai dele era becciano, vinha todas as semanas, o Dr. José Euclides [pai do Cid] vinha três vezes por semana aqui, mesmo sendo prefeito. Então becciano é esse, aquela pessoa que passa, toma um cafezinho, bate um papo (Luís Torquato, entrevista feita em 12 set. 2015).

Pode-se perceber, a partir da fala do entrevistado Luís Torquato que a palavra becciano é usada para se referir unicamente a homens. Estes que por sua vez passam algumas horas do dia trocando informações. E nesse esforço imagético de lembranças Luís Torquato faz referência a figuras masculinas que se faziam presentes no Becco do Cotovelo, como o Cid Ferreira Gomes e o conhecido Dr. José Euclides Ferreira Gomes. É importante lembrar que as lembranças são remetidas a homens de destaque para a história de Sobral; em contraposição, os homens comuns não são lembrados nesse momento. Esquecidas também nesse processo de construção da memória e da história do Becco do Cotovelo estão as mulheres, estas que por muito tempo foram impedidas de se fazerem presentes neste lugar.

Quando pergunto sobre as mulheres, as “beccianas”, o entrevistado faz uma pausa e menciona a mãe do Cid Ferreira Gomes, enfatizando sua educação e seu respeito às pessoas. Segundo Luís Torquato, Maria José Ferreira Gomes era uma becciana, pois quando lecionava na escola Sant’Ana, situada no centro da cidade de Sobral, tinha o costume de tomar um cafezinho no Becco do Cotovelo.

Tem, [becciana] com menos frequência tem, mas aqui e acolá aparece alguma, né. É menos frequente. [Ser becciana] seria mais ou menos a mesma coisa [ficar diariamente no Becco conversando], mas aparece, não é com muita frequência, mas aparece, não é com a mesma frequência que tem os homens, mas aparece. Na verdade de momento não tô lembrando, porque tem as pessoas que trabalham, as pessoas que trabalham eu não considero, porque trabalham, vem com o dever de ofício, né, mas tem umas pessoas que não lembro bem o nome que frequentavam, frequentam, não tô lembrando assim o nome (Amadeu Pereira, entrevista feita em 25 ago. 2015).

Segundo o entrevistado Amadeu Pereira, existem mulheres que são consideradas beccianas, porém, não são tão conhecidas por ele quanto os beccianos, por isso a vaga

lembrança de nomes. Há também uma divisão entre quem é becciano e quem trabalha no Becco: as pessoas que trabalham não são consideradas beccianas pois vão por obrigação, como ele mesmo fala “dever de ofício”. Neste sentido, quem seriam os beccianos e/ou beccianas? Os beccianos seriam aquelas pessoas aposentadas que estariam ali pelo prazer das vivências? E as mulheres? Existiriam beccianas? Se a única becciana foi Maria José Ferreira Gomes, podemos dizer que não existem beccianas no Becco do Cotovelo? Como denominaríamos as mulheres que trabalham no Becco? Quais os atributos sociais e morais necessários para alguém ser denominado de becciano(a)?

Essa diferenciação estaria ancorada na posição social que as mulheres ocupam neste espaço social? Enquanto Maria José, pertencente a uma família favorecida economicamente, foi denominada de becciana, embora não permanecendo por muito tempo no espaço, as mulheres que ali trabalhavam, que passavam os dias no espaço, não eram lembradas enquanto pertencentes ao grupo. Por serem de uma condição social desfavorecida, de famílias desconhecidas, por terem uma vida regrada pelo trabalho braçal (atendente, zeladora, vendedora)? Enfim, seria esta a separação entre os pertencentes e os excluídos do grupo de beccianos(as)?

São esses os questionamentos que faço e fiz quando me chamaram, pela primeira vez, de “becciana”. Fui considerada uma “becciana”, devido à minha frequência em comparecer no espaço, já podia ser considerada “do lugar”. Essa expressão, em me identificar com o lugar, implica a aceitação e familiarização deles para comigo. Assim, há uma diferenciação entre os transeuntes que passam e aqueles que vivenciam e fazem a vida social e cultural do Becco do Cotovelo.

Ao ouvir esta afirmação, fiquei atônita, com o sentido que ela carregava e carrega. O que é se sentir do grupo? Quais significados teria que compartilhar? Quais atributos seriam a mim direcionados? Seria considerada pertencente ao grupo de “beccianos” e “beccianas”? Quem tem o poder de determinar quem é transeunte e quem é “becciano(a)?

Ao falarmos em “becciana”, nos remetemos a um sentimento de pertença, de reconhecimento e de valorização do lugar. Ou seja, implica que os frequentadores mantêm laços de sociabilidades. Assim, ser becciano(a) é sinal de pertença a um lugar específico, compartilhamento de determinado tipo de linguagem e valores sociais entre algumas pessoas. Para tanto, compreende-se o espaço como forma de se atualizar das fofocas da cidade, criando e recriando signos de pertença e identificação com o ser becciano(a).

No entanto, como poderia me sentir pertencente a um grupo masculino de “beccianos”? Seria eu a única mulher neste grupo? E onde estariam as mulheres do Becco do Cotovelo? As “beccianas”? Elas existem?

Reflito sobre as relações tecidas entre a pesquisadora e seus(suas) interlocutores(as) em campo na construção do processo de desenvolvimento da pesquisa. A subjetividade da pesquisadora foi “afetada” Favret-Saada (2005) e despertada para a condição de ser mulher (Ciocari 2009) e estar “adentrando” e alterando um ambiente predominantemente masculino quando meus interlocutores, os “beccianos”, me interrogavam sobre minhas reais intenções de estar ali, espaço visto por muitos homens para mostrar suas garras de conquistador, seja narrando aos frequentadores os feitos amorosos ocorridos, seja buscando conquistas amorosas ou levando suas conquistas ao espaço para que todos vejam e se certifiquem.

Era 7:30 da manhã, fui ao Café Jaibaras e pedi um café com tapioca. Tinha muitas pessoas no entorno do balcão, mas um detalhe me chamou atenção. Uma moça de aparência bem jovem estava no balcão, com um short bem curto e uma blusa meio frouxa caída sobre o ombro. Confesso que não foi algo corriqueiro, comecei a observar. A moça (entre 13 e 14 anos) estava desacompanhada, aparentemente. Olhei em volta e ela parecia só, com aspecto sério, apenas observava. Percebi que tinha um homem que figurava já ter seus cinquenta ou sessenta anos, pensei, “este deve ser o pai dela”. Tomei meu café, ali em pé, sentindo o cheiro ofusco de café, cigarros, pastéis e bolos. Terminei o café, paguei a quantia correspondente ao Expedito Vasconcelos (dono do estabelecimento) e me sentei à frente deste Café, no entorno do pilaste da luz, e por alguns instantes pensei noutras coisas me deixando esquecer desta observação. Minutos depois, um homem quebrou a reflexão que fazia com alguns comentários: “Os velhos de hoje querem é as novinhas”! Continuou falando freneticamente o quanto e como esses homens conseguem “conquistar” as mulheres. Instantes depois gritou: “Sargento”! Como uma forma de evidenciar a pessoa a que estava se referindo (diário de campo, 07 set. 2015).

A garota que observei não era a filha do Sargento, mas a “conquista”, o “troféu” conseguido, e ele, o Sargento, estava ali para exibir o seu “sucesso” a todos(as) os(as) beccianos e beccianas como forma de mostrar sua masculinidade e poder de conquista.

A pedofilia existe desde tempos imemoriais. Porém, na sociedade contemporânea esta temática está tendo maior destaque e visibilidade, pois os meios de comunicação têm se tornado mais presentes na vida das pessoas. A pedofilia se configura como o envolvimento íntimo carnal ou não carnal de um adulto com uma criança ou adolescente.

No Brasil há algumas músicas que têm a pedofilia como temática central: *Baba baby*, de Kelly Key, *Menina*, cantada por Netinho, *Lágrimas de crocodilo*, de João Penca, dentre outras músicas. Partindo desse viés da musicalidade popular, pressupõe-se que a pedofilia foi naturalizada por uma grande parte da sociedade, o que dificulta as denúncias sobre possíveis ocorrências (Cappellari 2005).

Quando o Sargento leva sua conquista, uma adolescente, para o Becco do Cotovelo, como forma de afirmar seu poder de conquistador, percebe-se claramente a naturalização desse ato pedófilo. As pessoas veem, falam sobre o assunto como algo corriqueiro e normal em nossa sociedade contemporânea.

Foi nesse espaço de olhares atentos, de boatos, fofocas e insinuações que me inseri. A interação em campo acontece de forma construtiva, em que tanto o pesquisador quanto o interlocutor observam e são observados, ocorrendo uma observação recíproca (Cioccarri 2009).

Gênero: vulnerabilidade e incursão

Gênero é uma categoria de análise em que se objetiva compreender as diferenças simbólicas entre os sexos. Atualmente, o termo gênero é utilizado quando se quer falar de mulheres, de estudos que discutem a problemática da mulher na sociedade moderna.

Porém, não se limita apenas à mulher, mas discute também questões masculinas, pois as mulheres não estão separadas destes, muito ao contrário, há uma interdependência entre ambos, isto é, falar em gênero nos remete tanto à mulher quanto ao homem. “Gênero, como substituto de mulheres, é igualmente utilizado para sugerir que a informação a respeito das mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica no estudo do outro” (Scott 1989: 3). O estudo de gênero implica compreender como se diferenciam os papéis sociais atribuídos tanto ao homem quanto à mulher e como essas relações são construídas e permeadas no cotidiano. Cabe ressaltar as relações de gênero no Becco do Cotovelo como forma de compreender as representações dos papéis do homem e da mulher.

O processo de transcender o estar lá, de objetivar os dados apreendidos no campo e fazer uma “descrição densa” (Geertz 2008) do campo de pesquisa passa por muitos ritos e transformações até chegar ao produto final. Angústias, medos, incertezas, são muitas as preocupações e transtornos acometidos e causados nesta tarefa de analisar, transcrever e escrever a vida do “outro”, mas também, e talvez seja o mais difícil, perceber essa relação entre o(a) pesquisador(a) e o(a) interlocutor(a) e suas relações construídas e desconstruídas durante o processo de pesquisa.

As angústias e medos são mais intensos quando o “outro” não faz parte de seu convívio rotineiro. É nesse momento de iniciação, de transição entre ser um mero transeunte ou alguém que vai mudar a configuração do espaço, seja em conversas e insinuações masculinas, seja em uma simples foto ou filmagem, que se percebe a profundidade da tarefa do(a) antropólogo(a), de observar e ser observado(a), interrogar e ser também questionado(a), e estes *insights* são mais intensos quando a pesquisadora é uma mulher que “adentra” este ambiente masculinizado (Cioccaro 2009; Fonseca 2014).

Iniciei minha incursão no campo entre final de julho e início de agosto de 2014, período este que antecedia o processo eleitoral para eleger os representantes políticos. Estava no “tempo da política” (Palmeira 1992) e devido a esse período fui confundida como “cabra eleitoral”, desse ou daquele partido, mas também como jornalista.

A presença feminina, a minha particularmente, foi observada, questionada e estranhada. Por ser mulher, com um caderno à mão, anotando os acontecimentos, por não fazer parte dos acontecimentos “normais” do espaço. A minha timidez se misturou à esperteza dos galanteadores e sedutores do espaço. Foram inúmeros as insinuações, convites e propostas para me conhecer mais intimamente até que eles se acostumassem e realmente acreditassem que estava fazendo um trabalho acadêmico (acredito que até hoje tem alguns homens que ainda duvidam da necessidade de estar ali).

Quando iniciei meu trabalho de campo fui com aliança na mão esquerda, o que simbolizava que era casada. Questionaram a minha naturalidade, e quando falei que era de Meruoca, cidade serrana próxima a Sobral, um senhor, Paulo Passos, disse: “Esqueça prá lá, é daqui [Sobral] pra diante, a civilização é daqui pra frente”. Quando ele falou essas palavras, comecei a refletir a importância conferida à cidade de Sobral e a consequente desvalorização em relação às demais cidades interioranas. Deu a entender que a cidade de Sobral, apesar de não ser litorânea, é o início da civilização, e, portanto, as demais cidades circunvizinhas são consideradas inferiores e de menor prestígio. Lembrou-me de diferentes concepções hegemônicas que construímos. Provavelmente, as pessoas de Fortaleza

se consideram mais “civilizadas” do que as de Sobral. Entretanto, Sobral reproduz essa hegemonia perante os outros municípios, os quais considera inferiores.

Mesmo usando aliança, eram constantes os convites e galanteios. São muitas as reflexões que fiz em meu diário de campo sobre a angústia sentida no período de adaptação (tanto meu, como pesquisadora, quanto de meus interlocutores).

O Becco do Cotovelo é um espaço predominantemente masculino e devido a este fato a pesquisadora, por ser mulher, tem que superar vários embates e obstáculos construídos nas relações com os beccianos. A mulher, vista como uma personagem que não pertence a este espaço de discussão política e busca de interesse econômico, representa uma personagem inconveniente, avaliada apenas a partir de suas características sexuais. Recebi galanteios e propostas de vários homens que conversei. Tentei buscar na vestimenta uma forma de distanciamento, de ocultação do corpo (se é que é possível), para que não ficasse provocativo, incitando assim ao desejo sexual, mas mesmo com esse “jogo de cintura” os inconvenientes aconteceram (diário de campo, 03 out. 2014).

Preocupei-me com as roupas, como iria me apresentar sem ser provocativo e sensual. Assim, como Fonseca (2014), compreendi que determinados tipos de roupa poderiam diminuir a sensação de desconforto perante os olhares e jogos de palavras e insinuações dirigidas a mim. Ao ir ao campo vestia uma calça comprida, uma blusa quase sempre frouxa e por cima um blazer, ou seja, não deixava à mostra meu corpo. Devido à minha repetição na roupa, um “becciano” chegou a me perguntar se aquela roupa era farda, devido ao uso frequente.

Em minhas primeiras idas a campo, isto é, nos meses que antecederam o período eleitoral, os beccianos tinham medo de falar de política, do Becco, de suas vidas, eles se recusavam. Somente depois do período eleitoral, foi que comecei a ser notada não como uma “cabra eleitoral”, mas como alguém que está fazendo um “livro”. Eram constantes as perguntas: “ainda não terminou?”; “ainda é o mesmo trabalho?”; “quando é que vai sair o livro?”; “Você vai publicar?”; “Você vai ser professora, né?”. Certo dia estava na Caixa Econômica Federal, situada próximo ao Becco do Cotovelo, quando alguém se aproximou por trás, quase a sussurros, e disse: “está fazendo empréstimo para publicar o livro?”.

A partir deste comentário sugestivo fiquei analisando o nível de cobrança e responsabilidade que recaía sobre mim. Estava ali, pesquisando, falando sobre eles e consequentemente teria que dar algo em troca, não poderia simplesmente fazer meu trabalho e deixá-lo na academia sem que as pessoas que me ajudaram a escrever, sendo interlocutores(as), pudessem ler e opinar sobre ele.

Certo dia, mostrei meu trabalho de qualificação ao seu Amadeu Pereira e ao ler o título, “Becco do Cotovelo ser becciano e ser becciana: uma questão de gênero”, este me perguntou se o trabalho estava bom. Percebi que ele, ao ler o título, não entendeu muito bem o que significava e por isso a pergunta. Leu todas as informações da capa do trabalho em voz alta e deu bastante entonação quando leu o nome “Universidade Estadual do Ceará” e repetiu com entonação a palavra “UECE”, como se estivesse se certificando que realmente eu estava fazendo um trabalho acadêmico para uma Universidade. Essas dúvidas e incertezas quanto ao meu papel foram percebidas também quando este sugeriu para falar do

meu trabalho no programa de rádio do Ivan Frota, que é transmitido todos os sábados do Becco do Cotovelo pelas rádios Tupinambá AM e Paraíso FM de Sobral, como também pedem que faça entrevistas quando alguma emissora de televisão faz algum tipo de entrevista no Becco do Cotovelo.

Essas desconfiças sobre o meu papel de pesquisadora, de ser mulher, casada, de estar entre eles constantemente, os faz pensar e questionar sobre a veracidade de minha função de pesquisadora e “escritora”. Quando eles me perguntam se ainda estou fazendo o mesmo trabalho, se “já terminou” ou “até quando vai durar” me remete às perturbações que posso causar em campo. Ao fazer entrevistas com os beccianos pela segunda vez, alguns se recusaram e disseram: “de novo”, como se já estivessem se sentindo incomodados com minha presença e com minhas perguntas e inquietações.

Encruzilhada subjetiva: entraves no campo de pesquisa

A tarefa de pensar o trabalho etnográfico a partir das relações dialógicas entre pesquisador(a) e seus(suas) interlocutores(as) é recente e ainda traz certa insegurança quanto à validade científica dos dados. Mesmo que antropólogos(as) de renome como Malinowski, Lévi-Strauss, dentre outros(as) tenham reservado algumas páginas de seus manuscritos às experiências subjetivas com os nativos, a estas eram dados valores marginais, diferentemente dos achados centrais da pesquisa, considerados como a verdadeira Teoria Antropológica (Grossi 1992).

Hoje já é aceitável que os(as) antropólogos(as) reservem capítulos introdutórios para discutir essa relação subjetiva em campo. Porém, os clássicos da antropologia somente relataram a experiência subjetiva em campo quando já tinham uma carreira sólida, para que esses “achados” não viessem a desvalorizar seus trabalhos. A exemplo dessas publicações tardias, temos o Diário de Malinowski, publicado postumamente por sua esposa Waletta Malinowski.

Quando os antropólogos se referiam às suas experiências pessoais, tais como dificuldades, medos, angústias, ressaltavam de imediato que aquele ensaio não era antropologia, mas um relato literário. Isto é, só era considerado antropologia aquilo que não fazia parte da subjetividade do sujeito, mas algo que é “encontrado” de forma inerte. Assim, a subjetividade eram particularidades de outras ciências.

Essa revalorização da experiência subjetiva pode estar vinculada aos novos paradigmas da Antropologia pós-moderna, como também à emergência do pensamento feminista que enfatiza essa questão da relação entre pesquisador(a)/interlocutor(a) a partir da questão de gênero.

A Antropologia foi, por muito tempo, etnocêntrica e androcêntrica, isto é, um homem falando com e por outros homens. As primeiras antropólogas a falarem sobre as mulheres de um ponto de vista cultural foram Ruth Benedict e Margareth Mead e suas seguidoras. Podemos perceber a grandeza do Dala, uma relação de troca, feita por mulheres nas Ilhas Trobriandesas, descrito por Anette Weiner no livro “A riqueza das Mulheres” (1983), mesmo local onde Malinowski estudou as relações de trocas entre os homens, o Kula (Grossi 1992). Anette Weiner apreendeu as relações entre as mulheres por se sentir tocada pelas nuances de relações e diferenças no tocante à sua realidade social e cultural.

O que percebemos é que os achados empíricos dependem do olhar relativizado e da subjetividade dos(as) pesquisadores(as). “O que proponho, arriscadamente, aqui, é pensar a diferença de interpretação como inerente à própria relação subjetiva que vai marcar indelevelmente cada Trabalho de Campo, experiência marcada pela biografia individual de cada pesquisador” (Grossi 1992: 6).

Malinowski, imbuído de suas singularidades subjetivas e objetivas, descreveu o sistema de troca Kula em “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, partindo de um ambiente masculino, estando presente nas cerimônias e comemorações masculinas, local favorável e disseminador de suas descrições e análises sobre a vida dos homens Trobriandeses. Por outro lado, o Dala, sistema de troca entre as mulheres, não lhe foi percebido, deixando assim o legado a Anette Weiner em “A riqueza das mulheres”.

Desta forma, o campo empírico se mostra como lugar de construções e desconstruções de identidades e subjetividades. Segundo Grossi:

Alguns relatos de mulheres em campo mostram como elas vivenciaram e refletiram sobre o deslocamento permanente entre a própria identidade, o eu e a identidade dos outros (homens e mulheres), redefinindo sua própria identidade de mulher, pesquisadora, engajada e não apenas de cientista neutro e assexuado (Grossi 1992: 8).

Por muito tempo se buscou uma legitimidade e uma visibilidade do gênero. A mulher vista como ser invisível desvencilha esse tempo pretérito e ressignifica suas práticas e atitudes para a construção de um gênero visível na sociedade contemporânea. “O gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as construções sociais – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres” (Scott 1989: 7).

E, no Becco do Cotovelo na cidade de Sobral, Ceará, Brasil, a mulher também teve sua invisibilidade assim como em muitos espaços públicos. Um lugar predominante masculino em que a mulher não era aceita. Essa não aceitabilidade não estava explícita em nenhuma lei ou norma municipal, mas estava ancorada no senso comum do povo sobralense de que o Becco era lugar de homem, da fofoca, do futrico e que, portanto, tais conversas masculinas não interessavam ao mundo feminino. Numa entrevista com um “becciano”, Amadeu Pereira, 58 anos, quando perguntei se há mais homens ou mais mulheres no Becco do Cotovelo, ele disse: “mais homens, bem mais homens [se encontram no Becco] devido à conversação. Aqui se fala muito sobre política, sobre futebol, muito sobre jogo, a loteria e tal, aí a mulher é mais, mais, os homens conversam mais sobre esses assuntos, mulher é mais outra coisa” (Amadeu Pereira, entrevista feita em 09 out. 2015).

O que podemos perceber é que o Becco do Cotovelo ainda é visto como lugar do homem, das conversas para homens, o que exclui a mulher, pois as conversas de mulher “é mais outra coisa”, não é política, não é futebol nem jogo, essas são conversas de homens. Mas, por outro lado, existem concepções que contradizem essa primeira fala, alegando que, atualmente, no Becco do Cotovelo está diferente; se a mulher era “totalmente discriminada” a passar no Becco, essa situação está se transformando, segundo Maria de Lourdes Vasconcelos:

Então pra mim faz grande diferença de hoje ser uma mulher que faz parte aqui do Becco, uma coisa que foi tão proibida nos anos... no início do século, até nos anos 60 que eu tinha acabado de nascer, 70, 80. A mulher era

totalmente discriminada a passar no Becco. Na época você sabe que existia um preconceito tudo sobre a mulher. Nós fomos conquistando muitas coisas que existiu esse preconceito tipo, porque o Becco hoje... eu acho até que depois que eu vim para cá ele mudou, tudo acontecia aqui, só tinha o Becco em Sobral, não tinha outro espaço de encontro para as pessoas, dos homens, principalmente, e naquela época os homens discriminavam mesmo as coisas que as mulheres não podiam fazer, tipo, tá onde tinha muito homem, como é o caso do Becco que aqui era os corretores de imóveis, os corretores de carro, vinham vender gado, vinham fofocar mesmo, vinham cortar cabelo, então era só homem (Maria de Lourdes Vasconcelos, entrevista feita em 12 out. 2015).

No Becco do Cotovelo, nos anos 1960, 1970, “a mulher era totalmente discriminada”, portanto, era mais conveniente para elas que não passassem pelo corredor, local em que poderia ser galanteada pelos inúmeros homens que ali se encontravam. A mulher não poderia estar em locais considerados “de homens”. “O Becco era o lugar do esculacho masculino ao sexo oposto” (Freitas 2000: 186), portanto, apenas as “garotas de programa” passavam e faziam seus trabalhos no espaço. O que aumentaria mais a resignação das mulheres consideradas “de família” a não frequentar o lugar.

Outro fator que vem a confirmar essa ausência da mulher sobralense no Becco do Cotovelo eram os eventos oferecidos nas quintas-feiras à noite, as chamadas “quintas sem lei” (Freitas 2000). O Bar Beth’s oferecia aos clientes consumidores cadeiras para descansar o corpo, uma música para relaxar e um ambiente alegre e animado com bebidas e possíveis “garotas de programa”. Por um bom tempo, o Becco do Cotovelo manteve uma áurea assombreada sobre os habitantes que ali frequentavam, portanto, não seria aconselhável que moças e mulheres de “boa índole” passassem pelo local. Muito ao contrário, as mulheres que frequentavam o lugar, tanto à noite quanto pelo dia, eram pessoas que estavam interessadas em algum tipo de relação mais íntima com os homens do espaço.

“Nós fomos conquistando muitas coisas”, e uma grande conquista é hoje “ser uma mulher que faz parte aqui do Becco”. O que se pode perceber a partir da fala da interlocutora é que, se hoje há mulheres que trabalham no espaço e sobrevivem de forma digna e “respeitosa”, foi um conquista alcançada, segundo Maria de Lourdes Vasconcelos:

a loja do Mistral, foto Mistral, a maioria lá, as meninas são mulheres que trabalham lá, eu acho que deve ter lá uns três a quatro homens, são duas lojas. Você pode ver que a maioria, a dona fica dentro, as filhas da dona e muitas funcionárias, e existem também as livrarias que têm muitas meninas trabalhando, já existem essas lojas, outras lojas todas têm mulheres, então eu acho que tá acabando isso, até porque eu acho que a mulher pode andar, sim, em todos os lugares, acabou essa história (Maria de Lourdes Vasconcelos, entrevista feita em 12 out. 2015).

Podemos perceber, a partir da fala de Maria de Lourdes Vasconcelos, que atualmente no Becco do Cotovelo existem muitas mulheres que trabalham no espaço. Na Photo Mistral existem muitas mulheres, a proprietária do estabelecimento, a filha da proprietária, além de algumas funcionárias; percebe-se, portanto, que a figura feminina está ocupando

alguns espaços no Becco do Cotovelo, e os trabalhos como vendedora, atendente de caixa, zeladora estão entre as funções exercidas por essas mulheres “beccianas”.

Uma crônica intitulada “Quem disse que mulher não gosta de Beco?” (1999), de Madalena Ferreira, referenciada no livro de Freitas (2000), tinha como objetivo mostrar à sociedade sobralense que o Becco do Cotovelo não era local somente para homens, que mulheres também poderiam frequentá-lo. Então essa preocupação quanto a tornar feminino o espaço vem sendo discutida e analisada desde o final do século passado (Freitas 2000). “A dimensão feminina atribuída ao local procura amenizar o peso e a aspereza de um lugar antes estritamente masculino. Pretende elaborar uma imagem que dá charme e beleza ao local, tornando-o mais convidativo, acolhedor e simpático” (Freitas 2000: 187). Um dos homens mais antigos do Becco do Cotovelo (que atualmente, devido à idade avançada, deixou de frequentar o espaço), o senhor Eli Félix Rocha, chegou no Becco do Cotovelo em 1942. Segundo este “becciano”, mulher não passava neste espaço por ser um lugar feio, “era um local ruim em Sobral, onde mulher não passava por ser sujo, com mau cheiro e ruim” (Santos & Moreira 2013).

Considerações finais

Neste trabalho busquei refletir sobre a questão de gênero e das dificuldades de incursão no campo empírico. Embora não tenha analisado na amplitude que a temática exige, procurei enfatizar algumas questões pertinentes ao trabalho de campo.

Ser mulher e escolher como objeto de pesquisa um espaço masculinizado evidencia problemáticas que emergiram a partir do trabalho etnográfico e que merecem ser aprofundadas no decorrer de outras reflexões posteriores.

O trabalho empírico requer uma troca recíproca entre pesquisador(a) e interlocutor(a) para que se possa perceber a dinamicidade dos achados e a riqueza das relações. Uma mulher em campo, o estudo do “outro”, a vivência de um espaço masculinizado impõem certos recortes e escolhas, éticas e metodológicas. Deixar ser “afetada” é uma escolha, um caminho, um percurso. Seguir uma pesquisa tentando ser objetiva, procurando não interferir no campo é uma ilusão.

Na mesma proporção que a pesquisadora passa por processos de adaptação e dificuldades no campo empírico, os(as) seus(suas) interlocutores(as) também têm incertezas, desafios, questionamentos e se sentem inseguros com essas mudanças e transformações em campo. Essa fase angustiante não é exclusiva dos(as) antropólogos(as) e ou pesquisadores(as), e os sujeitos da pesquisa também precisam de um tempo para se adaptar às interferências trazidas pelo(a) pesquisador(a).

Esta pesquisa desvencilhou achados sobre as representações cotidianas, as táticas de fazer o espaço, as diferenças de gênero, evidenciadas pelo trabalho empírico. As configurações encontradas no Becco do Cotovelo não são representações urbanas isoladas, mas trazem elementos para se pensar as representações da cidade de Sobral.

Referências

- BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (orgs.). 2006. *Entre saias justas e jogos de cinturas: Gênero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre.
- CABRAL, Luciana. 2005. "A rua no imaginário social". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, IX(194). Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-194-60.htm>>. Acesso em: 18 out. 2016.
- CAPPELLARI, Márcia Schmitt Veronezi. 2005. "A pedofilia na pós-modernidade: um problema que ultrapassa a cibercultura". *Em Questão*, 11(1):67-82.
- CARNEIRO, Antonia M. R. L. *Gênero e política: etnografia visual no Becco do Cotovelo*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Universidade Estadual do Paraná.
- CIOCCARI, Marta. 2009. "Reflexões de uma antropóloga "andarina" sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão". *Horizontes Antropológicos*, 15(32):217-246.
- DAMATTA, Roberto. 1978. "O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues". In: E. de O. Nunes, *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1981. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Vozes.
- _____. 1997. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco. 5. ed.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de campo*, 13:155-161. Tradução de Paula Siqueira; Revisão de Tânia Stolze Lima.
- FONSECA, Claudia. 2000. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- FONSECA, Ingrid Ferreira. 2014. "Antropóloga e 'seu marido' no espaço de sociabilidade e lazer masculinos: problematizações acerca das questões metodológicas na abordagem etnográfica". In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal.
- FREITAS, Nilson Almino de. 2000. *Sobral: Tradição e opulência*. Sobral: UVA.
- FROTA, D. José Tupinambá da. 1995. *História de Sobral*. Fortaleza. 3. ed.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GROSSI, Miriam Pillar (org.). 1992. *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: Editora Claudia Lago.
- IRLYS, Barreira. 2012. *Cidades Narradas: memória, representações e prática de turismo*. São Paulo: Editora Pontes. Coleção Cultura e Política.
- LAPLANTINE, François. 1987. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense. 3. ed.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp. v. II.
- PALMEIRA, Moacir. 1992. "Voto, racionalidade ou significado". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_20/rbcs20_04.htm>. Acesso em: 01 out. 2015.

- PAULA, Maria Jaqueline Gomes de. 2000. *Do Becco à Cidade: Representações de um espaço urbano em Sobral – CE*. Monografia de graduação. Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral.
- PÉTONNET, Colette. 1982. “L’Observation flottante. L’exemple d’un cimetière parisien”. *L’Homme*, 22(4):37-47. Tradução de Soraya Silveira Simões; Revisão de Evelina Maria Cunha Carneiro da Silva.
- SANTOS, Edilberto Florêncio dos; MOREIRA, Igor Alves. 2013. “Que história é essa?” In: *XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal.
- SCOTT, Joan. 1989. *Gênero uma categoria útil para análise histórica*. New York: Columbia University Press. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. “Os limites da autoantropologia”. In: _____, *O efeito etnográfico: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini.
- VELHO, Gilberto. 1978. “Observando o familiar”. In: E. de O. Nunes (org.), *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, Max. 2003. “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais”. In: G. Cohn (org.), *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 13.

Recebido em 02 nov. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Etnografia, história e memória entre moçambicanos no Brasil: possibilidades e limitações políticas em campo¹

Victor Miguel Castillo de Macedo²

Doutorando em Antropologia/Museu Nacional-UFRJ

Resumo

O presente artigo descreve algumas das vicissitudes do contexto e as estratégias de investigação adotadas durante uma pesquisa etnográfica entre moçambicanos em Curitiba, no sul do Brasil (2012-2015). Assim, os objetivos do texto são: narrar as disputas por legitimidade da historiografia moçambicana contemporânea; evidenciar os dilemas encontrados diante da possibilidade das memórias e opiniões políticas, registradas na pesquisa, gerarem constrangimentos para os interlocutores da burocracia estatal; e situar o diálogo com preocupações históricas e historiográficas como meio para o dimensionamento ético na etnografia. Para tal, utiliza-se a argumentação construída na dissertação, de modo reordenado, a fim de reforçar a ideia de que o cuidado com as disputas historiográficas contribuiu, sensivelmente, para lidar com as tensões políticas moçambicanas. Portanto, a reflexão desenvolvida pretende incentivar a incorporação dos obstáculos, éticos e epistemológicos, de cada pesquisa etnográfica à produção do objeto investigado e suas inquietações.

Palavras-chave: Memória; Guerra; História; Políticas do Conhecimento.

Abstract

The present article describes some of the vicissitudes of the context and the investigation strategies adopted during a ethnographic research among Mozambicans in Curitiba, in southern Brazil (2012-2015). Thus, the objectives of the text are to narrate the legitimacy disputes of the Mozambican contemporary historiography and also to evidence the dilemmas founded before the possibility of political memories and opinions, registered in the research, create constraints to the interlocutors of the state bureaucracy and, finally, to

1 Agradeço @s parecerist@s da R@U pelos valiosos e necessários apontamentos.

2 Mestre em Antropologia pelo PPGA (UFPR).

situate the dialogue with historical and historiographical concerns as a way to the ethical measurement in ethnography. For such, it reinforces the idea that the care with historiographical disputes has contributed sensibly to deal with the Mozambican political tensions. Therefore, the reflection developed intends to incentive the incorporation of each ethnographic research's ethical and epistemological obstacles to the production of the object inquired and its concerns.

Keywords: Memory; Warfare; History; Politics of Knowledge.

Introdução

Na manhã do dia 3 de março de 2015, o professor franco-moçambicano especialista em Direito Constitucional da Universidade Eduardo Mondlane, Gilles Cistac, foi assassinado em frente ao café que frequentava todas as manhãs.

Poucos meses antes, em 30 de janeiro, o mesmo professor havia sugerido numa entrevista, a possibilidade de existência de uma forma de governo que garantisse mais autonomia para províncias que apoiam a oposição ao governo moçambicano. A posição do professor Cistac se referia à controvérsia instaurada após as últimas eleições presidenciais de Moçambique. A disputa pelo governo ao final de 2014 se dividiu mais uma vez entre os dois principais partidos do país (como ocorreu em 1994, 1999, 2004, 2009), Frelimo e Renamo.³ Como nas outras disputas eleitorais para a presidência, houve acusações e evidências sobre fraudes eleitorais, urnas preenchidas com cédulas favoráveis ao partido no poder ou ainda urnas com mais cédulas que o número de eleitores de cada região. As declarações feitas pelo constitucionalista tinham a ver portanto, com anseios das populações de regiões aonde a Renamo era mais forte, nomeadamente o Centro e o Norte do país. O caso do professor Cistac é exemplar de uma linguagem política marcada pelas memórias e a violência da guerra. Assim delinear formas de funcionamento desta linguagem e as suas implicações éticas e políticas para aproximações etnográficas à realidade moçambicana se impõe como parte necessária a qualquer discussão antropológica sobre tal território.

Os eventos brevemente descritos acima compõem uma discussão a respeito de dilemas metodológicos que surgiram ao longo de uma pesquisa com estudantes moçambicanos na cidade de Curitiba – é sobre tais dilemas e as estratégias para dar conta deles, que este artigo versará. A dissertação de mestrado decorrente da pesquisa – intitulada “Memórias, Silêncios e Intimidades: Sobre a política no Moçambique contemporâneo” (Castillo de Macedo 2015) – se centrou nas dinâmicas decorrentes de práticas mnemônicas entre os interlocutores, que mobilizavam compreensões e questões candentes da política contemporânea em Moçambique. Meus interlocutores eram homens e mulheres entre 30 e 40 anos,

3 Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), constituem as duas maiores forças macro-políticas no Moçambique do período pós-colonial. A Frelimo, inicialmente conhecida como organização político-militar que de 1962 a 1975, lutou pela independência do país. A Renamo, compreendida pela história oficial enquanto uma milícia armada e financiada primeiramente pela Rodésia e, posteriormente, pela África do Sul (seguindo os eixos em oposição da Guerra Fria), começou a atuar no solo moçambicano em 1976. Este grupo iniciou no interior moçambicano uma guerra (1976-1992) contra o Estado independente e socialista (instaurado pela Frelimo) cujos efeitos são sentidos até hoje.

que vieram para Curitiba para fazer seus mestrados, quase todos eles eram bolsistas do Programa Estudante Convênio Pós-Graduação (PEC-PG), com a exceção de um bolsista da Fundação Ford.⁴ Minha proposta foi trabalhar com fragmentos etnográficos evidenciando momentos coletivos e íntimos que continham diversas temporalidades e sensibilidades políticas de Moçambique.

Diante do espectro do conflito entre as agremiações altamente militarizadas que atuam de forma violenta no país, acessar e mobilizar parte dos eventos do período da Guerra Civil foi uma operação cuidadosa.⁵ Primeiramente, parto da compreensão de que a atenção aos processos históricos não pode ser mero esforço de contextualização, mas sim uma forma de qualificar os elementos significativos das relações de meus interlocutores entre si, bem como de minha relação com eles. Tendo isso em vista, procuro evidenciar a etnografia como uma forma de compreensão dos fatos que não se deixa enquadrar na disputa epistemológico-política entre as duas interpretações predominantes sobre a história do país do sul-africano.

Uma vez apresentada tal disputa historiográfica, demonstro parte de meu percurso em campo e cuidados que tive para dar conta de preocupações de meus interlocutores com as memórias expostas a respeito da guerra pós-colonial de Moçambique. Tais dilemas éticos, sobre o ‘como’ escrever a respeito do que não se fala, e a compreensão de que evitar tais cuidados pode comprometer a vida dos interlocutores, são trazidos na sequência do texto. Finalizando, situo estes cuidados em relação a preocupações já expostas por pesquisadores brasileiros que trabalham com contextos africanos (Trajano et al. 2009) – afirmo de que as contribuições possíveis sejam compreendidas em perspectiva.

Contextos que se interpõem

O interesse em compreender a presença de estudantes provenientes do continente africano no Brasil tem crescido desde os anos 2000. Pesquisas exemplares desse movimento como as de Verônica Tchivela Pedro (2000) e Dulce Mungoi (2006), desenvolveram

4 Não pretendo me demorar na descrição do ambiente em que viviam meus interlocutores moçambicanos no período da pesquisa. De forma mais resumida, posso afirmar que eles não fazem parte da elite urbana cosmopolita da capital, Maputo. Jason Sumich descreve que as redes as quais a elite faz parte “formam estruturas de poder que ligam, elites, o governo, agências internacionais e de negócios de maneiras mutualmente benéficas e auto-sustentadoras” (Sumich 2007: 6). Apesar de a maioria ter vindo do sul de Moçambique, havia alguns do centro e do norte (à margem do poder central da capital). A maior parte deles era de engenheiros florestais – ainda assim havia pessoas de outras áreas das ciências exatas, e alguns poucos das ciências humanas. Eu tratei com mais detalhes das condições de vida deles em minha monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais, intitulada “Moçambique, Novas Machambas: trajetórias e experiências de engenheiros florestais moçambicanos em Curitiba” (Castillo de Macedo 2013), ao longo dos anos trabalhando nestas pesquisas conheci ao menos vinte moçambicanos na condição de estudantes de pós-graduação na UFPR, com oito deles (três mulheres e cinco homens) tive uma proximidade maior, a qual chamo de intimidade, por razões analíticas que ficarão mais claras ao longo do texto.

5 A guerra do período pós-colonial é uma temática tão controversa, que mesmo a ideia de uma “Guerra Civil” é questionada. Alguns autores sugerem que ainda não havia um Estado-nação consolidado após a independência. Logo as populações em conflito não eram cidadãos de uma mesma nação, voltarei mais adiante a essa controvérsia.

leituras que giravam em torno de processos de identificação que se produziam no convívio de africanos de diferentes países do continente no Brasil. Apesar de chamarem a atenção para situações de violência que muitos destes estudantes sofrem, estes dois trabalhos parecem reproduzir um ideal de identidade africana cosmopolita. Ideal proveniente de importantes movimentos históricos do continente como por exemplo, o pan-africanismo, que nem sempre é compartilhado no Brasil com a mesma intensidade de quando surgiram. Por outro lado, as pesquisas de Carlos Subuhana (2005), Danielle Mourão (2006) e Yara Ngomane (2010), reduziram seus recortes às limitações nacionais ou regionais – mantendo a questão da identidade nacional de forma mais estabilizada, ou pouco questionada.

À diferença de tais trabalhos, procurei evitar a sugestão de uma identidade anterior e estável, ou de um significado unificador, fosse de uma comunidade africana, fosse de compatriotas (no caso de meu trabalho, de moçambicanos – ainda que não tenha conseguido abandonar o indicativo de nacionalidade em comum nas descrições). Com uma proposta mais modesta, a pesquisa que desenvolvi se aproximou do trabalho de Sara Santos Morais (2012), no qual a preocupação central foi a volta de moçambicanos que estudaram no Brasil, e a lógica hierárquica que orienta o interesse em estudar no exterior entre moçambicanos de áreas urbanas. Mais especificamente, o que procurei fazer foi mobilizar identificações em processo, sem no entanto deixar de considerar as fissuras que compunham as relações entre moçambicanos em Curitiba. Tais fissuras são decorrentes de sensibilidades históricas – relacionadas com memórias e pertencimentos regionais. Assim, é certo que havia uma solidariedade entre meus interlocutores por estarem em um país distinto, mas esses laços estavam abertos a ingerência de marcadores como o gênero, a profissão, a geração, a região de origem e a religião de cada um.

Esse breve preâmbulo a respeito dos trabalhos publicados sobre a presença de estudantes africanos no Brasil, e/ou a sua experiência aqui, tem o objetivo de destacar a importância secundária (talvez o caso do trabalho de Morais seja uma exceção), que a compreensão histórica teve para as reflexões empreendidas. Não que seja o caso do resgate de uma historiografia detalhista e positivista das pesquisas concernindo os países do continente africano. Mas a ausência de qualquer tipo de imaginação histórica (Comaroff & Comaroff, 2010), termina por esterilizar e ignorar algumas das conflitualidades, agenciamentos e pertencimentos que compõem as dinâmicas políticas contidas nas relações analisadas. Em minha pesquisa, isso significou procurar compreender como os moçambicanos se relacionavam em Curitiba, mas também levar em conta o quanto os eventos que ocorriam em seu país ressoavam em seu cotidiano. A medida que esses diferentes níveis de compreensão iam se tornando mais complexos em minha relação com eles, mais questionamentos a longo prazo surgiam. O primeiro momento em que me deparei com isso foi quando tentava dar um ganho analítico para a situação ocorrida com meu interlocutor João Paulo.⁶

João Paulo, nascido na província de Inhambane, na cidade de Maxixe no ano de 1979, fez toda a sua vida escolar, anterior à universidade, nesta localidade. Seu pai trabalhou algum tempo nos correios – durante o período colonial – posteriormente, trabalhou em uma ONG italiana, e ao final da vida foi contabilista de um posto de gasolina. Sua mãe, até o período do fim da pesquisa, era dona de casa. Meu interlocutor foi viver na capital de Moçambique, Maputo, para fazer seus estudos em Engenharia Florestal na Universidade Eduardo

6 Os nomes dos interlocutores foram todos alterados para preservar a identidade destes moçambicanos, as razões para tal compõem o argumento do texto.

Mondlane.⁷ Após concluir o ensino superior, pôde conhecer melhor as outras regiões de seu país – e antes da vinda ao Brasil estava trabalhando em Pemba, capital da província de Cabo Delgado (no norte, na divisa com a Tanzânia). Ele se tornara um dos coordenadores provinciais para assuntos envolvendo a comercialização de madeiras. Como a maioria de seus conterrâneos que vivia em Curitiba, João Paulo trabalhava no Estado.⁸

No período da entrevista que fiz com ele em 2012, minha preocupação central era compreender sua trajetória escolar. Naquela ocasião, aconteceu deste meu interlocutor comentar sobre sua admiração por Samora Machel⁹ – não por acaso, foi justo quando havia desligado meu gravador. Nessa mesma hora, lhe perguntei se de alguma forma a Guerra Civil havia lhe afetado (uma vez que esta durou quase toda a sua infância), ou se ele se lembrava de algum conflito que o havia marcado. João Paulo, taxativo em sua resposta, me disse que a guerra havia passado longe de sua cidade, e por isso não tinha muito a me contar sobre tal evento.

Meses mais tarde, no entanto, quando eu e ele já havíamos nos aproximado mais e parte de minha pesquisa de então já estava concluída, sua reação ao comentar este tópico foi outra.¹⁰ Havíamos acabado de sair da defesa de mestrado do moçambicano Eusébio, também de Inhambane, que foi quem me apresentou a maior parte dos meus interlocutores. Nós três e mais um amigo brasileiro de Eusébio, fomos naquele dia a um bar próximo da reitoria da Universidade Federal do Paraná. Lá, enquanto comentávamos o desempenho de Eusébio na defesa, o tema da guerra surgiu como um ponto controverso da história moçambicana. Para explicar a intensidade do evento João Paulo comentou a história de um tio que sobreviveu ao maior massacre da guerra, ocorrido na cidade vizinha da sua, Homoíne. Seu tio, que perdeu toda a família durante o massacre (conhecido na literatura como “Massacre de Homoíne”),¹¹ conforme João Paulo nos contou, ficou anos sem conseguir falar. O tio, sobrevivente, vive com o resto da família na Maxixe. Posteriormente, naquele dia, me questionei o que o teria impedido de me contar esses fatos antes – mas a questão mais sensível e talvez mais reveladora, seja: como foi possível falar sobre aquilo que se prefere não lembrar?

As condições da conversa naquele dia certamente eram completamente distintas, mas não deixavam de conter, como em tantas outras situações que experimentei em campo,

7 Universidade Eduardo Mondlane, ou UEM, leva o nome de um antropólogo nascido em Moçambique e educado em missões protestantes estadunidenses, que posteriormente se tornou acadêmico e professor. Isso foi antes de voltar a Moçambique para a criação da Frelimo. Mondlane foi assassinado por uma carta-bomba durante a Guerra de Independência, em 1969.

8 Estas informações são resultado de uma entrevista que fiz com João Paulo no ano de 2012, na pesquisa que resultou em minha monografia (Castillo de Macedo 2013).

9 Samora Machel, ex-presidente de Moçambique, foi quem liderou a Frelimo na luta pela independência, foi o primeiro chefe de Estado do país. Antes dele, o líder da Frelimo era Eduardo Mondlane e após sua morte, Machel assumiu a liderança da organização num processo cercado de intrigas.

10 Esse relato foi utilizado também no segundo capítulo de minha dissertação de mestrado (Castillo de Macedo, 2015: 38-41).

11 O “Massacre de Homoíne” foi a forma como ficou conhecido o ataque das forças da Renamo à cidade de Homoíne, na província de Inhambane (no sul de Moçambique). Teve início às 5 horas da madrugada do dia 18 de julho de 1987, por volta das 10 horas da manhã, muitas pessoas que fugiram com o barulho dos tiros e procuraram retornar foram surpreendidas pelos homens armados. A extensão do ataque chegou até hospitais e maternidades. A versão oficial relata como principal responsável pelas mortes a guerrilha da Renamo. Pessoas que estiveram no local, no entanto, afirmam que os ataques à civis vinham tanto das forças do governo como dos “bandidos” (como eram chamados os da Renamo).

toda a complexidade do passado recente de Moçambique. Conforme já descreveu Thomaz (2008: 200), em estudo sobre rumores e efeitos da “Operação Produção”¹² em Moçambique, não houve na fala de João Paulo, nenhum “compromisso com a sedução do interlocutor” – detalhes, ou descrições mais demoradas a respeito de determinada situação. O momento de comemoração posterior ao ritual de defesa da dissertação por um conterrâneo talvez tenha levado João Paulo a uma situação exterior ao cotidiano na qual ele já teve o tempo de “trabalhar a violência” (conforme Das 1999: 41). Antes de relatar de que forma minha relação com os demais continha uma intimidade semelhante a que desenvolvi com este moçambicano, quero demonstrar que a despeito de milhares de traumas pessoais envolvidos na experiência da guerra, as disputas sobre versões e legitimações de fatos, também fizeram parte de meu campo com moçambicanos. Observei em outra situação (Castillo de Macedo 2015: 66), com relação ao espectro mais amplo da sociedade moçambicana, que para aqueles que se preocupavam em construir uma história do território moçambicano enquanto um país, uma nação, não se tratava somente de produzir o esquecimento do fratricídio (Anderson 2008). No caso de guerras internas ao território nacional e recentes, é preciso notar, como chama a atenção Michael Pollak, a dinâmica dos “enquadramentos da memória” (Pollak 1989: 9), que solem defender fronteiras e cuidar da manutenção da coesão interna.

Essas modulações de eventos passados, e as controvérsias que as cercam, evidenciam questões muito interessantes sobre possíveis leituras a respeito do período posterior à independência. Refiro-me aqui, especificamente, ao embate entre cientistas sociais ingleses e franceses, que ocorreu nos últimos 30 anos, com relação ao papel da Frelimo, enquanto organização promotora de uma modernidade socialista no Moçambique pós-colonial.

Historiografias

As disputas a respeito da acuidade na forma de relatar os eventos e fatos que constituíram o território que hoje chama-se de Moçambique, se deram entre alguns historiadores e antropólogos da esquerda europeia. Apesar de estarem próximos, em um panorama ideológico mais amplo do jogo político ocidental, tais posições informam e definem posicionamentos como o do professor Gilles Cistac – com quem iniciei a discussão do artigo. Por outro lado, essa é também uma forma de evidenciar o desdobramento de escolhas e leituras produzidas por trabalhos antropológicos em Moçambique.

No ano de 1968, em meio a Guerra de Independência contra o colonialismo português, a linha revolucionária (corrente marxista liderada por Samora Machel) assumiu as rédeas do partido durante o II Congresso. Um ano após a independência, em 1976, criou-se um centro de pesquisa dedicado a compreender a realidade das populações que habitavam o território moçambicano, para posteriormente se definirem as melhores políticas de criação do “homem novo moçambicano”.¹³ Este foi o chamado Centro de Estudos Africanos – CEA,

12 Esta foi uma política implementada no período socialista pela Frelimo, iniciada em 1983. Tratava-se de uma ação policial repressiva que enviava aqueles considerados ‘vagabundos’ (delinquentes, prostitutas ou desocupados) das cidades para campos de trabalho forçado em zonas rurais de baixa densidade demográfica (Thomaz 2008: 191).

13 Sobre o projeto do “Homem Novo moçambicano” e no que implicou o marxismo da Frelimo, ver Macagno (2009: nota 17; 2005: 9) – ideia que se popularizou nos movimentos socialistas europeus a partir dos

da então Universidade Eduardo Mondlane – UEM (dirigido então pelo intelectual moçambicano Aquino de Bragança) (Fernandes 2013). No início a maior parte dos professores da UEM eram jovens recém-formados, o CEA aos poucos passou a receber pesquisadores estrangeiros, na sua maioria marxistas, interessados em acompanhar as mudanças que se instauravam naquele contexto e compreender quais haviam sido os legados do colonialismo. Entre os estrangeiros havia uma maioria anglofalante que advinha da luta sul-africana contra o apartheid. Desta leva, veio a jornalista e pesquisadora Ruth First (Fernandes 2013; O’Laughlin 2014), que marcou uma geração de pesquisadores ao assumir o comando do CEA, em Moçambique em 1979. Carlos Fernandes (2013: 20) demonstra que houve três linhas de pesquisa distintas, mas complementares: Núcleo de Estudos da África Austral, voltada para estudos sobre conjuntura internacional, especialmente a situação da África do Sul; o Curso de Desenvolvimento, que foi coordenado por First, era o espaço aonde estratégias de crescimento econômico eram pensadas; e a Oficina de História, dirigida por Aquino de Bragança, se voltava para a compreensão do que foi o colonialismo em Moçambique.

Em 1986, um antropólogo francês, chamado Christian Geffray, publicou um artigo em que criticava de maneira contundente a atuação do CEA (em 1982, Ruth First havia sido assassinada na porta do CEA, e Bragança havia sido morto em um suposto acidente de avião, poucos meses antes da publicação).¹⁴ Para este autor, a submissão dos projetos do centro de pesquisa ao projeto político da Frelimo não permitia uma compreensão crítica da condição em que se encontravam as zonas rurais moçambicanas (Geffray 1988). O controverso artigo questionou a terminologia utilizada nas análises sobre tais zonas, nas quais se usava o termo “campesinato” para definir o modo de vida das populações rurais. Ele situou tal desuso do conceito enquanto um dispositivo que interessaria aos dirigentes da Frelimo. Pouco tempo após este artigo, Geffray publica a obra que selaria a diferença entre sua perspectiva e aquela mais comum na produção de língua inglesa – o livro “A causa das armas” (primeira edição francesa de 1988, e a versão em português de 1991), na qual procura demonstrar de que forma as populações rurais se relacionaram com o conflito entre Renamo e Frelimo. E ainda, porque boa parte desta população se envolveu na guerra, como a tentativa de modernização do campo e produção de desenvolvimento econômico a todo custo violentaram cosmologias e saberes tradicionais em grande parte das regiões Centro e Norte do país.

Em “A causa das armas”, Geffray logrou sistematizar uma leitura que diferencia a subsequente produção francesa do que se produziu na Inglaterra e nos Estados Unidos. Essa leitura compreende que há uma continuidade na atuação do Estado, entre colonialismo e socialismo pós-colonial. Apesar das evidentes diferenças nos discursos dos dirigentes da máquina estatal em cada período, o isolamento da população rural e a manutenção das esferas de decisão na região sul do país foram fatores predominantes em ambos os momentos. Ainda que hajam notáveis exceções à divisão heurística entre a produção em francês e em inglês (como o antropólogo Harry West e o historiador Malyn Newitt), ela continua a ter rendimentos na produção antropológica recente sobre o país. Alice Dinerman (1994, 2006), por exemplo, se coloca na linhagem de um conjunto de autores como John Saul,

anos 1920, e para uma descrição dos processos que compuseram a ritualística do homem novo moçambicano, no período da guerra de independência, ver a obra de José Luís Cabaço (Cabaço 2009).

14 Apesar das críticas tecidas à organização e proposta do centro de pesquisa, Geffray não deixa de render uma homenagem ao importante papel político-intelectual de ambos os pesquisadores.

Allen Isaacman, Bridget O’Laughlin e Joseph Hanlon, para caracterizar Geffray e o historiador Michel Cahen (contemporâneo de Geffray), como revisionistas da história moçambicana. A oposição entre as duas leituras, aparentemente não assumida pelos franceses, quando vista de fora, parece sinalizar que revisionistas são aqueles que não pretendem reproduzir e justificar as políticas defendidas então pelo governo socialista da Frelimo (leituras que se aproximam da compreensão de João de Pina Cabral (2004: 384) a respeito do “silenciamento das continuidades” entre a história colonial e pós-colonial do país). Tais posições informam não só parte da história dos debates intelectuais em Moçambique, mas também os posicionamentos e embates políticos da contemporaneidade no país. Cahen, por exemplo, sofreu uma espécie de contágio em 1994, ao ter se proposto a acompanhar as primeiras eleições para a presidência junto a campanha de Afonso Dhlakama, o líder da Renamo (Cahen 2004). Na ocasião, os rumores falavam sobre a possibilidade de Michel Cahen ser o intelectual da Renamo – o que seria um contrassenso, uma vez que este é um historiador de formação marxista e as conclusões de seu estudo não foram de forma alguma uma defesa desta agremiação.

As disputas entre Renamo e Frelimo, se estendem ao plano acadêmico e produzem contendas entre intelectuais. Estes parecem se diferenciar mais por aquilo que enfatizam do que por má-fé de alguma das partes. O exemplo me serve neste artigo para demonstrar o quanto o campo de estudos sobre Moçambique é dotado de tensões. Tendo claro que a mobilização de eventos na história moçambicana pode desencadear contraposições políticas tanto na academia quanto na esfera pública, retomo as formas pelas quais me aproximei de meus interlocutores e de suas experiências com mais detalhes.

Percursos do campo

Após ter exposto alguns dos lugares estabelecidos nos estudos sobre Moçambique – e parte de suas consequências políticas, cabe demonstrar as escolhas metodológicas que se impuseram a medida que me via mais consciente das limitações éticas presentes em meu campo de pesquisa.

Adicionado aos condicionantes já enumerados, minha ida a Moçambique durante o período de pesquisa foi impedida por questões de financiamento. Portanto, estar em Curitiba passou a ser uma escolha. Como havia conhecido o país anos antes, em 2005 (em uma estada de um mês), eu não era somente um brasileiro interessado em Moçambique. Esse fator contribuiu parcialmente no estabelecimento de uma relação com os moçambicanos em Curitiba. Nossa amizade se constituiu assim, aos poucos e de forma *eventual*. Durante a pesquisa que fiz para a monografia de graduação, alguns moçambicanos ficaram mais afastados e até mudaram de ideia após haverem marcado entrevistas comigo. Aparentemente, com alguns deles minhas conversas não tinham traquejo, isso foi assim até o dia em que organizamos um *convívio* no salão de festas do edifício aonde vivem meus pais.

Convívio era expressão utilizada para chamar estas festas organizadas pelos próprios moçambicanos. Conforme procurei demonstrar em minha dissertação (Castillo de Macedo 2015: 28), estas festas se inseriam em um tipo de pedaço em Curitiba (no uso dessa expressão tal como Magnani (1984: 137) a definiu), comum a estudantes provenientes

do continente africano – ainda que participar em festas de outros países sugerisse uma proximidade afetiva, regional ou linguística (em geral moçambicanos, angolanos, cabo-verdianos e guineenses tinham uma tendência a se relacionar facilmente, embora isto não fosse algo isento de conflitos). As motivações para tais convívios eram as mais diversas, poderiam ser festas de comemoração da independência moçambicana, um aniversário, ou ainda uma despedida. Essa foi a motivação para o primeiro convívio que fui – graças ao convite de Eusébio – na metade do ano de 2012.

Meses mais tarde, ao final daquele ano, após haver terminado minha pesquisa para a monografia, João Paulo me ligou perguntando como poderíamos organizar uma festa de despedida para ele. Após pensarmos algumas possibilidades, chegamos à conclusão que seria mais fácil fazermos no salão de festas do edifício aonde eu vivo. Essa situação me colocou em uma posição ao mesmo tempo delicada e interessante pois pude compreender como se operava a organização de um convívio e como ele contribuía para a distribuição de papéis de gênero entre os moçambicanos em Curitiba. Para o presente artigo me interessa mais, no entanto, explorar os efeitos de minha participação (e de minha família) na organização do convívio de despedida de João Paulo.

É necessário aqui explicar também que minha mãe morou por três anos em Maputo. Portanto a organização do convívio em minha casa não aproximou somente meus interlocutores de minha família. Aproximou estes moçambicanos a um ambiente familiar que lhes remetia a Moçambique. Além de decorarmos o salão com panos moçambicanos, nos vestimos também com roupas feitas de capulana.¹⁵ O evento ocorreu conforme a ordem e os papéis que regem os outros convívios – as mulheres cozinham e os homens levaram as bebidas. O almoço foi sucedido por um momento de oração e agradecimento (que na verdade costuma ocorrer antes da comida), aonde o homem moçambicano mais velho recebe a todos para o evento e dá graças pelos presentes. Naquele dia Arthur, um engenheiro que fazia seu mestrado em Engenharia Hidráulica, o mais velho, passou também a palavra a meu pai – um momento que emocionou a muitos dos moçambicanos ali presentes. Meu pai, negro e nascido na República Dominicana, falou das dificuldades que sofreu nos primeiros anos em Curitiba e contou como foi conhecer Moçambique.

Após esse momento, houve o canto de oração, o “Hino da África”,¹⁶ que por sua vez acabou emocionando a mim e a meus pais. Na sequência iniciou-se a segunda parte da festa, após a comida, quando se começa a colocar músicas para as danças brasileiras e moçambicanas. Esta festa adentrou a noite e só terminou às 22 horas pois a música alta é proibida no edifício após este horário.

Me chamou a atenção como minha proximidade com aqueles moçambicanos que haviam ficado aumentou consideravelmente no que se seguiu àquele convívio. Especialmente com os quais eu não consegui entrevistar para minha pesquisa anterior, a organização da festa serviu como uma moeda de troca comigo e com minha família – uma vez que muitos dos que voltaram ao seu país para as férias trouxeram presentes (como panos e cervejas) como um

15 Pano de origem indiana que é utilizado (e nomeado) de diferentes formas em muitos países do continente africano.

16 Naquele dia cantado em língua zulu, mas que já foi traduzido em diversas versões locais das regiões da África subsaariana: é uma canção com temática cristã. O hino foi feito em 1897 por Enoch Sotonga, da etnia Chosa. Ele era professor na missão metodista em Johannesburgo. É também considerado o hino do Congresso Nacional Africano (Partido Sul-Africano).

gesto de agradecimento. Nos convívios que se seguiram, e em outras ocasiões em que estávamos juntos eu era apresentado como alguém que conhecia Moçambique, um brasileiro “moçambicano”.

Para compreender essa forma de apresentação volto a outra situação na festa que sugeria uma aproximação com meus interlocutores. Uma das coisas que mais havia chamado minha atenção quando estive em Moçambique foi o costume de homens darem as mãos enquanto conversavam com um amigo. Isso ocorrera comigo algumas poucas vezes na minha estada por lá. No dia da festa, pude conversar com alguns moçambicanos de mãos dadas, e percebi que essa situação sugeria um tipo de intimidade incomum com a maioria de seus amigos brasileiros. Pode-se dizer que de minha parte, aquela foi uma prática incorporadora conforme Paul Connerton (1989: 4-5) define, uma vez que há um descompasso entre praticar o ato e compreendê-lo plenamente (Connerton 1989: 90). Ainda assim tais práticas corpóreas ou corporificadas estão atreladas a momentos rituais ou ainda a memórias específicas – sendo uma espécie de prática inscritora para estes moçambicanos (lembrando que esta situação ocorreu após a oração cantada).

Logo, mesmo que eu não compreendesse plenamente o significado do toque de mãos que se mantinha ao longo de conversas sobre situações engraçadas ou enquanto se contavam piadas, o fato de fazê-lo me situava num tipo de intimidade negociada (uma vez que não ocorria igualmente com todos os moçambicanos). Michael Herzfeld (2008), no trabalho em que critica o formalismo que compõe os estudos sobre nacionalismo, demonstra como o trabalho etnográfico permite que se produza uma forma de *intimidade cultural* (Herzfeld 2008: 17), que evidencia fissuras e embaraços uma vez que expõe não somente o pesquisador, como também as impressões e contrassensos dos sujeitos pesquisados. Em minha pesquisa não creio ter sido tão clarividente a existência de uma única e unívoca intimidade, mas sim proximidades eventuais – condicionadas ao que remetiam e em qual situação nos encontrávamos.

Evidenciar parte da forma como a relação com meus interlocutores moçambicanos se deslocou, me permite demonstrar para o leitor como pude acessar relatos mais exaltados a respeito da memória política recente de Moçambique, e ao mesmo tempo o quanto este cuidado tem a ver com o caráter violento da política no país.

Escolhas da pesquisa

Iniciei este texto trazendo algumas informações sobre o assassinato de Gilles Cistac. Sua morte impactou muito a meus interlocutores, já que ele representava uma intelectualidade não comprometida com os interesses da Frelimo. Fossem engenheiros ou sociólogos, todos já haviam ouvido ou visto alguma palestra sua, e sua morte significou um incômodo indicativo de que a democracia moçambicana estava extremamente fragilizada. Ainda assim, eu estava diante da tarefa de expor algumas das impressões a respeito do ocorrido. Enquanto sujeitos que não aparecem na mídia moçambicana suas leituras a respeito do governo não poderiam gerar consequências tão nefastas como aquelas que ocorreram com Cistac. No entanto, em minha posição enquanto pesquisador, trabalhar abertamente com os nomes verdadeiros de meus interlocutores poderia expô-los a situações constrangedoras – especialmente aqueles

cujos relatos foram utilizados e que trabalham no governo (praticamente todos). Ademais, reforçar um recorte individualista me levaria a reduzir as complexidades componentes de tal espectro político a experiências específicas. Não obstante, experiências como a de João Paulo se mostraram tão reveladoras que parecia não haver um termo entre generalizações históricas e memórias pessoais que pudesse permitir uma exploração das complexidades políticas de Moçambique sem expor os sujeitos de interlocução às intempéries de seu próprio funcionamento perverso.

Procurando dar conta das conflituosas dinâmicas epistemológicas e políticas que permearam meu campo de pesquisa, propus um caminho distinto que não me colocava nem em um limbo de neutralidade entre as posições concorrentes a respeito da história moçambicana, nem deixando de assumir as responsabilidades que a pesquisa antropológica supõe com os sujeitos pesquisados. Desta forma, me dispus a desenvolver os desdobramentos da proposta de Marilyn Strathern de tomar as imagens enquanto artefatos. Tal proposta permite que se leiam os eventos de outra forma – “tomado como *performance* deve ser conhecido por seu efeito: ele é compreendido em termos do que contém, das formas que oculta ou revela, do que está registrado nas ações de quem o testemunha” (Strathern 2014: 214, grifo da autora).

Levando em conta também a inspiração de Peter Fry (2005: 70) ao compreender a guerra do período pós-colonial enquanto um ‘evento crítico’ (Das 1996: 6) – que transforma as relações sociais e produz novas formas de ação social – compreende-se que os eventos (desde seus efeitos) são pontos privilegiados para a leitura destas relações políticas. Nas palavras de Marilyn Strathern, “o tempo não é uma linha que divide os acontecimentos; ele reside na capacidade de uma imagem evocar o passado e o futuro simultaneamente...” (Strathern 2014: 215), logo as imagens de violência da guerra permeiam também o período democrático contemporâneo. Assim, a guerra, enquanto um evento central e produtor de experiências de violência, é irredutível a qualquer descrição, mas o que ele produz, os constrangimentos que ele contém podem ser rastreados, compreendidos e delineados a partir de detalhes e fragmentos.

As remitências ao período da guerra ocorrem de forma intencional e não-intencional. Seja quando se critica o governo da Frelimo, seja quando tensões e constrangimentos reais podem ocorrer àqueles que já o criticaram. O assassinato de Gilles Cistac remeteu, entre os moçambicanos em Curitiba, ao atentado que matou o jornalista Carlos Cardoso no ano 2000.¹⁷ Esse movimento pode ser lido também como uma ressonância da violência da guerra – o estado constante de alerta, de produção de inimigos que se mantém em Moçambique. Inevitavelmente, para os moçambicanos urbanos a possibilidade de sofrer qualquer tipo de retaliação é considerada sempre que se emite uma opinião para tal ou qual pessoa. Principalmente se essa opinião ou posição vai ser gravada ou registrada em algum documento – por isso que o acesso aos posicionamentos é condicionado a um grau de intimidade.

Foi em respeito a intimidade construída, que os nomes foram ocultados. E, além disso, optou-se por evidenciar as fronteiras borradas das temporalidades políticas de Moçambique. Assim o massacre de Homóine, reconstruído no trabalho a partir de fontes jornalísticas limitadas (uma vez que não pude ir a arquivos moçambicanos), me permitiu compreender

17 A morte de Cardoso levou a criação do Movimento Art. 74, pela liberdade de expressão em Moçambique. O mandante teria sido o filho do então presidente Alberto Chissano (também da Frelimo).

que a disputa por tal ou qual versão da história era também um efeito da guerra pós-colonial. Na forma como estas versões se interpuseram no linguajar político ao qual me deparei em campo, omitir-me dos dados e questões da história (e da historiografia) contemporânea de Moçambique passava a ser também uma questão ética. É com esse ponto que pretendo finalizar este artigo.

Há um reconhecimento na literatura de trabalhos antropológicos voltados ao continente africano sobre a importância da história e do conhecimento historiográfico acerca de África para a produção teórico-antropológica. O que quero chamar a atenção, enquanto uma conclusão desta breve discussão, é o quanto esta é uma etapa importante para uma compreensão ética da pesquisa etnográfica em contextos como este.

O diálogo com a história para o dimensionamento ético

Para a historiografia, assim como para a etnografia, são as relações entre fragmentos e campos que colocam os maiores desafios analíticos (Comaroff & Comaroff 2010: 21).

Em 1992, Jean e John Comaroff publicaram o livro “Ethnography and the Historical Imagination”, e no primeiro capítulo do livro (homônimo) os autores realizaram, com base em suas pesquisas teóricas e empíricas, um recorrido pelos diálogos possíveis entre história e antropologia. Dentre as observações que evidenciam a importância política (tanto em termos das políticas do conhecimento, como nos embates da política institucional), e etnográfica – na possibilidade de uma melhor compreensão das subjetividades e agências – do diálogo com a história e a historiografia, fica implícita também uma contribuição ética para nossas pesquisas.

Da mesma forma Wilson Trajano (2012: 25) ao comentar os “usos e abusos” nos estudos sobre fluxos no continente africano, chama a atenção para as perversidades do “presentismo”. O mesmo autor, em debate registrado documentalmente, recorda a compreensão geertziana de que não estudamos as aldeias, mas nas aldeias (Trajano et al. 2009: 9) – para chamar a atenção para o cuidado com a tentação de submeter os contextos de pesquisa às realidades nacionais macrossociais que estão envolvidas, como na ideia de uma “Antropologia Brasileira na África”. Na ocasião deste debate, importantes questões foram levantadas a respeito desse movimento (que me parecem pertinentes a todos brasileiros que trabalham com o continente africano), cito as principais: “1) Qual ‘antropologia brasileira’ na África?; 2) As fronteiras culturais da África e os limites do Império, das noções de PALOP¹⁸ e de CPLP;¹⁹ 3) A língua portuguesa: potenciais e armadilhas; 4) Outras questões políticas”. No decorrer das questões abordadas, me parece que as limitações éticas colocadas pelos antropólogos participantes eram nuançadas a partir de compreensões e tensões históricas e historiográficas em comum com relação ao continente.

Dar atenção a estes fatores (históricos) é compreender, como o fizeram os Comaroff (ex-alunos de Edmund Leach), a sociedade enquanto um processo no tempo (na versão

18 Sigla da Organização dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa.

19 Sigla de Comunidade dos Países de Língua Portuguesa.

brasileira, Leach (2014: 69)). Esse movimento, no entanto, não pode ser feito de qualquer maneira, as leituras sobre o processo guardam interesses e posições que também compõem o tecido de uma etnografia. Ter em conta a dinâmica das versões me possibilitou um maior cuidado na forma como compunha o argumento de minha pesquisa. Além desse aspecto, as sensibilidades históricas da política em Moçambique, permitiram que eu ficasse mais atento aos condicionamentos da produção de dados etnográficos na minha relação com os moçambicanos em Curitiba.

Se por um lado pude verificar, conforme avaliou Cristian Geffray em seu artigo de 1988, um comprometimento maior de alguns autores anglofalantes com a proposta da Frelimo, pude compreender que às análises dos autores franceses subjazia uma utilização mais purista de conceitos como “nação” e “Estado”. O que não significou que ambas vertentes não tenham contribuído para a produção sobre a história de Moçambique. É em situações como no assassinato do professor Cistac que observamos a violência da dinâmica política de Moçambique se reproduzir e reiterar os constrangimentos que calam os traumas e memórias do período da guerra pós-colonial. Esta que continua a produzir vítimas, entre notáveis e anônimos da população moçambicana.

Referências

- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CABAÇO, José Luís. 2009. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Unesp.
- CAHEN, Michel. 2004. *Os outros: um historiador em Moçambique*. Basel: P. Schlettwein Publishing Switzerland.
- CASTILLO DE MACEDO, Victor Miguel. 2013. *Moçambique, Novas Machambas: trajetórias e experiências de engenheiros florestais moçambicanos em Curitiba*. Monografia de Conclusão de Curso. Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná.
- _____. 2015. *Memórias, Silêncios e Intimidades: Sobre a política no Moçambique contemporâneo (1975-2015)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Paraná.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. 2010. “Etnografia e Imaginação Histórica”. *Revista Proa*, 2(1):1-72. Tradução de Iracema Dulley & Olívia Janequine.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University.
- DAS, Veena. 1996. *Critical events: an anthropological perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University.
- _____. 1999. “Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40):31-42.
- DINERMAN, Alice. 1994. “In search of Mozambique: the imaginings of Christian Geffray in La cause des armes au Mozambique: anthropologie d’une guerre civile”. *Journal of Southern African Studies*, 20:569-586.

- _____. 2006. *Revolution, counter-revolution and revisionism in post-colonial Africa. The case of Mozambique, 1975 – 1994*. New York: Routledge.
- FERNANDES, César. 2013. “Intelectuais Orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique pós-Independência: o caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985)”. *Afro-Asia*, 48:11-44.
- FRY, Peter. 2005. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GEFFRAY, Christian. 1988. “Fragments d’un discours du pouvoir (1975-1985): du bon usage d’une méconnaissance scientifique”. *Politique Africaine: Mozambique: Guerre et Nationalismes*, 29:71-85.
- _____. 1991. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- HERZFELD, Michael. 2008. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- LEACH, Edmund. 2014. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Um estudo da Estrutura Social Kachin*. São Paulo: Edusp.
- MACAGNO, Lorenzo. 2005. “Lendo Marx ‘pela segunda vez’: experiência colonial e a construção da nação em Moçambique”. In: *IV Colóquio Marx e Engels*, IFCH, Universidade de Campinas.
- _____. 2009. “Fragmentos de uma imaginação nacional”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(70):17-36.
- MAGNANI, José Guilherme C. 1984. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Brasiliense.
- MORAIS, Sara Santos. 2012. *Múltiplos regressos a um mundo cosmopolita: moçambicanos formados em universidades brasileiras e a construção de um sistema de prestígio em Maputo*. Dissertação de Mestrado. DAN, Universidade de Brasília.
- MOURÃO, Daniele Ellery. 2006. *África “na pasajen”: identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas*. Dissertação de Mestrado. Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará.
- MUNGOI, Dulce Maria Domingos Chalé João. 2006. *O mito atlântico: relatando experiências singulares de mobilidade dos estudantes africanos em Porto Alegre no jogo de reconstrução de suas identidades étnicas*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- NGOMANE, Yara Neusa. 2010. *Estudantes moçambicanos em Belo Horizonte: uma discussão sobre a construção identitária e redes de sociabilidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, UFSCar.
- O’LAUGHLIN, Bridget. 2014. “Ruth First: a revolutionary life in revolutionary times”. *Review of African Political Economy*, 41(139):44-59.
- PEDRO, Verônica Tchivela. 2000. *Identidades traduzidas num mundo globalizado: os estudantes “africanos” em Florianópolis*. Dissertação de Mestrado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.

- PINA CABRAL, João de. 2004. "Cisma e continuidade em Moçambique". In: J. de Pina Cabral & C. Carvalho, *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. pp. 375-391.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. In: _____. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. pp.2 11-230.
- SUBUHANA, Carlos. 2005. *Estudar no Brasil: imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SUMICH, Jason. 2007. "The illegitimacy of democracy? Democratisation and Alienation in Maputo, Mozambique". *Working Paper: Crisis States Research Centre, London School of Economics*, 16:1-16.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. 2008. "Escravos sem dono: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista". *Revista de Antropologia*, 51(1):179-214.
- TRAJANO, Wilson. 2012. "A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos". In: J. Braz Dias & A. S. Lobo, *África em Movimento*. Brasília: ABA. pp. 23-46.
- TRAJANO, Wilson; THOMAZ, Omar Ribeiro; BRAZ DIAS, Juliana; SILVA, Kelly. 2009. *Antropólogos Brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar*. Brasília, DAN/UnB. Série Antropologia, v. 430.

Recebido em 30 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Circulando como filho: etnografando relações familiares através dos bastidores de uma empresa circense

Everton Rangel

Doutorando – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Resumo

Neste artigo¹ descrevo tanto as características do vínculo maternal que tornou possível a minha pesquisa enquanto filho nos bastidores de um circo nos Estados Unidos quanto os vínculos que estabeleci em campo com as figuras que me queriam bem por quererem bem a minha mãe biológica, antiga dançarina do circo. Refiro-me, sobretudo, ao ex-namorado ucraniano de minha mãe, que foi considerado como meu pai. Isto aconteceu exclusivamente porque a minha presença neste lugar mobilizava afetos e contraprestações anteriores à existência da própria pesquisa. Dito de outro modo, interessa aqui cartografar poéticas atreladas ao fazer e desfazer de relações estabelecidas entre pessoas de diferentes origens nacionais, relações estas que passam a conformar uma família através de uma empresa transnacional. Busco forjar certa correlação entre moralidades, emoções e marcadores sociais da diferença, mais detidamente gênero, classe e nacionalidade/cultura, de modo a compreender como um “mundo comum” entre dois amantes, mãe e pai, pode persistir e então não mais.

Palavras-chave: Relações; Maternidade; Diferença; Emoções; Etnografia.

Abstract

In this article I describe the characteristics of the maternal bond that made possible my research, as a son, in a circus at the US. I am interested in the relations I set up on the field with the figures who cared about me because were caring about my biological mother. I am referring, above all, to my mother's Ukrainian ex-boyfriend who was regarded as my

1 Agradeço enormemente os comentários e as sugestões de Maria Elvira Díaz-Benítez durante todo o processo de pesquisa; de Adriana Vianna e Adriana Piscitelli na ocasião da defesa de minha dissertação de mestrado; de Raphael Bispo e Fabíola Cordeiro na Jornada dos alunos do PPGAS/2015; e ainda de Camila Fernandes nas tantas vezes que nos encontramos e discutimos sobre paternidade e maternidade.

father. This happened exclusively because my presence in this place mobilized affections and counter-payments prior to the existence of the research itself. In other words, what it is important here is to map the poetics of the making and breaking of relationships established between people of different national origins. These affective relations started to form a family through a transnational company. I seek to forge a certain correlation between moralities, emotions, and social marks of difference – more precisely, gender, class, and nationality/culture – in order to understand how a “common world” between two lovers, my biological mother and my classificatory father, could persist until a certain point.

Keywords: Relations; Maternity; Difference; Emotions; Ethnography.

Contratos produzem proximidades e distâncias

Pouco antes de despachar as minhas malas, encontrei uma antiga bailarina do circo,² Luana, bastante próxima à minha mãe. Aquele era o nosso segundo ou terceiro encontro. Ela tinha ido até o Aeroporto Internacional do Rio de Janeiro porque semanas antes havíamos combinado que eu levaria um presente para o seu quase ex-namorado chamado Robert, um músico estadunidense que trabalhava no circo. Sabia que o relacionamento estava em ruínas. Dentre os itens que compunham o presente, havia um álbum repleto de fotografias da viagem de Robert ao Brasil. Esperávamos que a lembrança desses dias pudesse reavivar afetos desbotados. O combinado era claro: eu deveria reportar a reação dele no momento da entrega. Assim o fiz. A notícia foi a esperada. Ele foi gentil comigo, mas não perguntou sobre ela. Somente meses depois, quando já estava de volta ao Brasil, especificamente durante um almoço na minha casa, Luana me contou que o namoro estava ainda mais próximo do fim. Nossos esforços tinham sido vãos em cumprir o seu objetivo último, isto é, em restabelecer laços; entretanto, nem por isso foram menos valorados. “Vamos ver no que dá” foi o que Luana disse no aeroporto entre feições de sorriso e dúvida. Deste ângulo, enviar um presente era um modo de conhecer o estado e as possibilidades da relação. Luana obtinha esse conhecimento não em um único gesto, o de ofertar, mas também em uma série de conversas e memórias. Nosso almoço foi senão um desses momentos: minha mãe e sua amiga digeriam os “términos” dos seus relacionamentos. Sair do circo foi para ambas deixar para trás namorados.

Tal como Luana, minha mãe, Joana, deixou o circo no final de 2012 após ser reprovada em um teste de habilidade dado pelo coreógrafo da nova turnê de uma das três unidades³

2 Esta empresa circense é o resultado de operações de compra e venda que recuam muito no tempo. Dentre os muitos circos que existiram nos Estados Unidos do século XIX, dois deles se tornaram um só em meados do século XX. No século XXI, uma família de empresários potencializou a existência dessa empresa ao atrelar a mesma a uma incorporação (INC) cujos empreendimentos no mercado do entretenimento global são frequentados, a cada ano, por cerca de 30 milhões de pessoas. Essa incorporação já esteve presente em 75 países, o que inclui o Brasil. Estou construindo esse contexto, mesmo sem detalhar operações capitalistas diversas, para que o leitor tenha alguma dimensão da grandiosidade dos investimentos que tornam possível, hoje em dia, o circo sobre o qual escrevo.

3 Duas unidades percorrem, em direções opostas, o território dos Estados Unidos e algumas cidades do México em dois trens privados de mais de um quilômetro e meio de extensão. Neles, moram praticamente todos os artistas e os funcionários dos bastidores, além de alguns familiares de ambos. Nunca consegui descobrir ao certo quantas pessoas residem em cada um dos trens; a margem que cheguei é larga: entre cem e trezentos. Animais também são transportados nesses veículos: elefantes, cavalos, cachorros.

do circo. Essas duas bailarinas não mais “faziam o perfil do show”. Esse acontecimento foi decisivo para ambas. Diferentemente do que havia ocorrido anteriormente, “agora” também Luiza, chefe das bailarinas e dos bailarinos, julgava que a preponderância dada ao estilo hip-hop nos espetáculos pesou para as suas subordinadas. Luana e Joana, depois de serem demitidas e reintroduzidas nos shows mais de uma vez através da atuação de redes afetivas e empregatícias, tiveram em 2012 o seu posicionamento nas margens do circo enrijecido.⁴ Esse empreendimento tanto cria as condições para a junção de profissionais de nacionalidades diversas em um mesmo local de trabalho e moradia quanto atua sobre as relações ao distanciar aqueles que as vivem: refiro-me, por um lado, aos casais conformados no circo e, por outro, aos familiares afastados durante o processo de migração.

Quando souberam que deixariam o circo, Luana e Joana adotaram estratégias diferentes para ali permanecerem: a primeira combinou com seu namorado norte-americano que deveriam ficar noivos; a segunda, sendo namorada de um ucraniano, tentou mudar de cargo na empresa – adiante demarco as especificidades desse relacionamento. As estratégias falharam. Como resultado, elas voltaram no mesmo vôo para o Brasil. Nem tudo estava acabado. Meses depois, em períodos diferentes, essas duas dançarinas viajaram para os Estados Unidos utilizando vistos de turismo. Elas seguiam tentando manter os seus relacionamentos combinando distância e proximidade. Ainda assim, retornaram outra vez para o país em que nasceram sem a certeza de um futuro com os seus amados. Cerceadas por querelas jurídicas em torno da nacionalidade, essas brasileiras viveram de 2012 em diante um processo de término. Isto significa que elas estavam no Rio de Janeiro sem se desligarem dos anos no circo. Os almoços, os telefonemas, as viagens, as chamadas de vídeo no *Skype* permitiam que a distância fosse experimentada não como um silenciar do passado, mas como um reviver deste no presente. Menos do que encurtar distâncias, as tecnologias aliadas aos encontros múltiplos faziam o atual, davam vigência ao que foi e não cessou. Somente pouco a pouco os namoros se esvaeciam e as relações iam inevitavelmente assumindo modalidades ainda “hoje” difíceis de serem classificadas.

Pesquisar, cuidar, precisar

Nos meandros dessas e de outras relações, surgiu com a ideia de pesquisar o circo. Ao contrário de Luiza e Joana, Luana não participou ativamente da discussão desse projeto e, por isso, não explorarei aqui o vínculo que estabeleci com ela. O fato é que, desde o princípio, a possibilidade de levar adiante uma pesquisa como esta reclamou que eu reivindicasse, para além do quanto já estava inserido, o meu pertencimento às relações de cunho profundamente afetivo. Este artigo pode ser entendido como um esforço no sentido

Tigres e leões são levados de uma cidade a outra em automóveis. Na terceira e menor unidade, os artistas viajam de ônibus e residem em hotéis.

- 4 Elas não mais faziam o “perfil do show” (Rangel 2015), isto é, não habitavam com virtuosidade e beleza as “normas de exibição” (Mahmood 2005): energia, juventude, magreza, habilidade técnica. Certamente, o passar dos anos associado ao envelhecimento cumpriu papel importante nessa determinação. Se, quando ambas foram contratadas pela primeira vez, respectivamente em 2005 e em 2008, era comum que houvesse dançarinas na faixa dos 30 anos contratadas; posteriormente, ao menos de 2013 até 2014, as dançarinas mais velhas sequer chegavam aos 25 anos. À medida que essas duas bailarinas envelheciam em exibição, o próprio registro cenográfico sofria modificações, isto é, passou a abrigar corpos ainda mais jovens.

de forjar conhecimento sobre o cotidiano das relações entre familiares, aqueles afetados por contratos e assim por distâncias, a partir da posição de filho. Se a noção de posição se refere não apenas a um lugar de fala, mas também qualifica experiências de vida particulares, então o que está em questão, como demarca Rosaldo (1993), são os tipos de insight que determinadas posições habilitam.

O meu trabalho não foi unicamente o de estranhar o familiar (Velho 1981), especialmente porque, como ficará claro adiante, o que era distante e o que era próximo a mim estava sujeito a variações conforme se alternavam as localizações, as pessoas e os sentimentos envolvidos. Talvez devamos pensar, ao menos no que tange a esta pesquisa, que o distante e o próximo são da ordem do contínuo, e não da ruptura: ao me relacionar com pessoas de diferentes nacionalidades, transitava entre um ponto e outro diversas vezes durante uma mesma conversa. Fazer etnografia enquanto filho não me parece ser um empreendimento epistemológico distinto daquele levado adiante pelos tantos(as) antropólogos(as) que estudam “em casa”. Se tanto “eles”(elas) quanto eu sabemos que o familiar não é necessariamente conhecido, o que faz diferir as nossas pesquisas parece ser menos o grau em que admitimos habitar relações prévias ao campo e mais em que medida as levamos a sério. O meu trabalho foi o de me acolher com profusão em relações reconhecendo que seriam elas o que eu intentaria descrever, e não meras derivas autocentradas.⁵ Minha escrita nasce desse posicionamento.

Se a minha presença no circo tornou necessário que eu assumisse a “voz” de filho do campo ao texto, ao mesmo tempo busquei “fazer mais do que [...] [me] preocupar com ‘vozes’ ou ‘falantes’, ou com a cumplicidade com os ditos informantes” (Strathern 2014: 137). Interessava-me a possibilidade de conhecer como as palavras, carregadas de sentidos morais, emoções e demarcações de gênero, classe e nacionalidade, produziam as relações que as pessoas habitavam não de maneira estável, mas de forma vacilante num eixo temporal. Nesse sentido, o que estava em jogo era a possibilidade de conhecer tanto a relação entre uma dada pessoa e aquilo que ela dizia sobre si mesma e sobre os outros quanto os deslocamentos sutis na percepção do modo como se deveria ou não viver relacionamentos.

Ao invés de mencionar nomes e especificar cada um dos laços que estabeleci, de imediato apontarei apenas aquele que mais diretamente moldou a minha estadia no circo. Foi a amizade entre Luiza e Joana que marcou a mim frente às(aos) dançarinas(os) da unidade do circo em que estive. Deixe-me fazer um breve recuo de modo a explicitar, a partir da elaboração tardia de algumas memórias, as características dos vínculos em questão. Eu e Luiza nos conhecemos pessoalmente em dezembro de 2008 num bar localizado na Lapa, Rio de Janeiro, durante um reencontro entre antigas e, à época, atuais dançarinas do circo. Certamente, antes desse dia de encontros, Luiza podia dizer que me conhecia, que tinha

5 Pesquisas desdobradas por entre laços afetivos não são novidade. As primeiras páginas do famoso livro de Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds* (1993), bem indicam isto. A autora conta o quanto e como seu pai foi importante na negociação de seu acesso ao campo. Devo dizer, contudo, que o trabalho de Grace M. Cho (2008) me afetou e inspirou de modo mais intenso porque, ao analisar a diáspora coreana, Cho argumenta a respeito de uma figura feminina apagada do debate público. Figura que diz sobre traumas e silêncios oriundos de relações sexuais não consentidas entre soldados e mulheres coreanas e que a própria mãe da autora materializa em suas memórias da vida familiar. *Haunting the Korea Diaspora: shame, secrecy, and the forgotten war* (2008) produz a certeza de que relatos sobre a intimidade do pesquisador, quando relevantes em termos propositivos, podem ser algo mais que narcisismo ou romantização do trabalho etnográfico.

informações significativas a meu respeito, pois ela sabia, por exemplo, que a presença da minha mãe no circo era justificada em muito pela transferência de dinheiro a mim. Joana dizia que ficava no circo porque “precisava”⁶ do emprego, do dinheiro. Ela tinha um filho para sustentar. Notoriamente eu circulava nas conversas entre essas mulheres como alguém a ser cuidado e, tal como uma legião de filhos nascida em economias capitalistas, era também um custo. Sendo assim, “precisar”, “arcar com”, “pagar por” não são categorias unicamente econômicas, já que eram empiricamente modalidades de ação que se entrecruzavam e qualificavam um “jeito de cuidar”⁷ (Fernandes 2013) acometido pela distância e por ela transformado.

Entre uma ligação e outra, entre idas aos Estados Unidos e vindas ao Brasil, recorro que Luiza, mas não somente, fazia questão de apresentar Joana a mim como “mãe dedicada”. Havia todo um trabalho moral para justificar a distância não como ausência de afeto, e sim como o produto de condições financeiras adversas, da “necessidade”. Joana seria “mãe batalhadora” e caberia a mim reconhecer o esforço por ela empenhado ou, conforme me parece mais adequado, seria preciso que eu valorizasse esse “jeito de cuidar”. O que estou dizendo é que, uma vez identificada por Joana e suas amigas a importância de permanecer nos Estados Unidos em um posto de trabalho, era reclamado que eu, como filho, não questionasse o amor maternal. “Precisar” é um verbo polissêmico a ponto de conformar uma cadeia de necessidades: o “precisar” de dinheiro produzia o “precisar” de reconhecimento frente à ameaça do descuido e do macular da maternidade.

Gratidão⁸ era o sentimento reivindicado como capaz de legitimar as justificativas da migração e, aparentemente, como sendo o único hábil em (re)compor o cuidado maternal afetado pela distância e pensado frequentemente de modo unidirecional e hierárquico: de mãe para filho, de “protetor” para “indefeso”. Acredito ainda que a demonstração de

6 Este verbo começou a ser usado por minha mãe quando, depois de meu avô falecer, ela se viu tendo que pagar sozinha as contas da casa em que morávamos. Joana dizia “precisar” de uma viagem a trabalho para qualquer lugar do mundo que durasse mais de um ano. Somente assim conseguiria “resolver a vida”. Foi nesse contexto que a sua melhor amiga, após ser demitida por ter engordado, a indicou para o circo. A vaga surgiu e foi preenchida em duas semanas. Minha mãe ingressou nos shows do circo aos 35 anos sem passar pelos testes de habilidade no Brasil. Devo dizer ainda que esse caso é bastante singular se comparado aos motivos que as bailarinas e os bailarinos que conheci em 2013 e 2014 apresentavam. Elas(els) falavam sobre “oportunidades”, “viagens”, “aventuras”. Certamente, há também uma diferença geracional fundamental. Aos 20 e poucos anos, apenas um bailarino tinha filho e nenhuma(nenhuma) dançarina(o) contribuía financeiramente com a sua família biológica.

7 Fernandes (2013) aponta a necessidade de considerarmos o cuidado a partir dos termos em que ele ocorre. Se o cuidado existe não em termos abstratos, mas se faz presente no cotidiano como um trabalho a ser efetuado continuamente por agentes específicos; então é tarefa antropológica complexificar as imagens que temos dos “jeitos de cuidar”. Seguindo a autora (2013), invisto numa cartografia relacional e moral do cuidado.

8 Coelho (2006) argumenta que, durante a troca de presentes entre patroas e empregadas, o sentimento de gratidão é reivindicado pelas primeiras como uma contraoferta a um presente. Isto é, quando a patroa dá a sua empregada um liquidificador, ela não espera uma retribuição material, e sim a expressão de gratidão. Se, por um lado, a autora toma a gratidão como um sentimento que tem um gosto de servidão, pois capaz de dramatizar no plano micropolítico relações desiguais na sociedade mais ampla; por outro, o fato das empregadas não se comprometerem com as expectativas das patroas é lido como um exercício de agência. Ou seja, as empregadas não ofertariam respostas automatizadas e passivas, mas moduladas por intenções e contextos. Pesadas as diferenças, circular como filho grato era algo que posicionava continuamente a mim de modo hierarquizado.

gratidão não era somente reclamada, mas também ensinada a cada vez que se fazia uso do próprio verbo “precisar” em telefonemas e visitas. Seguindo Vianna (2005), podemos pensar a “retórica da gratidão” como manifesta nas falas e gestos que selam compromissos, os quais, embora devam ser expressos de modo gratuito e não interessado, produzem dívidas morais. Deste modo, falas maternas como “fui pelo nosso bem” e “era a chance de mudarmos de vida” fazem do fundo econômico uma justificativa plausível, novamente em termos morais, para a exigência da demonstração de gratidão como pagamento de esforços e como gesto de reconhecimento do bem que se diz ter sido feito. A fomentação da figura da “mãe sacrificial” (Fernandes 2017), aquela que trabalha em “nome de”, “faz por” ou se “dedica a”, parece assim vinculada à produção de uma limpeza moral do laço maternal através do apelo à gratidão. A contrapartida disto é a fixação do objeto de cuidado numa relação que se reproduz em bases assimétricas.

Se fui durante anos visto como alguém que foi e deveria ser cuidado, poderia querer realizar qualquer estudo no circo e nos seus arredores refutando essa posição? A resposta é simples: não. Resta conhecer a razão. No mesmo dia em que pisei no circo, Luiza, em tom brincadeira, disse que era a minha mãe. Eu ri. Não apenas seguimos nos chamando de mãe e filho durante os dias em que lá estive como também fui apresentado aos dançarinos e às dançarinas dessa maneira. Como resultado da brincadeira iniciada por Luiza, ganhei das(os) demais bailarinas(os) um pai ucraniano, Yuri – o quase ex-namorado de Joana. Essas brincadeiras devem ser levadas a sério na medida em que demarcavam continuamente a minha posição em campo. O laço maternal extravasou o vínculo biológico e fez de mim alguém a ser cuidado por várias(os). Eu estava cercado pela maternidade e pela paternidade. Era filho de uma trindade: Luiza, Joana e Yuri.

Ao abraçar a voz de filho, me refugiei no lugar atribuído a mim no interior da rede de trocas afetivas e materiais em que o meu pedido foi possível e aceito. Coube a mim a demonstração de gratidão em nome não somente do que “agora” me era dado, o direito de conhecer, como também em nome de tudo o que era julgado como tendo sido feito no passado para o meu bem. Se, por um lado, a pesquisa pode ser tomada como um “presente envenenado” (Vianna 2005) porque situava a mim no interior de uma cadeia de contraprestações (Mauss 1974) cujo traço distintivo era a replicação do esforço materno, esforço que não pode ser completamente compensado e que, portanto, produz contas que não fecham; por outro, as dívidas lançadas no horizonte da díade mãe-filho são dívidas que não podem ser cobradas sem a produção de um abalo frontal do amor maternal. É preciso, por conseguinte, não reduzir a maternidade a uma linguagem economicista porque a figura da “mãe sacrificial” não é exatamente a de um credor. Sua condição de possibilidade, fundamentada numa linguagem de gênero, é a doação desinteressada.

No entanto, circular nos meandros de um jogo semântico entre mãe e filho ou entre cuidado e gratidão parecia ser e exigir ainda mais. Era esperado que me comportasse. Durante uma das visitas de uma antiga dançarina do circo à casa em que vivo, eu, ela e minha mãe fizemos uma chamada de vídeo com Luiza. Faltavam poucos dias para que a minha viagem aos Estados Unidos acontecesse. Assim que esta última bailarina nos contou sobre o estado de sua relação com o seu então namorado, um russo, começamos a discutir sobre como eu deveria agir no circo. De imediato, Joana dissertou sobre as minhas bermudas classificadas como curtas e as minhas calças que, ditas como sendo mais do que *skinning* (modelo de calça justa unissex), eram *legging* (modelo de calça justa e, em geral, feminina). Minha mãe

biológica estava literalmente informando àquela que viria a ser minha mãe por atribuição a respeito de um vestuário julgado inapropriado. A passagem para uma discussão sobre sexualidade foi rápida. Luiza não comentou sobre roupas, porém disse que era melhor que eu evitasse “pegar algum cara” no circo. As três mulheres pareciam estar de acordo: caso isso acontecesse, as fofocas seriam inevitáveis.

Vários fatores estavam em jogo nessa conferência virtual: (1) o circo aparece como um reduto moral sob o signo da fofoca e da tentativa de contenção desta; (2) a homossexualidade emerge como um aborrecimento possível das relações travadas com pessoas não claramente apresentadas, um outro preconceituoso; (3) como um filho que recebe um presente, a pesquisa, eu deveria ser grato me comportando de modo a evitar que aqueles vinculados a mim tivessem de lidar com os custos eventuais da realização dos meus desejos. O pano de fundo dessa conversa era, a meu ver, um raciocínio fundamentado por certo preceito de proteção de pessoas e relações através da regulação de atos sexuais e afetivos. Neste sentido, o que era exigido e ofertado a mim era a possibilidade de cuidar daqueles que de mim cuidavam evitando, principalmente, o sexo com outro homem. Aqui, o bom comportamento filial aparece em dois sentidos, pois, por um lado, reafirma a posição hierarquizada daquele que é grato e, por outro, faz desta uma possibilidade de ganhos enquanto acesso a relações, coisas e pessoas.

Quando me dei conta que circulava como filho gay, percebi que demonstrar gratidão evitando fofocas era algo que também me beneficiava porque parecia ajudar a estreitar vínculos na medida em que meu comportamento pudesse não aborrecer pessoas próximas a mim e relações variadas. Sendo filho comportado, eu ganhava o privilégio de ver e ouvir continuamente. As gramáticas morais e afetivas que minha presença e pesquisa movimentavam não eram, por conseguinte, estáticas, e sim passíveis de serem moduladas por ações individuais que não se localizavam fora dessas mesmas gramáticas, mas em seus interstícios. É por motivos como esse que Adriana Vianna sugere ainda a importância de pensarmos a “retórica da gratidão” enquanto “estratégia discursiva [...] que implica não apenas o reconhecimento dos débitos, mas uma forma de negociá-los. A negociação, por sua vez, pressupõe a percepção de que o outro lado também recebe algo, que há algo na ‘coisa dada’ em troca do que se ganha” (Vianna 2005: 44).

Se nada do que conto causou desavenças ou mesmo dificuldades, levei para campo ou nele construí incômodos outros. Até certo ponto, me recusei a aceitar uma imagem monolítica da “boa mãe”. Digo até certo ponto porque estava claro que tanto literalmente dependia das pessoas que me receberam quanto de fato sentia e deveria demonstrar gratidão. Somente pude introduzir argumentos outros a respeito do significado da vida de Joana no circo porque a minha imagem de “bom filho”, aquele que pôde reconhecer os esforços outrora realizados, não estava sob ameaça. A pesquisa também colaborava nesse sentido, pois circulava como uma prova do uso moralmente adequado do dinheiro investido em minha educação. De certa forma, eu devolvia as transferências monetárias no ato de querer conhecer. Gesto outro de reconhecimento. Assim sendo, aceitar a pesquisa era prosseguir e complexificar a troca de cuidados entre vários. Era também uma maneira de me ofertar um espaço de enunciação renovado no marco dessas mesmas relações. Escutar a voz de filho não era bem uma promessa, e sim uma viabilidade ou faculdade que a pesquisa instaurava de modo diferenciado porque ela mesma produzia e especificava a mim enquanto agente moral, isto é, como um filho que podia ganhar presentes seguidos: a concessão da etnografia, outra e nova conversa.

No decorrer de uma tarde que passei junto a Luiza, disse a ela que se, por um lado, a minha mãe “precisou” ficar no circo, por outro, não era necessário negar que também houve ganhos para Joana: alguma liberdade. No momento da conversa não usei essa palavra, mas fiz referência a ela porque tentava argumentar que as obrigações maternas eram suavizadas pela distância, já que a impossibilidade de assumir mais integralmente responsabilidades e situações cotidianas poderia ser ao menos em alguns aspectos positiva. Eu dizia, com eloquência muito inferior, que a migração, no que se refere ao laço maternal, não precisava ser reduzida ao sentimento de dor frente à distância ou de perda frente às sutilezas da vida ordinária e nem mesmo exigia que a figura da mãe que batalha e provê fosse tão inequívoca. Não haveria mais? Cuidar de um filho a partir de outro país não produziria outras possibilidades de vivência da maternidade? Com dinheiro no bolso e namorado do lado, a “vida no circo” não poderia ter sido menos dura do que era a vida no Brasil para Joana? As viagens paradisíacas e os hotéis de luxo seriam possíveis de outra maneira? Luiza parecia não tomar os meus argumentos como ingratidão ou maculadores de sua amiga enquanto mãe. Porém, mesmo sem censurar, ela conduzia a si mesma de modo bastante sutil e articulado: deixava-me falar sem afirmar concordância. Na esteira de Camila Fernandes (2017), seria possível aventar se a distância não produziria possibilidades de autonomia feminina em relação à maternidade, chances de cuidar menos que se materializam em viagens, amores e bens; ou, como diz a autora, numa reconquista do “tempo para si” em relação ao “tempo dedicado”. Podemos indagar ainda se a distância não estaria realizando um trabalho ambíguo: reclamando a reprodução discursiva da figura da “mãe sacrificial” e, ao mesmo tempo, demarcando nas dinâmicas cotidianas um afastamento desta.

A persistência do mundo comum

Como espero ter tornado claro na seção anterior, considero que não devemos separar as práticas de cuidado das gramáticas afetivas e morais a que elas se entranham, de tal modo que o “jeito de cuidar” descrito não se dissocia em momento algum do sentimento de gratidão (possibilidade de pesquisar) e mesmo de uma versão do amor materno fundamentada na ideia de sacrifício. Ou seja, a figura da mãe que se distancia, porque ama e necessita nutrir, não existe senão através da vinculação entre gênero, classe e afeto ou, em outras palavras, maternidade, “necessidade” e gratidão. O que essas ponderações me levam a perceber é a rentabilidade de adicionarmos, uma vez mais, ao debate sobre a articulação de “marcadores sociais da diferença”,⁹ enquanto processo constitutivo de uma figura materna, certa atenção dirigida às emoções como forma de descrever os modos de engajamento continuados com o próximo, o filho, mas também com o outro, o ucraniano sobre quem falarei adiante. Sigo, portanto, as sugestões de Lowenkron (2015), que, em artigo recente, demarca a efetividade da associação entre a abordagem interseccional, aquela preocupada em entender como categorias de diferenciação se constituem reciprocamente em contextos específicos, e a abordagem que entende que “as emoções surgem perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras

9 Entendo gênero, classe e nacionalidade, embora não somente, enquanto categorias de diferenciação articuláveis, marcadores que devem ser analisados em sua interação, já que “existem *em* relação entre si e *através* dessa relação – ainda que de modo contraditório e em conflito” (McCkintock 2010: 19).

entre grupos sociais” (Rezende & Coelho 2010: 78).¹⁰ A minha suspeita é a de que falar sobre amor, seja ele maternal ou conjugal, é sempre falar sobre relações que implicam algo mais que amor. Os “jeitos” de cuidar, lidos aqui como maneiras de amar, anunciam enlaces múltiplos, seja no plano analítico, seja no reduto das dinâmicas cotidianas.

Alinho-me ainda aos estudos sobre mobilidades transnacionais que buscam refletir sobre as correlações entre gênero, sexo, amor e dinheiro (Piscitelli, Assis & Oliver 2011), atentando não somente para a dimensão operacional da articulação entre marcadores, mas também para o que vagamente chamo de poética: práticas de cuidado, emoções e silêncios – apenas para permanecer nos limites do que abordo ao longo deste artigo. Piscitelli (2008) de modo certo afirma que, para além da simples tentativa de caracterizar a articulação entre classe, raça, gênero e outras categorias identitárias, como se fossem marcas previamente constituídas, o que está em jogo é precisamente o processo de constituição dos sujeitos através dos processos de diferenciação. Ou seja, tal entendimento “resulta em deslocamento da noção de ‘identidade’ para a ideia de diferença” (Lowenkron 2015: 24). Pode-se dizer então que me interesso pelas modalidades afetivo-morais dos processos de diferenciação na justa medida em que busco delinear a vivência de relacionamentos e a conformação de figuras/sujeitos. Como foi possível a construção de um “mundo comum” entre Yuri e Joana, sendo ele um ucraniano capaz de mencionar Hitler em tom não severamente crítico e sendo ela uma brasileira que se autocalifica como “mulata”? Deste ângulo, importa compreender quais as “diferenças fazem diferença” (Lowenkron 2015) na produção de relações amorosas e, ao mesmo tempo, “como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas” (Brah 2006: 359).

Considerando as colocações de Das (2010), responder a pergunta anteriormente colocada requer a descrição do florescimento lento do descobrimento de modos de vida possíveis, uma vez que é no suceder ou realizar dos dias que nos tornamos abertos ou não a responder aos chamados do outro. Seria preciso atentar para as mudanças sutis em termos de disposições e ações enquanto maneira de habitar o cotidiano. Afinal, mesmo onde antagonismos estão marcados na memória, alguém “locked in conflict with another at one level might find that there are other thresholds of life in which one becomes, despite all expectations, attached to that other” (Das 2010: 399). O amor entre Joana e Yuri tornou o episódio da enunciação de Hitler algo a ser relatado por ela a mim menos como signo do estranhamento e da distância entre ambos e mais como demarcação da capacidade de conviver com as diferenças e de transformar a si e ao outro paulatinamente, espécie de trabalho relacional e afetivo encaixado no dia a dia: conversas sobre eugenia, raça/cor, homossexualidade e filhos; episódios de conflito, choro, drama; planos de futuro, ajustes, silêncios. O fato é que Joana não recorda as circunstâncias, os motivos e as intenções que perpassaram a conversa sobre o nazismo. Não lembrar e ainda assim insistir em relatar implica sugerir que um longo caminho havia sido percorrido. Juntos eles haviam se tornado outros. De onde emerge o acoplamento entre os dois?

Joana costumava afirmar que Yuri “precisava” do emprego no circo, ela me contava com frequência como seu então namorado gastava parte do salário que recebia: trocando o sistema de aquecimento da casa em que os pais dele viviam em alguma cidade no interior da Ucrânia; pagando cursos para um dos seus três filhos – todos acima dos 21 anos; comprando roupas de inverno para a família a preço inferior do cobrado na Europa. Ela

10 Para micropolítica das emoções, ver Lutz & Abu-Lughod (2008) e Coelho (2010).

se identificava com Yuri através da figura do provedor, aquele que dá, que faz por outrem. Pensar a si como “mãe sacrificial” era algo que trabalhava, portanto, em prol da conformação de um “mundo comum”. Aqueles que ficam no circo porque “precisam” e assim cuidam a distância trocam votos morais entre si, chancelas de honraria baseadas numa identificação experiencial de classe: são eles os pobres que batalham além-mar, as mães e os pais que proveem, as figuras que dependem da gratidão daqueles que a milhares de quilômetros de distância recebem.

Todavia, não posso aferir que tal identificação seja recíproca. Yuri, durante os poucos dias em que convivemos no circo, não mencionou, tão explicitamente quanto minha mãe, nenhuma categoria cujo conteúdo aludisse a sensibilidades de classe. Em todas as situações em que estivemos juntos ele fazia questão de exibir dedicação à Joana ao cuidar de mim: levando-me ao mercado; disponibilizando-me a chave de seu próprio quarto, já que ele viajava entre uma cidade e outra de carro, e não de trem como a maior parte dos artistas; dando-me tickets de refeição ou “marmitas” nos dias em que passávamos muito tempo nas arenas onde aconteciam os shows do circo; oferecendo-me um jantar típico da Ucrânia/Rússia. O meu breve convívio com esse homem era um efeito da relação dele com Joana. Eu existia circulando entre os dois. Quando penso que Yuri cuidava não apenas de mim, mas sobretudo através de mim, não penso de forma metafórica, e sim em termos práticos, pois as benfeitorias dirigidas a mim refaziam laços anteriores ao momento em que cheguei no circo e apenas vagarosamente e de modo duvidoso me instauravam como um terceiro hábil a motivar por si mesmo uma troca. Entre Joana e seu quase ex-namorado existia mais uma díade capaz de me fazer circular como elemento da troca de cuidados do que uma tríade na qual eu pudesse dar e receber sem estar referido a um dos outros dois termos ou subsumido à relação entre ambos. Circular como filho, mais precisamente como materialização de uma relação a ser investida, era acentuar as práticas de cuidado em detrimento das dificuldades associadas ao corpo/performance gay naquele contexto. Juntos, filho e pai, produziam a homossexualidade como um silêncio, refiro-me a um trabalho de não verbalização em nome do “mundo comum”.

Durante o jantar mencionado, Yuri trouxe a lume os meandros da vida no circo. Sua fala transmitia decepção e também indignação. Ele reclamava que os artistas circenses não eram mais como antigamente. Não se podia, nessa empresa, dizer o que estava errado, já que o acusado logo se ressentia. *“It’s terrible! I know they are doing everything wrong and I can’t say”* [É terrível! Eu sei que eles estão fazendo tudo errado e não posso dizer]. Não era possível queixar-se de modo áspero ou mesmo gritar com alguém. Yuri estava certo de que era necessário adequar os seus modos de fala. E isso o importunava, pois as atitudes ásperas, produtivas a seu ver, eram exatamente aquelas que faziam dele um réu nesse contexto. Ele lamentava não ser o diretor-geral do circo porque, caso fosse, as coisas não seguiriam dessa maneira. O que lhe restava era ir até o escritório fazer uma reclamação formal. Perguntei então se ele fazia isso mesmo quando o trabalhador em questão não era seu funcionário imediato. *“Yeah, but...”* [Sim, mas...]. Yuri deu de ombros, como se dissesse: quem liga para o que digo? Ele duvidava tanto da importância atribuída aos seus julgamentos quanto da eficácia burocrática. Em seguida, completou: *“it’s not a circus, it’s just business”* [isto não é um circo, são apenas negócios]. Frase que, posta em relação ao que anteriormente havia sido dito por ele, me levou a perceber que a nossa conversa fluía através da linguagem de gênero.

Se em um primeiro momento falávamos de modo trivial e afetivo sobre figuras e temáticas amplamente tidas por ele como femininas – a mãe, a namorada, a casa, a comida; posteriormente, o circo, os negócios e o modo de resolver impasses nos Estados Unidos emergiram também associados ao feminino, mas dessa vez em tom de pesar e desgosto frente a um masculino longínquo, isto é, vibrante no tempo passado. Entretanto, o teor nostálgico da conversa operava também garantindo a Yuri um lugar de fala no presente. Ele foi assumindo uma retórica masculina ao professar as suas memórias e opiniões. A Ucrânia foi representada não somente por intermédio do treino rígido e verdadeiramente circense, oposto à linguagem norte-americana dos negócios, mas também via lembranças do período em que o próprio Yuri serviu ao exército de seu país natal. A saudade que ele sentia permitia que o lugar de fala masculino não fosse encarcerado como algo que já não existe. O pesar produzia durante o jantar a recuperação de uma masculinidade que Yuri parecia crer não ser possível atuar no dia a dia no circo. O lugar de fala que ele almejava para si não estava inteiramente disponível. Para além da nossa conversa, Yuri atendia às exigências feitas na empresa em que trabalhava. Ele modulava suas ações. Não agia integralmente como o homem de sua confissão. Ele se via levado a proceder no feminino. Mesmo que não busque essencializar posições e performances relativas a gênero, ao seguir de perto as sugestões de Yuri, descrevo um mundo onde as versões do masculino e do feminino são organizadas de modo binário. Neste mundo a exigência empresarial de autocontrole (Lutz 1996) é lida como signatária do feminino, de tal modo que a masculinidade menos se abre a uma multiplicidade, masculinidades outras, do que se fecha em um lamento de feminização. Processo experiencial que, no entanto, parece beneficiar o investimento de Joana na transformação do “ogro”, já não tão “ogro”, que ama.

Durante o jantar, Yuri mencionou os seus filhos e os seus pais, mas não tocou no nome da mulher ucraniana que era sua esposa e que ele via de tempos em tempos. A presença dessa mulher em nossa conversa era diferente da de Joana, porque a primeira existiu ali apenas como outro silêncio. Embora conhecesse algumas versões sobre esse casamento a distância marcado pela “traição” continuada, juntei-me a Yuri em seu comedimento ao falar sobre sua família ucraniana. Não fiz referência a quem ele não se referia. Evitávamos assim um tema melindroso. Entretanto, não devemos pensar essa cautela como referida unicamente ao presente, isto é, como se buscássemos apenas evitar naquela circunstância todo e qualquer ruído. Se, por um lado, agíamos sob esse intento, por outro, ao não falarmos sobre esse assunto, permitíamos que as interpretações prévias dessas relações amorosas afetadas por distâncias seguissem sem encontrarem outras vozes; no caso, a voz de filho. O silêncio trabalhava, a meu ver, dizendo menos que esse assunto era de fórum íntimo, condizente somente ao “triângulo” transnacional, e mais em um sentido reprodutivo: ao não debater, deixávamos novamente que o “mundo comum” que Joana e Yuri estabeleceram perpetuasse, se certamente não como fora, ainda em alguma sintonia aos preceitos outrora estabelecidos entre dois sobre três.

Ainda que não possa descrever em detalhes as ações e interpretações de Yuri no que diz respeito ao seu casamento e ao seu relacionamento com aquela que era sua namorada, posso exemplificar de modo mais amplo, porém situado, o trabalho do silêncio durante esse jantar apelando para a versão de Joana sobre a esposa de Yuri. Um dos elementos que seguiram foi a interpretação que minha mãe biológica e suas amigas, antigas bailarinas do circo, nutriam a respeito dessa mulher ucraniana enquanto alguém “dependente” de um

homem. O que me parece mais facilmente apreensível, ainda que existam algumas distinções marcantes entre as figuras a serem cuidadas, é o fato desse uso da noção de “dependência” corroborar a aproximação de Joana a Yuri através da associação entre figura do provedor e a figura da “mãe sacrificial”.

Se optarmos por seguir, devemos levar em consideração a forma como o termo “cultura” aparecia nesse contexto. Era fazendo uso dessa palavra que Joana justificava a muitos a razão do seu então namorado não ter se separado de sua esposa para lhe ofertar a possibilidade de permanecer nos Estados Unidos via casamento. Nesse sentido, Yuri era membro de “cultura” em que um homem deve suprir financeiramente, mas também em termos afetivos, a mulher e todos os que dele “dependem”. Chamo atenção à ideia de “cultura” como parte de uma gramática moral de cunho transnacional. Pensar Yuri dessa maneira era para Joana algo que justificava inclusive os empréstimos que ela fazia, eventualmente, a ele para que as idas à Ucrânia fossem possíveis ao menos uma vez por ano. Apelando a essa ideia, Joana mais do que atribuía a seu então namorado uma honraria semelhante à sua, pois assim ela também o categorizava como outro. A demarcação da alteridade criava um argumento moral e econômico para a não exigência da separação jurídica e para a perduração do laço afetivo. A figura da mulher “dependente” e a invenção de uma “cultura” para um homem provedor qualificavam as condições sob as quais a relação entre uma brasileira e um ucraniano casado era possível em um circo norte-americano, mas também fora dele.

Assim sendo, a linguagem de gênero, alimentada pelas práticas de cuidado, reaparece aqui não apenas entranhada nos modos de falar sobre si e sobre o outro, como também sendo o terreno no qual e sobre o qual se (re)fazia um “mundo comum”. Decorrem daí ao menos cinco possíveis ponderações que, no plano ordinário, emergiam intensamente emaranhadas e parecem ter sido imprescindíveis na construção da relação entre Yuri e Joana: (1) aproximação entre a figura da “mãe sacrificial” e do pai provedor; (2) fabricação de uma feminilidade ucraniana “dependente” em oposição à brasileira que faz por e empresta a; (3) instabilidade ou precariedade do lugar de fala masculino/ucraniano; (4) produção da percepção da conduta, especificamente do modo de solucionar problemas nos Estados Unidos, como feminina; (5) veiculação de distintas e intercambiáveis gramáticas afetivas, morais e econômicas na lida com figuras igualmente distintas: filhos, pais, esposa, namorada e namorado. Se, por um lado, o “mundo comum” que descrevo surgiu no seio de uma empresa, isto é, em um espaço de tipo particular porque hábil, até certo ponto, em controlar condutas e relações através da administração dos corpos; por outro, esse mesmo “mundo comum” somente pôde existir porque fora, dia após dia, tecido e contorcido através de poéticas que vinculavam de ponta a ponta gênero, classe e nacionalidade/cultura.

Vendo a pena e tocando a dor

Não obstante, as pessoas envolvidas nessas tramas conheceram a fragilidade do “mundo” que teceram quando a vida que levavam no circo foi reorganizada em nome das normas de exibição, dos corpos exibíveis. Nenhum dos argumentos nutridos, operações morais e afetivas, foi suficiente para dar conta dos preceitos produtivos, o belo e o virtuoso,

nem mesmo para resolver os impasses jurídicos. Porém, o silêncio que eu e Yuri produzíamos durante o jantar parecia auxiliar a perdurar, ainda que de modo incerto e tênue, as relações constituídas com base nesses mesmos argumentos, cuidados, afetos, moralidades, marcadores da diferença. Se, dia após dia, essas relações eram inevitavelmente transformadas pela distância instaurada pela demissão, se o término do namoro ficava cada vez mais claro, o que o silêncio podia fazer era cooperar de modo a simplesmente deixar seguir uma versão do passado ao menos naquele instante. Ação modesta e debilitada, mas significativa num “mundo” ainda mais debilitado, isto é, impactado pela preponderância dos contratos e pela força das jurisdições. Se o pesquisador não fosse o filho da amada, os silêncios talvez não existissem ou não fossem notados e, caso fossem, os comprometimentos já não seriam os mesmos. O passado e o futuro estavam em jogo durante as práticas de silêncio porque éramos quem éramos.

Dito isto, deflagro também a urgência da fabricação de novos termos e gramáticas; digo, formas outras de fazer seguir relações. Quando voltei ao Brasil e confessei à minha mãe biológica ter sentido pena de Yuri, ela prontamente se deixou tomar pelas minhas palavras: “agora você viu, não é?”. Frase que tanto cumpria um papel tautológico, espécie de conhecimento repetitivo do mundo, quanto dizia sobre um retardo experiencial. Tudo se passou como se ela dissesse a mim que no mundo dela a pena era parte do habitual, ou seja, o sentimento que eu mencionava era novo apenas porque somente agora eu podia vê-lo, senti-lo ou reconhecê-lo. Se essa frase coadunava a produção de um novo lugar para mim pós-campo, ao mesmo tempo qualificava a presença fantasmagórica de Yuri nessa circunstância de enunciação. Ao dizer que sentia pena, eu nomeava algo mais que o meu próprio sentimento. Neste sentido, o que eu vi foi Joana sentir por seu namorado o mesmo que eu afirmei ter sentido.

De toda maneira, somente Joana podia experimentar essa pena como um reatar ao seu, cada dia mais, ex-namorado. Se, por um lado, sentir pena era para ela viver no presente um “mundo comum” carente de toque, por outro, era dizer a outrem que ela e Yuri eram provedores distintos. Se me permitem um jogo de palavras, quando Joana disse “agora você viu, não é?”, eu a vi dizer que não mais “precisava” como Yuri, a seu ver, continuava “precisando”. Para não delongar, uso imagens que, embora insuficientes, comunicam algo relevante: a pena que eu enunciei e ela sentiu se forjava e relatava sobre marcos econômicos: naqueles dias, eu custava bem menos para minha mãe biológica e Yuri, conforme se supunha, seguia no mesmo lugar ganhando a mesma quantia e gastando com as mesmas pessoas o que sempre gastara. Do ponto de vista analítico mais abrangente, isso demarca que toda a gramática afetivo-moral descrita, como venho sinalizando, não deve ser estabilizada em demasia, ainda que a etnografia assim o faça, pois ela segue em passos lentos em plena transformação.

Certamente, falando sobre pena produzíamos relatos sobre a separação. Arrisco dizer que se tratava da produção de uma forma de enunciação da dor que Joana carregava sem, no entanto, fazer dela algo a ser debatido incessantemente e ainda assim carente de reconhecimento. Pensando com Das (2007), pode-se dizer que a dor “is not that inexpressible something that destroys communication or marks an exit from one’s existence in language. Instead, it makes a claim on the other – asking for acknowledgment that may be given or denied” (Das 2007: 40). Como filho, essa dor costumava ser pouco acessível a mim. Foi somente a reinserção no horizonte familiar enquanto pesquisador que me possibilitou

perceber, através da discussão dos meus próprios textos com aqueles sobre os quais eu escrevia, que a etnografia podia funcionar como gesto de reconhecimento nesse contexto muito particular. Textualizar a pena passou a ser um modo não apenas de exprimir a dor, mas também de não sufocá-la no terreno corporal individual. Habitando a linguagem através de um horizonte de experiência compartilhado, pude, como sugere Das (2007), tocar a dor do outro. O meu conhecimento sobre o que minha mãe sentia marcava a mim, embora a presença da dor em nossos corpos correlacionados não pudesse ser simplesmente equalizada.

O que se criou não foi um dilema em torno da “publicização” da intimidade, e sim o de que fazer com o que agora se sabe e se compartilha. Em um primeiro registro, a pergunta era comum a muitos antropólogos: “o que o seu texto vai fazer pelas pessoas?”, disse Joana. Eu não tinha uma resposta a dar porque todas as que pensei pareciam um tanto frívolas. “Acho que nada” foi o que eu disse. Esse “nada” deve ser entendido aqui como uma fala sobre a insuficiência do texto em relação à vida, pois o retorno que as palavras produziam não era algo suficiente para quem me questionava. Se o reconhecimento da dor pode ser grafado, o texto em si não traz a reparação do “mundo comum” afetado por contratos e assim pela distância. Por essa razão, é importante não sobrevalorizar os efeitos da etnografia no âmbito familiar. O que se queria ao perguntar sobre o ofício do antropólogo era algo que não se limitava ao reconhecimento. A deflagração da impossibilidade desse gesto ou a enunciação de sua existência duvidosa, no entanto, rearranjou a pergunta inicial. Se antes eu era questionado, Joana passou a questionar a si mesma sobre o que fazer.

Já não era somente a reparação do “mundo comum” que estava em jogo, mas o que podia ser feito exclusivamente em nome de Yuri. Parecia claro que quase nada poderia ser realizado de modo a contornar ou cindir normas de exibição, pendências jurídicas e demarcações de pertencimento. Era desse esgotamento enraizado que a dor enunciada emergia e caminhava, a duras passos, em direção à pergunta sobre o que então podia ser feito. Adentrávamos assim o estado de compaixão. Como assinalou Coelho (2010), tal como a pena e a gratidão, a compaixão é um sentimento que depende de uma hierarquia. Nesse caso, além do fundo econômico já mencionado, estava em questão quem deveria fazer o que por quem. Se eu não podia, se era imaginado que Yuri também não podia, então a responsabilidade recaía sobre Joana.

Yuri não podia porque se pensava que ele era um homem nascido em uma “cultura”, um “ambiente” ou um “lugar religioso”. O fato de ele ser cristão adepto à igreja católica ortodoxa russa atuou, nesse contexto, como um conhecimento relativo à capacidade dele em perdurar laços afetivos em meio à adversidade. Se Yuri não se separava da sua esposa por questões religiosas, então podia ser que seguisse vinculado à Joana mesmo sabendo que o “mundo comum” se desfazia. Isso somado ao fato de ela enxergar o seu então namorado como mais necessitado, como sendo alguém que “precisa” mais do que ela passou a “precisar”, a impelia a assumir as rédeas do futuro da relação. Assinalo, portanto, a possibilidade de a dor conformar com os sentimentos de pena e compaixão um “complexo emocional”¹¹ capaz de deflagrar a urgência da ação, bem como a nomeação do sujeito que pode ou deve reagir. O gesto de Joana foi o de assegurar a Yuri que eles podiam “se falar para sempre”,

11 Maria Cláudia Coelho argumenta que os assaltos às residências de classe média no Rio de Janeiro podem ser interpretados, sob o ângulo da vitimização dos entrevistados/assaltados, a partir de complexos emocionais, uma “dinâmica entre humilhação/medo/impotência, de um lado, e raiva/desprezo/compaixão, de outro” (Coelho 2010: 266).

mas precisavam, dali em diante, simplesmente mais do que antes, estar abertos aos chamados do outro. Deixar foi o que pôde ser feito em nome de quem se ama. Na medida em que assim se acreditava fazer o bem, reconvertia-se a posição de Yuri: de provedor a alguém a ser cuidado. A associação entre a figura da “mãe sacrificial” e a do pai provedor aproximava-se de um esgotamento; dito de outro modo, as dinâmicas de gênero, classe e nacionalidade/cultura, em nome do amor que se sentia e também da pena e da compaixão, assumiam uma conformação capaz de produzir não mais a persistência do “mundo comum”, mas sim a sua destituição lenta e gradual.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. 1993. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Califórnia: University of California Press.
- BAILEY, Frederick George. 1983. *The tactical uses of passions*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- BRAH, Avtar. 2006. “Diferença, Diversidade, Diferenciação”. *Cadernos Pagu*, 26:329-376.
- BUTLER, Judith. 2008. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Londres/ Nova York: Routledge.
- _____. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. Nova York: Routledge.
- CHO, Grace M. 2008. *Haunting the Korea Diaspora: shame, secrecy and the forgotten war*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CLIFFORD, James. 2000. “Culturas Viajantes”. In: A. Arantes, *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus. pp. 50-79.
- COELHO, Maria Claudia. 2006. *O Valor das Intenções: dádivas, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- _____. 2010. “Narrativas da violência a dinâmica micropolítica das emoções”. *Mana*, 16(2):265-285.
- DAS, Venna. 2007. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2010. “Engaging the life of the other: love and everyday life”. In: M. Lambek, *Ordinary Ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press. pp. 376-399.
- _____. 2012. “Ordinary ethics”. In: D. Fassin (org.), *A companion to moral anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 133-149.
- FASSIN, Didier. 2012. “Toward a critical moral anthropology”. In: _____. (org.), *A companion to moral anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 1-18.
- FAUBIAN, James D. 2012. “Foucault and the genealogy of ethics”. In: D. Fassin (org.), *A companion to moral anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 67-84.

- FERNANDES, Camila. 2013. "Apego e Jeitos de Cuidar. Afetos, trabalho e gênero na experiência do cuidado de crianças". In: *VII Congresso Latino-Americano de Estudos do Trabalho*, São Paulo.
- _____. 2017. "Tempos e território de gênero: uma batalha entre o 'tempo para mim' e o 'tempo de correr atrás'". In: M. E. Díaz-Benítez & E. Rangel, *Governo, Desejo, Afeto: discutindo gramáticas de gênero*. (No prelo).
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Vigiar e Punir. O nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1982. "The subject and Power". *Critical Inquiry*, 8(4):777-795.
- _____. 2007. *História da sexualidade. A vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- _____. 2012. *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. São Paulo: Graal.
- LAILAW, James. 2002. "For an anthropology of ethics and freedom". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2).
- LAMBEK, Michael. 2010. "Toward an ethics of the act". In: _____, *Ordinary Ethics: anthropology, language, and action*. New York: Fordham University Press. pp. 39-63.
- LOWENKRON, Laura. 2015. "Corpos em trânsito e o trânsito dos corpos: a desconstrução do tráfico de pessoas em investigações da Polícia Federal". In: *XI Reunião de Antropologia do MERCOSUL*, Montevideu.
- LUTZ, Catharine. 1996. "Engendered emotion: gender, power, and the rethoric of emotion control in amerincan discourse". In: R. Harré & W. G. Parrott, *The emotions: social, cultural and biological dimensions*. Londres: Sage Publications.
- LUTZ, Catharine; ABU-LUGHOD, Lila. 2008. "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life". In: _____. (org.), *Language and the politic emotion*. New York: Cambridge University Press. pp. 1-23.
- MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University.
- _____. 2006. "Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito". *Etnográfica*, 10(1):121-158.
- MARCUS, George. 1988. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.
- MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: _____, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp. pp. 37-184. v. 1.
- MCCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. São Paulo: Editora Unicamp.
- PISCITELLI, Adriana. 2007. "Corporalidade em Confronto: brasileiras na indústria do sexo na Espanha". *RBCS*, 22(64):17-32.
- _____. 2008. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e Cultura*, 11(2):263-274.

- PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Glaucia de Oliveira; OLIVER, José Miguel Nieto. 2011. *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo Brasil*. São Paulo: Unicamp/Pagu.
- RANGEL, Everton. 2015. *Brazilian Dancers: a travessia dos corpos em um circo norte-americano*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- ROSALDO, Renato. 1993. "Introduction: Grief and Headhunter's Rage". In: _____, *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "Os limites da autoantropologia". In: _____, *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 133-158.
- VELHO, Gilberto. 1981. "Observando o familiar". In: _____, *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 123-132.
- _____. 1986. "Unidade e fragmentação em sociedades complexas". In: _____. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 11-30.
- VIANNA, Adriana. 2005. "Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de crianças". In: R. K. de Lima, *Antropologia e Direitos Humanos 3*. Niterói: EdUFF.
- _____. 2011. "A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional". *Cadernos Pagu*, 37:79-116.
- _____. 2012. "Atos, sujeitos e enunciados dissonantes: algumas notas sobre a construção dos direitos sexuais". In: R. Miskolci & L. Pelúcio (orgs.), *Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos*. São Paulo: AnnaBlume. pp. 227-244.
- ZELIZER, Viviana. 2011. *A Negociação da Intimidade*. Petrópolis: Vozes.

Recebido em 31 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Relato de pesquisa

Perícia e prática antropológica: espaços de narrativas e mediação política

Benedita de Cássia Ferreira Costa

Mestra em Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão

Introdução

O presente relato de pesquisa busca refletir sobre a necessidade de examinar por que a situação de perícia antropológica, seja vivida ou observada, descortina-se como plano de compreensão da atuação dos antropólogos e da sua prática antropológica, permeado por inúmeros dilemas e desafios. Pela potencialidade de *estranhamento* que tal ocasião apresenta, com suas implicações éticas e políticas, o processo de produção da perícia e laudo antropológicos possibilita àquele profissional compreender sua condição nesse tipo de atuação – que é marcada por um complexo jogo de interesses, prazos, disputas, alianças, pressões, negociações e disputas – de que maneira? Como o antropólogo é compreendido pelos diferentes atores e agentes na configuração das relações diante da produção de um estudo pericial? Que classificações aí são tecidas a respeito do antropólogo: árbitro, mediador, inimigo, aliado? Como o antropólogo (se) distingue e (se) interpreta (n)esse jogo?

Toma-se, assim, como referência empírica uma experiência de atuação, em 2014, como assistente de pesquisa,¹ na elaboração de um laudo antropológico, solicitado pela Procuradoria Geral da República, com o objetivo de captar os impactos sobre as denominadas *populações tradicionais* (Barreto Filho 2006; Diegues 1996; Shiraishi Neto 2007; Cunha & Almeida 2001; Little 2002; Miranda 2012), na área de influência do conjunto de termelétricas a gás natural – *Complexo Parnaíba* –, instalado a partir de 2011, em Santo Antônio dos Lopes, Maranhão, pela empresa MPX, atual ENEVA.²

1 Atuou como perita, a antropóloga Maristela de Paula Andrade, e como assistentes de pesquisa: o antropólogo Prof. Benedito Souza Filho, Benedita de Cássia Ferreira Costa e Leonardo Oliveira Silva Coelho, bacharéis e licenciados em Ciências Sociais pela UFMA e à época mestrandos do PPGSoc/UFMA e Juscinildo Goes Almeida, geógrafo pela UFMA e pesquisador do GERUR/UFMA, além de Erinaldo Nunes da Silva, graduando em Ciências Sociais/UFMA, como estagiário.

2 Empresa pertencente ao Grupo EBX do empresário Eike Batista, criado na década de 1980, que atua no setor de geração e comercialização de energia no mercado brasileiro. Em 2013, passou a ser chamada de ENEVA. Disponível em: <<http://www.eneva.com.br/pt/sala-de-imprensa/noticias/Paginas/Confira-a-estrutura-acionaria-da-ENEVA-apos-o-aumento-de-capital.aspx>>. Acesso em: 15 out. 2014.

Foram utilizadas narrativas produzidas pelos trabalhadores de Demanda, localidade mais impactada pelo referido empreendimento. Tais narrativas, baseadas em entrevistas, anotações de caderno e conversas informais, fundamentaram a indagação etnográfica sobre a constituição de determinado espaço social, conjunturalmente tecido naquela configuração de pesquisa, em que o antropólogo, na condição de perito, ao produzir respostas aos quesitos estabelecidos segundo a interpretação nativa, também acolhe, com relativa segurança, as denúncias dos interlocutores e ancora a possibilidade de mediação política para a arena pública.

O trabalho antropológico em laudos periciais: o que estamos produzindo, afinal?

Produzidos desde fins da década de 1970 no Brasil,³ a perícia e o laudo, enquanto trabalhos antropológicos (Silva, Luz & Helm 1994; Leite 2005; Schuch, Vieira & Peters 2010; Silveira 2014) se configuram como forma de intervenção pública, relativizando o papel do antropólogo e da disciplina, porque se tornam implicados não com um objeto de pesquisa acadêmico, mas com pleitos sociais específicos.

Ribeiro (2004) aponta a necessidade de melhor compreender o próprio laudo antropológico enquanto narrativa geradora de documento que, perpassado pelo saber antropológico, “insere-se, entretanto, em um conflitivo campo de relações com outras disciplinas e outros profissionais, em especial, os operadores do direito, com suas práticas, instituições e representações” (Ribeiro 2004: 10).

A produção desse tipo de conhecimento manifesta-se em utilidades práticas que visam atender exigências jurídicas e administrativas em processos de reconhecimento territorial e identificação de impactos socioambientais para diversos públicos, cujos desdobramentos podem alterar a vida de sociedades inteiras (Leite 2005). São situações nas quais Roberto Cardoso de Oliveira (2004: 22) aponta a pesquisa antropológica para “além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas da ação”.

Ilka Boaventura Leite (2004) ao enfatizar o fato de que a etnografia, sendo uma marca da identidade do antropólogo, e à sua possibilidade de se transformar num futuro laudo, convida-nos à questão que deve ser permanente nas demandas de ação: o que nós estamos produzindo, afinal? Que marcas caracterizariam uma etnografia que não é mais pautada nos moldes clássicos e românticos do século XIX, e sim numa perspectiva social e jurídica que instituiu o antropólogo com uma imensa responsabilidade social que envolve a vida das pessoas e a continuidade de uma comunidade?

Diante dessas considerações iniciais que tocam e englobam o presente relato, a sua proposta visa refletir sobre a atuação do antropólogo em laudos periciais, tendo em vista a configuração de determinado espaço social, que se tece como um plano único de relações, que possibilita, na perspectiva dos sujeitos impactados, o acolhimento de denúncias, desejos incendiários, desabafos de revolta e a esperança de serem ouvidos e compreendidos para além dos muros do pequeno povoado estudado. Nessa situação, qual o papel do antropólogo, as implicações e os desafios nesse tipo de atuação?

3 Ver Laraia (1994).

Antes de refletir sobre a configuração dessas relações aí forjadas, é preciso conhecer brevemente a configuração social da localidade impactada à época da produção da perúcia.

Configuração social e econômica de Demanda

Situada entre os municípios de Santo Antônio dos Lopes e Capinzal do Norte, e dentro da chamada Área de Influência Direta – AID – do *Complexo Parnaíba*, Demanda é constituída pelo processo e desenvolvimento de levadas migratórias oriundas de estados do nordeste (Ceará e Piauí, majoritariamente) e internas ao próprio Maranhão, aliados a distintos processos econômicos (Velho 1972; Andrade 1973; Santos 2009).

A organização econômica do grupo baseava-se, principalmente, na extração do coco babaçu. Mesmo em propriedade de terceiros, geralmente em áreas de latifundiários – *Fazenda Maravilha*, especialmente –, havia uma área com extenso babaçual, acessada, sem grandes restrições de parte do fazendeiro, pelas *quebradeiras de coco*, e que representava uma importante fonte abastecimento e de reserva para o grupo. Tal área era considerada como “*o vividor*”, uma área especial de *baixa*,⁴ com frondosas palmeiras de excelente qualidade, a partir da qual todas as famílias, direta ou indiretamente, mantinham um *sustento* ao longo do ano agrícola, mas também um seguro, independente das diferentes estações. Naquela área seria instalado o *Complexo Parnaíba*.

Havia outras atividades econômicas importantes realizadas por aqueles trabalhadores, além da extração do coco babaçu. No terreno onde se encontrava o babaçual existiam também áreas arrendadas para o cultivo de alimentos e as chamadas *quintas*, denominação para áreas de pastagens da fazenda, preparadas e reservadas ao gado do proprietário. Nesses locais era realizada a atividade de *roçar juquirá*, nas chamadas *quintas*, que “significa extirpar as plantas invasoras que nascem nessas áreas de pastagem, limpando-as, para que o capim possa crescer e oferecer alimento ao gado dos proprietários das terras” (Paula Andrade et al. 2014: 19).

A organização econômica de Demanda, segundo os relatos, estava marcada pela complementaridade das atividades entre homens e mulheres – a quebra do coco, o cultivo agrícola e a venda da força de trabalho dos homens na atividade de *roçar juquirá*. O que é definidor, nessa situação, é a unidade de produção típica da economia camponesa, ancorada no trabalho familiar, representando um todo indivisível, baseado na força de trabalho de cada um de seus integrantes em atividades e tarefas diferenciadas (Chayanov 1981).

Todos esses aspectos apontam para as particularidades da constituição de Demanda como unidade social e territorial ou único território (Raffestin 1993). Demonstram que o grupo conseguia certa autonomia quanto ao manejo de seus recursos ambientais e organização das atividades econômicas, já que a extração do coco babaçu, o cultivo do arroz, milho e feijão e as *diárias* na *juquirá* asseguravam a reprodução social das famílias. Os relatos que acompanhamos revelam como, ao longo de diferentes gerações, o extrativismo do babaçu se tornou um dos principais elementos da economia das famílias e, que de

4 Esta área é representada como um local de vitalidade e de abundância, espaço classificado pelo grupo como *baixa*, isto é, áreas úmidas que propiciam melhores condições para o desenvolvimento de determinadas espécies vegetais, e neste caso, onde o babaçu era mais abundante.

modo articulado a outras atividades, produziu uma determinada autonomia econômica, mesmo sob a transformação histórica da condição social de posseiros para aquela de arrendatários e agregados.

Essa configuração social, econômica e territorial modifica-se com a notícia da venda da *Fazenda Maravilha* pelo proprietário conhecido como *Moisin*⁵ e sua compra pela MPX; com a chegada de seus funcionários para o trabalho de pré-engenharia; com a construção e operação das termelétricas, e, sobretudo, com a conduta da empresa ao longo desse processo.

Apreensões da perícia antropológica: impactos sociais, ambientais e morais

De acordo com a constatação da perícia, presentes no laudo antropológico (Paula Andrade et al. 2014), os impactos socioambientais se referem principalmente à destruição da principal área de extração do coco babaçu, bem como de açudes e poços, além da interdição de caminhos tradicionalmente utilizados pelo grupo. Ainda, segundo demonstrou a perícia, a partir do ponto de vista do grupo, a instalação do *Complexo Parnaíba* obrigou as famílias de Demanda a conviverem diuturnamente com o odor do gás, o barulho das turbinas, a água contaminada e problemas de escassez de água limpa. O empreendimento provocou a paralisação das atividades econômicas do grupo, que ficaram em sua grande maioria, interrompidas.

Durante toda a pesquisa para a perícia, as narrativas dos moradores de Demanda remetiam para duas temporalidades distintas, relativas à atuação da MPX e do corpo de funcionários na relação com o grupo de famílias. O primeiro momento trata da chegada dos funcionários terceirizados pela MPX, responsáveis por levantamentos técnicos para a instalação das usinas. Esse momento foi marcado por uma atuação pautada na ideia da chamada *boa vizinhança*, amplamente difundida pelos técnicos no discurso de convencimento, junto às famílias, da possível compatibilidade da exploração econômica capitalista e do respeito à comunidade. O segundo momento é vinculado ao início das obras do *Complexo Parnaíba* e operação das usinas para geração de energia, pautado por outra atuação da empresa, balizado por novos discursos e práticas que, para as famílias, se mostraram como verdadeiras formas de *enganar e iludir*.

É interessante pontuar que a exposição das memórias individuais e coletivas (Halbwachs 2006), enquanto *representação seletiva* do vivido (Pollak 1989; Portelli 2006), no exemplo da comparação entre os tempos, só foi possível em um espaço de exposição relativamente seguro (Scott 2013) para o desvelamento das falas dos moradores que apresentavam, problematizavam, criticavam e transmutavam aspectos relativos a determinados agentes ligados à MPX, atualmente ENEVA.

O que atinge a todos, atualmente, é a espera pelo reassentamento como compensação e mitigação dos efeitos e impactos decorrentes da implantação e operação das termelétricas. Essa espera, compreendida pelo grupo como *promessa* (Forman 2009: 250), se prolonga desde os idos de 2011. Dessa forma, assumindo a obrigação de realizar o Programa de Reassentamento, a MPX/ENEVA estabeleceu no horizonte das relações com as famílias de

5 Raimundo Quinco de Lima Filho, ex-prefeito de Santo Antonio dos Lopes-MA, comumente chamado pelas famílias de Demanda como seu *Moisin*, ou *Mousinho*.

Demanda, uma *promessa*, isto é, uma dívida social com grupo, um contrato social e simbólico (Mauss 2003).

Destacam-se outros impactos, para além dos tratados na perícia, que repercutiram sobre valores morais e regras importantes que organizam a vida social do grupo. Os relatos das famílias chamam atenção para prejuízos e abalos simbólicos que se configuram como um desrespeito moral (Honneth 2003), quando apontam em suas narrativas a perda de autonomia para planejar o futuro, a imposição de conviver com incertezas sociais, a sensação da perda de liberdade e a experiência de viver sob um *tempo de espera*.

Identificaram-se, por meio de certas situações, algumas características da atuação da MPX/ENEVA na relação estabelecida entre as famílias de Demanda e a empresa. Houve a mudança da atuação da empresa e as relações estabelecidas com as famílias da localidade, que de *boa vizinhança*, como era apresentada inicialmente por técnicos, funcionários e consultores, se transformou em embuste, culminando em *revolta*, e acarretando uma série de ações de enfrentamentos por parte das famílias: corte de cerca da propriedade da MPX, o autodenominado *sequestro* de funcionários da empresa, ocupações da estrada, destruição e queima de placas informativas.

Dessa forma, a emergência de críticas, reclames, queixas e ações de enfrentamentos, produzidos pelas famílias face à atuação da empresa se desenvolve em espaços de realização, forjando, assim, um repertório de resistência cotidiana (Scott 2013) diante de um contexto de expropriação e de indefinição social (Costa 2015).

Perícia e prática antropológica: espaços de narrativas e mediação política

Concomitante à produção dos depoimentos que figuraram como respostas aos quesitos da perícia – que destacavam os inúmeros impactos decorrentes da implantação e operação das termelétricas – emergiram as narrativas de denúncia sobre a atuação da MPX/ENEVA nesse processo.

Destaca-se, assim, nessas narrativas o que se pode considerar como uma espécie de blindagem social e simbólica, haja vista os moradores de Demanda sofrerem uma coerção de parte da empresa, que filtrava todas as informações externas ao povoado antes que chegassem ao conhecimento do grupo, e controlava a entrada de pesquisadores e outros agentes de quaisquer órgãos de fiscalização. A empresa, como parte de seus Programas⁶ estabeleceu um canal de comunicação mais vigilante e coercitivo do que participativo.

Além dessa situação, ocorreu um evento que deve ser entendido como o produto de uma imposição e divisão arbitrárias (Bourdieu 2009) que a empresa desejava realizar sobre o espaço da comunidade: a tentativa de construir, em determinado trecho da estrada principal do povoado, uma espécie de portaria de acesso à suas áreas. A partir das considerações de Foucault (2002), compreende-se que está em jogo nessa situação a tentativa, por parte da empresa, de concretizar o controle social, através de mecanismos disciplinares, que permitiriam a vigilância e domínio dos indivíduos.

6 Os chamados Programas são “diretrizes relacionadas às ações de gestão propostas para os impactos identificados” (RIMA 2009: 11).

Além disso, outras situações foram destacadas como sendo referência para justificar a denúncia. Figuram, por exemplo, a danificação da estrada e interdição de *caminhos tradicionais*, o atraso de compensações e a de maior complexidade: a do reassentamento, que vem sendo protelado desde o ano de 2011, conforme destacado anteriormente. Todas essas situações são os principais focos de raiva, *humilhação*, reclames, queixas e discordância de parte das famílias de Demanda, na sua relação com a empresa. A amálgama dessas situações e desses sentimentos, quando pensada em termos scottianos (Scott 2013), fundamenta, portanto, a produção da denúncia.

É denúncia porque ao responderem as questões do Procurador, os entrevistados dão a conhecer ou a perceber para a perita e equipe os impactos sofridos em distintas ordens como graves feitos pela empresa, sejam materiais, simbólicos ou morais. Respondem às questões pré-fabricadas da perícia em forma de discursos que imprimem uma crítica ao poder da empresa, ao mesmo tempo em que se escondem por detrás do anonimato ou de leituras inócuas da sua conduta (Scott 2013: 19), como por exemplo, na situação do que autodenominam *sequestro do contêiner*,⁷ ou mesmo na insinuação de desejos incendiários contra o empreendimento, já que sabem todos os pontos por onde passam as tubulações de gás natural.

De acordo com James C. Scott (2013), imperativos teatrais prevaletentes em situações de dominação é que produzem um *discurso público* em estreita conformidade com o jogo de aparências desejado pelo grupo dominante. Qualquer análise feita exclusivamente com base no *discurso público* tenderá a concluir que os grupos subordinados aceitam os termos da sua subordinação e que são parceiros voluntários dessas relações de força. Uma vez designado o comportamento na presença da figura dominadora como *discurso público*, o *discurso oculto* é um termo para caracterizar o discurso que tem lugar nos “bastidores” fora do campo de observação direta dos detentores do poder. Tendo em vista essas considerações scottianas, pode-se conceber a perícia não apenas como um espaço possível para o *discurso público* (produção de respostas aos quesitos do Procurador), mas também como um espaço propício aos *discursos ocultos* em determinado momento da história da relação das famílias com a empresa. Isto é, a perícia como um espaço social que funcionaria como um bastidor, um espaço relativamente seguro para revelar e fazer conhecer as denúncias.

Contribui para isso o nível das relações estabelecidas entre a equipe de perícia e as famílias, que constituiu o que Beaud & Weber (2007) classificam como *ambiente de interconhecimento* (Beaud & Weber 2007). Por outro lado, o nível dessas relações forneceu a base para a revelação do *discurso oculto* em toda a sua carga de revolta, queixumes, caracterizando-se como denúncia.

O nível de relações estabelecidas resultantes de tal ambiente é decorrente de um trabalho social realizado pela equipe através da produção da crença e de atos de magia social (Bourdieu 1996) que caracterizam a perícia/laudo como instrumento político. Transmutava-se, assim, a condição de pesquisa com o objetivo de “apreender impactos causados pelas termelétricas do *Complexo Parnaíba*” para instrumento político, jurídico e simbólico no horizonte de luta e das relações de poder com a empresa. Capta-se esse teor quando

7 O chamado *sequestro* foi um evento caracterizado pela retenção dos funcionários da empresa durante ocupação temporária do *Ponto de Atendimento* da MPX, realizada pelas mulheres do povoado para exigir o repasse dos valores atrasados às quebradeiras de coco, classificados pela empresa como compensação à supressão do babaçual.

um dos entrevistados assim se expressa sobre a perícia/laudo: “é a fala que vai ser preparada para bater de frente com eles”. Os discursos de denúncia não representam apenas rai-va aleatória, trata-se de visões e compreensões muito bem definidas sobre as alterações de poder naquela órbita de relações.

Dessa forma, James C. Scott (2013) diz que as relações de poder não são tão lineares que nos permitam qualificar tudo o que se diz em contextos determinados pelo poder como falso, e tudo o que se diz fora de cena como verdadeiro. Do que podemos estar certos, no entanto, é de que o *discurso oculto* é produzido para um público diferente e sob constrangimentos de poder distintos daqueles que condicionam o *discurso público*. A equipe de perícia, nesse sentido, emerge para o grupo como um público diferente àquele pertencente à empresa.

Se por um lado, apontou-se que a partir desse contexto empírico, compreende-se a perícia/laudo como um espaço de denúncia, por outro lado, apreende-se também tal processo como espaço de mediação política. A constituição de um espaço de mediação a partir da produção da perícia/laudo guarda correlação com determinadas balizas do trabalho e postura do antropólogo, que dizem respeito à implicação antropológica (Albert 1995) e ética, bem como a produção de uma sociologia política e pública (Burawoy 2008).

A perícia antropológica estando “a serviço de objetivos definidos por um cliente”, a sua razão de ser, enquanto *sociologia política* (Burawoy 2008) é fornecer soluções para problemas que se apresentam, porque neste caso “o cliente” – o MPF, na pessoa do Procurador, mas também, por meio dele, o conjunto de famílias atingidas pelo *Complexo Parnaíba* – especifica a tarefa com um contrato limitado. Por outro lado, ainda nos termos do autor, se pensarmos a perícia antropológica, enquanto *sociologia pública*, ela inaugura uma relação de diálogo entre o pesquisador e seu público, em que a relação frequentemente envolve valores e objetivos que não são automaticamente compartilhados por ambos os lados.

Nos termos de Roberto Cardoso de Oliveira (2004) estaríamos diante não só da questão da moralidade, mas também da eticidade, que na busca por garantir condições de se chegar a consensos pela via do diálogo entre o antropólogo e seus interlocutores, estabelece para o antropólogo a tarefa da mediação do “agir comunicativo” entre a realização, neste caso, do trabalho pericial e a captação das questões destacadas pelo grupo para além das respostas que contemplariam os questionamentos pré-fabricados da perícia.

O termo mediação tem seus conteúdos devedores do contexto político, de modo que a sua ordem de compreensão deve levar em conta os processos em jogo e dos atores em construção que buscam reconhecimento político. O trabalho e o objetivo da perícia/laudo são concomitantes à transformação do antropólogo em ator específico de mediação entre universos de significação que se contrapõem e do que deve ser articulado (Neves 2008). Contribuí, assim, para a produção de uma existência social pública do grupo enquanto ator político, pois amplia para o campo jurídico as problemáticas vividas localmente pelas famílias atingidas pelo empreendimento *Complexo Parnaíba*. Nesse sentido, um dos entrevistados relata:

Por isso que eu digo pra vocês [para a equipe da perícia], por isso que eu tô tendo a oportunidade de dizer pra senhora [perita] fazer alguma coisa por nós, que gente rica [referência à empresa MPX, atual ENEVA] é como

eu tô lhe falando: em cima de você é ligeiro, ele resolve, agora você nele, ah não... essa conversa nossa aqui, como de outros que tem por aqui [os outros moradores de Demanda] é que vai ser preparada, num relatório pro Ministério Público, pra bater de frente com eles... Pode botar! Pode botar bem direitinho, que a minha história é a história de tudinho, eu tenho certeza! (A. S. A., 54 anos, pequeno proprietário, Demanda, 06/04/2014).

O depoimento do senhor A.S.A. é interessante para refletir a emergência do antropólogo como aquele a quem se delega o poder de ser mediador na produção das falas/narrativas/histórias nativas em evidências compreensíveis juridicamente. O antropólogo exercita, assim, uma mediação que implica a compreensão e o reconhecimento do significado do objetivo do seu trabalho que foi devidamente intercomunicado aos entrevistados. O antropólogo é, para o grupo, transmutado da condição de pesquisador que busca investigar tais e quais impactos foram decorrentes da implantação e operação das termelétricas para a condição de mediador, como aquele agente importante para a constituição de espaços contextuais de ação política, fundamentais no exercício de constituição, de consagração e de divulgação de novas metas, modos e direcionamentos de organização das ações políticas (Neves 2008: 10).

As narrativas dos moradores enfatizam a representação sobre a perícia como um instrumento concreto de luta a ser travada pelo grupo, na instância jurídica. Dessa forma, é no entendimento da relação entre mediadores e mediados que se pode compreender o conjunto das forças sociais em jogo, e ao realizar esse exercício de reflexão, coloca-se em evidência a agência dos atores, e sua condição social para se interrogar sobre as situações históricas em que estão inseridos. Colocam-se também em relevo os espaços sociais de denúncia e mediação política, produzidos durante a realização da perícia/laudo, nos quais os atores – antropólogo e seu público de investigação – criam as condições de explicação, compreensão e modificação do mundo, mesmo sob o tempo longo em que se arrola possíveis decisões na arena de disputa (jurídica e simbólica) entre as famílias camponesas de Demanda e empresas poderosas e outros mediadores e atores que aí vão se apresentando.

Considerações finais

Tornar inteligível o lugar e o papel do antropólogo na produção de laudos periciais possibilita compreender não apenas o contexto sociocultural dos grupos atingidos pelos *projetos de desenvolvimento* para os fins da peça técnica, mas também refletir sobre os dilemas e as demandas quanto às expectativas suscitadas pelo trabalho do antropólogo no plano das relações forjadas nesse tipo de pesquisa. A correlação desses âmbitos promove, portanto, um espaço singular para reflexões sobre os desafios epistemológicos e políticos contemporâneos nos quais o ofício antropológico é requisitado.

Estamos diante da questão ressaltada por Oliveira (2013), que busca refletir sobre o controle dos múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como saber em que medida a publicização das narrativas etnográficas pode afetar o modo de vida e os direitos das populações pesquisadas, mas também compreender as representações que são definidas e se redefinem ao longo desse processo, sejam as dos interlocutores, sejam as do antropólogo.

Zhourri & Oliveira (2013) chamam atenção para a definição do papel e do lugar do registro etnográfico, que opera como “prova” a favor do grupo diante do conflito vivido. Dessa forma, para essas autoras, tal posicionamento promoveria a etnografia como o meio que transforma conteúdos orais em registros escritos, conferindo-lhe, por sua vinculação ao âmbito acadêmico, o caráter de “prova”.

Nesse sentido, tomando as narrativas dos moradores de Demanda, a etnografia passa a ser compreendida, então, como a tarefa do antropólogo que é capaz de transmutar as palavras respondidas aos quesitos do Procurador para uma condição política capaz de ganhar a força de prova. É como se a resposta aos quesitos do Procurador sofresse a transformação simbólica de informação sobre os impactos sociais do empreendimento em denúncia sobre a sua indefinição social, e designasse o antropólogo como aquele que “prepara a fala” não apenas para um “prova” técnica, mas para um instrumento político, capaz de ser utilizado na luta da correlação de forças entre os distintos agentes e diferentes instâncias de poder.

Dessa forma, refletir sobre a prática antropológica em situações de perícia, como parte dos esforços para compreender a expansão do empreendimento teórico e etnográfico na atualidade, é uma contribuição no desvendamento dos novos caminhos percorridos pela Antropologia, o que deve levar, conforme aponta Peirano (2014), a uma constante recomposição da disciplina e redefinição do papel do antropólogo, bem como das demandas sociais.

Referências

- ALBERT, Bruce. 1995. “Anthropologie appliquée ou ‘anthropologie impliquée’? – ethnographie, minorités et développement”. In: J-F. Baré (org.), *Les applications de l’anthropologie – um essai de réflexion collective depuis la France*. Paris: Karthala.
- ANDRADE, Manuel Correia de. 1973. “O Meio-Norte”. In: _____, *Paisagens e problemas do Brasil*. São Paulo: Brasiliense. 4. ed.
- BARRETO FILHO, Henyo T. 2006. “Populações tradicionais: uma introdução à crítica da ecologia política de uma noção”. In: C. Adams, R. Murrieta & W. Never (orgs.), *Sociedades Caboclas Amazônicas – modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.
- BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. 2007. *Guia para Pesquisa de Campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2009. “A Identidade e a Representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: _____, *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BURAWOY, Michel. 2008. “Por uma sociologia pública”. In: R. Braga & M. Burawoy (orgs.), *Por uma sociologia pública*. São Paulo: Alameda Editorial. pp. 15-67.
- CHAYANOV, Alexander V. 1981. “Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas”. In: J. G. Silva & V. Stolcke (orgs.), *A questão agrária. Weber, Engels, Lênin, Kautsky, Chayanov, Stálin*. São Paulo: Ed brasiliense. pp. 133-163.
- COSTA, Benedita de Cássia Ferreira. 2015. *BRIGA COM PODEROSOS – resistência camponesa face à expropriação por grandes projetos em Santo Antonio dos Lopes, MA*. Dissertação

de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. 2001. "Populações tradicionais e conservação ambiental". In: J. P. R. Capobianco et al., *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

DIEGUES, Antonio Carlos. 1996. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: HUCITEC.

FORMAN, Shepard. 2009. *Camponeses: sua participação no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

FOUCAULT, Michel. 2002. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes. 28. ed. Tradução de Raquel Ramallete.

HALBWACHS, Maurice. 2006. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.

HONNETH, Axel. 2003. "Desrespeito e resistência: a lógica moral dos conflitos sociais". In: _____, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34. Tradução de Luiz Repa.

LARAIA, Roque de Barros. 1994. "Apresentação". In: O. S. Silva, L. Luz & C. M. Helm (orgs.), *A Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

LEITE, Ilka Boaventura. 2004. "Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico". In: C. Vítora, R. G. Oliven, M. E. Maciel & A. P. Oro (orgs.), *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF.

_____. (org.). 2005. *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Coedição NUER/ABA.

LITTLE, Paul E. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB. Série Antropologia. v. 322.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MIRANDA, Ana Caroline Pires. 2012. *Povos e comunidades tradicionais: análise do processo de construção sociológica e jurídica da expressão*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão.

NEVES, Delma Pessanha. 2008. "Mediação social e mediadores políticos". In: D. P. Neves (org.), *Desenvolvimento social e mediadores políticos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 2004. "O mal-estar da Ética na Antropologia Prática". In: C. Vítora, R. G. Oliven, M. E. Maciel & A. P. Oro (orgs.), *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF.

OLIVEIRA, João Pacheco. 2013. "Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia". In: B. Feldman-Bianco (org.), *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA.

PAULA ANDRADE, Maristela et al. 2014. *LAUDO ANTROPOLÓGICO. Impactos sociais e ambientais provocados pelo Complexo Parnaíba às populações tradicionais de Santo Antonio dos Lopes e Capinzal do Norte – Maranhão*.

- PEIRANO, Mariza. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, 20(42):377-391.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio". *Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- PORTELLI, Alessandro. 2006. "O massacre de Civitella Val diChiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum". In: M. M. Ferreira & J. Amado (orgs.), *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- RAFFESTIN, Claude. 1993. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática. Tradução de Maria Cecília França.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2004. "Prefácio". In: C. Víctora, R. G. Oliven, M. E. Maciel & A. P. Oro (orgs.), *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF.
- RIMA. 2009. *Relatório de Impacto Ambiental da Usina Termelétrica Parnaíba II, MPX*.
- SANTOS, Murilo. 2009. *Fronteiras – a expansão camponesa na Pré-Amazônia Maranhense*. São Luís: EDUFMA.
- SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen; PETERS, Roberta. 2010. *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.
- SCOTT, James. C. 2013. *A Dominação e a Arte da Resistência*. Lisboa: Letra Livre.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim. 2007. *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA.
- SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília M. (orgs.). 1994. *A Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- SILVEIRA, Edson Damas da. 2014. "Por um laudo antropológico emancipatório dentro dos processos criminais". In: L. C. Rodrigues & I. B. P. Silva (orgs.), *Saberes Locais, experiências transnacionais. Interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza: ABA Publicações.
- VALADÃO, Virgínia. 1994. "Perícias Judiciais e Relatórios de Identificação". In: O. S. Silva, L. Luz & Cecília M. Helm (orgs.), *A Perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- VELHO, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de expansão e Estrutura Agrária – estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. 2013. "Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos". In: B. Feldman-Bianco (org.), *Desafios da Antropologia Brasileira*. Brasília: ABA.

Recebido em 20 out. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

Caderno de imagens

Peregrinação e Liminaridade

Victor Hugo Kebbe¹

Doutor em Antropologia Social/UFSCar

“Do not fail to write down your first impressions as soon as possible”, said a kind English professor who I had the pleasure of meeting soon after my arrival in Japan: “they are evanescent, you know; they will never come to you again, once they have faded out; and yet of all the strange sensations you may receive in this country you will feel none so charming as these” (Hearn 2009: 1).

As fotografias que você verá a seguir neste Caderno de Imagens foram tiradas em vários momentos durante as minhas pesquisas de campo, realizadas nos anos de 2010 e 2014 no Japão. É interessante aqui dizer que o fotografar não estava atrelado diretamente às questões de pesquisa, mas emergia do fascínio e beleza que as edificações me suscitavam. Era comum que, no meu tempo vago, eu saísse pela cidade sem um destino premeditado, apenas com um telefone celular no bolso e com a vontade de aprofundar meus conhecimentos sobre o budismo e xintoísmo japoneses.

Nessas caminhadas sem rumo, era difícil não perceber as referências budistas e xintoístas na paisagem citadina. Existem vários elementos religiosos que estão amalgamados com a cidade que, para um antropólogo não descendente de japoneses, eram um convite para a investigação. Por exemplo, um grande *torii* ou portal xintoísta, disposto num movimentado cruzamento da cidade de Shizuoka, indicava que estávamos diante de um local sagrado no Japão. Entretanto, com o comércio fervoroso e as ruas apinhadas de carros, o transeunte poderia ignorar que ali estava inscrito um caminho sagrado rumo às divindades. Há 300 metros dali, depois de ruas tortuosas e escondido em meio às galerias e calçadas, estava a entrada do Santuário Xintoísta *Sengen Jinja*, anunciado pelo *torii* do cruzamento. Aquele *torii* representava um convite ao início da peregrinação espiritual.

Percebi logo cedo a importância, para os japoneses, da noção de peregrinação ou *junrei*. Ganhei um “guia do peregrino” em Hamamatsu, Shizuoka, compilando os vários circuitos religiosos de templos e santuários locais, demarcando trajetórias específicas relacionadas

1 Fellow de Estudos Japoneses da Japan Foundation (2010-2011); pesquisador associado da Universidade de Shizuoka; pesquisador associado do Instituto de Antropologia da Nanzan University; pesquisador visitante do Nanzan Institute for Religion and Culture; membro da Japan Anthropology Workshop.

com o próprio calendário japonês. Posteriormente, consegui outros guias, todos em japonês apenas, para a Província de Shizuoka e outros para as regiões de Kanto e Kansai.

Como apontam Del Alisal, Ackerman & Martinez (2007) na coletânea *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*, existem no Japão vários circuitos religiosos, percorridos pelas famílias japonesas ao longo de todo o território, para a realização de preces e orações para os mais variados fins. Tais peregrinos chegam de todos os lugares, dedicando um dia ou uma tarde à caminhada espiritual. Como exemplo, é bastante corriqueiro encontrar peregrinos que rezam diariamente no templo *Yuusanji*, em Fukuroi, Shizuoka, para a melhoria dos problemas de visão.

Ainda de acordo com a coletânea supracitada, a peregrinação parte de um princípio budista de jornada rumo à Iluminação, na qual o peregrino deve acumular não só mais saberes, mas também mais experiências de vida que o auxiliem a se livrar da roda do *karma*. Partindo da ideia de estágios ou rituais de passagem, o peregrino deve percorrer circuitos que incluem várias cidades e seus templos e santuários, realizando visitas (*omairi, mairi*) para a solicitação de pedidos ao mundo sagrado. A peregrinação é uma forma de atualizar as relações dos vivos para com os deuses, assim como para com os mortos.

Observemos aqui as 53 paradas ou estágios da famosa estrada *Tokaido*, tão belamente ilustrada nas gravuras em *ukiyo-e* de Hiroshige, assim como alguns dos principais circuitos religiosos japoneses, como *Kumano*. A consolidação de tais peregrinações por *Tokaido* e *Kumano* é, notadamente, efeito das políticas governamentais do Período Edo, em especial com a proibição do trânsito de cavalos, o que acabou estimulando ainda mais as longas caminhadas.

Como resposta, várias estalagens e estabelecimentos comerciais começaram a ser construídos ao longo da jornada que, ao servir os transeuntes, garantiam a continuidade da peregrinação ao longo do tempo. Com o passar dos dias, surgiram os primeiros grupos ou caravanas de viajantes a pé. O acesso aos templos e santuários necessitava de pessoas qualificadas, os *oshi*, monges budistas que teriam sido os primeiros guias turísticos do Japão.

Assim, podemos ver outro aspecto interessante da jornada do peregrino, que resvala no comércio tradicional de *omiyage*. Estas são lembranças que variam de doces até amuletos de toda sorte, que são vendidas nos templos, santuários e também no comércio local. É importante enfatizar que os *omiyage* são lembranças para serem dadas, para presentear pessoas queridas. Assim, na cidade de Shizuoka, famosa pelo seu chá verde, os *omiyage* são produtos derivados do chá. Em Hamamatsu, o mesmo se dá com a torta de enguia. Ao presentear seus entes queridos com o *omiyage* destas regiões, os peregrinos comprovam a completude da sua jornada, de forma que o *omiyage* funciona como um atestado do sucesso da peregrinação.

Além dos *omiyage*, outro marcador da peregrinação bem-sucedida são os *Goshuincho*. Estes são pequenos cadernos com folhas sanfonadas em branco, pequenos tal como um livro de bolso e adornados com capas de tecido, e podem ser comprados em templos e santuários. O propósito é que, a cada visita, o peregrino leve o caderno até o monge ou sacerdote responsável do templo ou santuário e, diante de uma doação em dinheiro, este registre em seu caderno a sua visita por meio de uma mensagem escrita, que pode conter dizeres budistas ou somente o nome do templo ou santuário, a data da visita e o carimbo do local.

De acordo com Akira Nishiyama (2000) em *Shonen sabaibaru noto, kazoku no naka de ikinuku tame ni*, um dos objetivos principais da peregrinação pode ser entendido como *gense riyaku*, ou seja, aquele voltado à busca de pedidos de caráter mais imediato. Aqui nós temos a noção mais familiar de se visitar um espaço sagrado, visando realizar uma oração ou pedido às divindades locais ou aos espíritos dos antepassados.

Como percebem alguns antropólogos, a peregrinação está envolta numa nuvem de significados que organizam a vida e o cotidiano. Para Victor & Edith Turner (1978) em *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, a peregrinação em si implica a libertação das estruturas mundanas ou profanas da vida social. Essa dimensão da peregrinação retira, num curto interstício de tempo e espaço, os peregrinos da vida mundana (*hinichijo no sekai*), aproximando-os do sagrado.

No começo do ano, uma grande peregrinação é realizada nos santuários xintoístas, quando ficam apinhados de pessoas pedindo aos deuses por boa sorte, saúde, sucesso no trabalho e bons estudos. Já no *Obon* ou finados, as famílias japonesas se deslocam por vários quilômetros rumo aos templos budistas da família, paralisando o país por uma semana em homenagem aos antepassados.

Para os japoneses, pensar na peregrinação é pensar em como organizar a vida cotidiana, a família, além de atualizar suas relações não só com os deuses, mas com os antepassados. Participar das peregrinações é acionar e atualizar um sistema de dívida e dádiva com o mundo sagrado, este que tem o poder de afetar a vida cotidiana todos os dias.

Para a antropologia, a peregrinação nos abre as portas para pensar em várias dimensões sensíveis da vida, seja na relação mais imediata com uma antropologia mais voltada para a religião, seja numa escala mais distante, como o sistema de dívida e dádiva, além de ser bastante interessante para pensarmos na noção de pessoa ou até mesmo na relação espaço-tempo.

Referências

- DEL ALISAL, Maria Rodríguez; ACKERMAN, Peter; MARTINEZ, Dolores P. (org.). 2007. *Pilgrimages and Spiritual Quests in Japan*. Londres: Routledge.
- HEARN, Lafcadio. 2009. *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- NISHIYAMA, Akira. 2000. *Shonen sabaibaru noto, Kazoku no naka de 'ikinuku' tame ni* (Notas juvenis de sobrevivência: como "sobreviver" dentro da família). Tokyo: Shueisha.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nova York: Columbia University Press.

Recebido em 08 nov. 2016.

Aceito em 08 nov. 2016.



Peregrinação no santuário xintoísta Kunōzan Tōshōgū, Shizuoka.



Placas votivas no formato de torii do santuário xintoísta Atsuta Jingū, Nagoya.



Jardim do templo budista Kōtokuin, Kamakura.



Portal de entrada do templo budista Kakuōzan Nittaiji, Nagoya.



Pagode
do templo
budista
Kakuōzan
Nittaiji,
Nagoya.



Caminho feito com centenas de torii vermelhos do santuário xintoísta Fushimi Inari Taisha, Kyoto.



Lanternas de metal do santuário xintoísta Ueno Tōshōgū, Tóquio.



Entrada do santuário xintoísta Ueno Tōshōgū, Tóquio.



Pagode do templo budista Tōeizan Kan'eiji Endonin no Parque de Ueno, Tóquio.



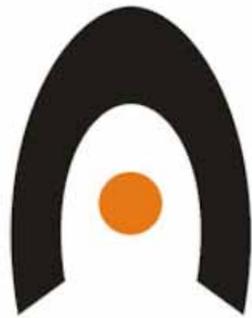
Árvore sagrada do santuário xintoísta Ise Jingū, Ise.



Templo budista Tōfukuji, Kyoto.



Monges budistas na ponte de Arashiyama, Kyoto.



antropologia social
programa de pós-graduação

