



II Semana de Antropologia do PPGA/UFPB
Ética Antropológica em Debate

João Pessoa - 27 a 30 de novembro de 2012

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

Greilson José de Lima
Kelly Emanuely de Oliveira
Joanice Santos Conceição
Marco Aurélio Paz Tella
(Organizadores)



Greilson José de Lima
Kelly Emanuely de Oliveira
Joanice Santos Conceição
Marco Aurélio Paz Tella

(Organizadores)

Ética Antropológica em Debate:
Práticas e Narrativas

João Pessoa

2012



Reitora:
Margareth de Fátima Formiga Melo Diniz
Vice-reitor:
Eduardo Ramalho Rabenhorst

Catálogo na fonte

LIMA, Greilson José de; OLIVEIRA, Kelly Emanuely de; CONCEIÇÃO, Joalice Santos; TELLA, Marco Aurélio Paz.(Org.)

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas – João Pessoa:
Ed. Universitária da UFPB, 2012.

491 p. : il. ; 30 cm.

1. Ciências Sociais; 2. Antropologia; Ética. I.Título.

ISBN: 978-85-237-0581-7

Comitê editorial

Alexandra Barbosa da Silva | UFPB

Ednalva Maciel Neves | UFPB

Fabio Mura | UFPB

Flávia Ferreira Pires | UFPB

João Martinho de Mendonça | UFPB

José Gabriel Correa | UFCG

Kelly Emanuely de Oliveira | UFPB

Lara Santos de Amorim | UFPB

Luziana M. da F. Silva | UFPB

Maria Patrícia Lopes Goldfarb | UFPB

Mariana Balen Fernandes | UFBA

Maristela Oliveira de Andrade | UFPB

Mércia Rejane Rangel Batista | UFCG

Patrícia Oliveira | UFPB)

Rosalira dos Santos Oliveira | FUNDAJ-PE

Ruth Henrique da Silva | UFPB

Silvana de Souza Nascimento | UFPB

Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza | UPE

Apresentação

Este livro originou-se de um encontro promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), em parceria com pesquisadores de outros Programas de Pós-Graduação brasileiros. Trata-se da II Semana de Antropologia PPGA/UFPB, realizada entre os dias 27 e 30 de novembro de 2012, em João Pessoa, na Paraíba.

Nosso objetivo era de reunir instituições de ensino, grupos e centros de pesquisa, explorando as práticas e narrativas antropológicas. E, de certa forma, promover o diálogo e trocas de experiências em trabalhos de campo de discentes e docentes da UFPB, com acadêmicos e profissionais de outras Instituições de Ensino Superior.

A partir da temática “Ética Antropológica em Debate”, o encontro produziu análises críticas e propositivas sobre os paradoxos, desafios e perspectivas da Antropologia no Brasil. Em decorrência da expressiva riqueza dos trabalhos e discussões que presenciamos ao longo do evento, planejamos este livro, como forma de compartilhar as produções e questionamentos que vem apontando para um maior interesse entre estudantes e pesquisadores na atualidade. Deste modo, esta ação é mais um exercício para reunir dialogar e aprofundar o debate sobre as relações entre pesquisa antropológica, ética e ação política entre outros temas aqui abordados.

Este livro é uma das produções da II Semana de Antropologia PPGA/UFPB que pretende confirmar-se como espaço de debate, apresentações e reflexões sobre temas relacionados à ética no trabalho de campo, envolvendo as áreas de gênero, patrimônio e cidades, antropologia e saúde, antropologia visual, território, territorialidade e identidade. Para tanto, organizamos o evento a partir da promoção de Mesas-Redondas, Grupos de Trabalho e da Mostra Livre de Filmes, Ensaios Fotográficos, Hipermídias e Etnografias Sonoras. Através desses espaços, planejados com o objetivo de estimular os participantes do evento, apresentamos suas pesquisas, análises críticas e reflexões na área de antropologia e disciplinas relacionadas.

Organizadores

SUMÁRIO

1 Antropologia da criança: pesquisas em andamento em um campo em construção .	11
1.1 Marcadores da Diferença: Religião, Raça e Gênero.....	12
O brincar como forma de inserção da criança nos rituais religiosos católicos	12
Pastores mirins: levantamento bibliográfico sobre as crianças evangélicas	17
A questão racial na perspectiva de crianças: desafios metodológicos e alguns achados de campo.....	20
Linhas belas e sujas: a construção do feminino entre meninas de uma escola pública	23
Diferença de gênero na escola*	28
1.2 Infâncias e Crianças: questões metodológicas, teóricas e sociais.....	33
As perspectivas teóricas sobre crianças ciganas: uma breve análise sobre os estudos dos grupos ciganos na paraíba.	33
Etnografando no santa filomena: uma análise das narrativas infantis sobre as violências	40
Relações entre a cultura da infância e a sociedade de consumo	45
Elas sabem o que comprar: o consumo das crianças sertanejas e o programa bolsa família.....	49
Infância no semiárido: contribuições de uma política pública na demarcação da infância em um pequeno município paraibano	54
1.3 Espaços e Tempos das Crianças.....	60
Socialização das crianças no educandário Professora Maria das Neves Silva.....	60
Ingredientes sociais: a criança, o adulto, o animal e a sociedade.....	63
Os brincantes mirins do grupo de boi imperador da ilha: brincando e aprendendo.....	68
Categorias de idade, resguardos e corporalidade entre os <i>Aikrde</i> (criança) xerente...	73
2 Território, Cultura e Ambiente	78
2.1 Território e Estilos de Vida.....	79
Veganismo: superação do antropocentrismo na relação entre humanos e não humanos ou uma reafirmação dessa dicotomia?.....	79
Receitas culinárias: espelhos mágicos de territórios culinários	84
As motocicletas e a fluidez das fronteiras entre rural e urbano	87
Folheto de cordel: a territorialização do mundo rural ao ciberespaço	92
O grupo Gangara e a capoeira em um bairro de Salvador: um processo de apropriação de território	94
Performance	101
2.2 Território e Atividades Produtivas de Populações Tradicionais	107
Reflexões sobre a construção da pesquisa com as Cambindas do Alto em Taperoá-PB.	107

A apicultura e o desenvolvimento sustentável: em assentamentos rurais no litoral sul da Paraíba	112
Tecnologias sociais na perspectiva da gestão ambiental participativa.....	117
2.3 Conflitos e impactos entre atividades modernas em comunidades tradicionais..	121
Mapeamento do conflito territorial de poluição industrial da Bacia do Rio Gramame-Mumbaba - PB	122
Turismo: vantagens ou perdas para as comunidades locais?	128
Desterritorialização da juventude indígena de Roraima e reterritorialização pelo movimento social	131
Saberes, territorialidades e conflitos: a importância dos benzedores, curadores e parteiras em Penalva-MA.	135
3 Perspectivas antropológicas sobre o corpo e a saúde	140
3.1 Saúde e doença	141
Trajetoria e doença: análise acerca da formação de um bairro e a experiência do adoecimento.....	141
“Graças a deus, não tenho problema de pressão, nem de diabetes”: notas sobre a evasão de interlocutores no estudo da cronicidade	145
Sobre invisibilidades: apontamentos iniciais de pesquisa sobre masculinidade e câncer de próstata	153
Alteridade com a doença: estudo etnográfico com portadores de psoríase.....	158
Os desafios da investigação antropológica na terceira idade: uma proposta para o cuidar.....	161
(In)segurança diabética: Análise sobre a concepção de risco e gestão no adoecimento de <i>longa duração</i>	165
Trabalhadoras e saúde popular: diálogos e interseções.....	170
3.2 Corpo	174
Dor amiga	174
Consumo e “vitaminas”: estudo socioantropológico sobre a cultura do consumo de medicamentos.....	177
3.3 Políticas e sistemas/modelos terapêuticos	180
Proposta de prevenção ao uso e/ou abusivo de drogas considerando fatores sociais de risco e proteção.....	181
Etnografia no CTA: apontamentos sobre o risco nas práticas de saúde.....	184
Modalidades de tratamentos: noções de corpo/saúde/doença no tratamento de usuários de spa	188
“ <i>Eu não sou o PSF</i> ”: Representações que Agentes de Saúde possuem acerca do seu trabalho	193
Illness: um discurso desautorizado acerca do sofrimento psíquico	198
Sofrimento psíquico e uso de psicofármaco.....	202

4 	Imagens e sons entre campos	205
4.1.	Imagens, corporalidade e múltiplas representações de identidade	206
	A diversidade homoafetiva nos quadrinhos japoneses.....	206
	Incursões sobre corpo e sexualidade a partir das narrativas de travestis	211
	Menino do rancho, ritual de passagem jiripankó e forma de linguagem comunicacional	220
	Quando falam as figuras: análise sócio-antropológica das relações de poder num quartel de polícia militar	226
4.2.	Musicalidade, identidade e dinâmicas de recriação da cultura	232
	A possibilidade de criar e recriar as relações a partir do cantar repentista	232
	“Embolada” e “outras coisas do folclore tulusano” - relato de uma etnografia entre vivências e arquivos	237
	Tradições e invencões de mestre branquinho no Reisado Boi Estrela - comunidade boquinha	241
4.3.	Bens culturais, tradição, imagem e Patrimônio	246
	Renda, rendeira, renascença: seleção/exclusão de sujeitos e bens culturais no processo de valorização patrimonial.....	246
	Tradição artesanal em mudança cultural no Alto do Moura	253
	<i>Cidade encantada de Tambaba</i> : o audiovisual na compreensão da memória acerca de um espaço simbólico.	258
	A fotografia como narrativa visual na etnografia da arte santeira do Piauí.....	264
5 	Netnografias: mobilização social e novas mídias	268
5.1	Possibilidades Teóricas e Metodológicas em netnografias	269
	Instrumentos metodológicos entre etnografia e netnografia no contexto da Antropologia	275
	Mídias: letramento digital no ensino aprendizagem	281
	Cordel no ciberespaço como metodologia de ensino	284
5.2	Netnografias nos Estudos de Mobilizações Sociais	287
	Dispositivos simbólicos de legitimação dos movimentos sociais: a ocupação da internet pelo MST	287
	Possibilidades e desafios de pesquisa em grupo virtual de discussão sobre humanização do parto	292
	Construindo identidade: discursos mobilizadores entre os usuários de <i>software</i> livre e <i>software</i> proprietário	297
6 	Identidades étnicas e políticas públicas.....	303
6.1.	Estudos Ciganos: etnografias e questões teóricas sobre uma identidade em construção.....	304
	Arranjos e (re) arranjos de uma vida cigana: visibilidade dos grupos ciganos em Souza/PB.....	304

Os ciganos em diferentes cenários: questões de pesquisa.....	308
Uma perspectiva teórica sobre crianças ciganas no sertão paraibano: uma construção reflexiva a partir dos estudos de grupos ciganos na Paraíba.	314
A construção da imagem dos ciganos a partir do Jornal Diário da Borborema (PB) na década de 1980.	319
Discutindo conceptualizações e recortes aplicados aos ciganos	325
O talhado do Monte de São Sebastião (Santa Luzia/PB): uma comunidade quilombola reivindicando reconhecimento.....	329
Analisando a violência institucional na polícia militar da Bahia à luz de Luis Dumont.	335
A eternidade do Islã: o tempo como construção social a partir do sentido da “reversão” entre os adeptos da religião islâmica.	339
Patrimônio cultural, templo e ruína: Igreja de São Miguel Arcanjo e identidade potiguara.....	344
6.3. Identidades, políticas públicas e processos educacionais.....	351
A cidade e o dragão: um centro cultural e os seus desafios frente à realidade da comunidade local.	351
Ressonâncias dos fundos rotativos solidários em assentamentos rurais no agreste paraibano: a perspectiva de gênero e renda	356

7 | Perspectivas de atuação antropológica na esfera pública: questões indígenas e quilombolas..... 361

Análise das obras de Clifford Geertz e Marshall Sahlins: pequena discussão sobre esses autores da Antropologia contemporânea.....	362
---	-----

8 | Pesquisa de campo, ética e direitos: experiências e reflexões371

8.1. Ética e experiências em campo.....	372
O fazer etnográfico: observações no campo, interações, preservação de identidades e interpretações.....	372
Cotidiano e direitos humanos (acesso à justiça em comunidades urbanas da Torre) .	376
Reflexões sobre a construção da pesquisa com as cambindas do Alto em Taperoá-PB	382
8.2. Desafios para reflexão etnográfica	388
Relativizando riscos: confidencialidade e ética na pesquisa com mulheres praticantes de crimes.....	388
“Pisa em mim?”: reflexões sobre a pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais	394
O caso de Marta: uma jovem travesti do interior paraibano	400
8.3. Ética, violência e gênero	405
Reflexões sobre ética e complexidade.....	405
A praça como <i>point</i> LGBT.....	408
Pesquisando violência de gênero: método e campo vigiado.....	412

9 Dinâmicas territoriais, processos políticos e lógicas identitárias	417
9.1. Política e território	418
Desenvolver, verbo intransitivo: análise dos conflitos territoriais na Bolívia	418
Investigando os significados nos discursos políticos: as visões sobre produção agrícola, trabalho, povos indígenas e terras indígenas nos pronunciamentos de uma senadora	424
Apontamentos sobre território, indígenas e quilombolas na América Latina - a construção de um espaço de direitos e de memória.....	431
Os xavante Marãiwatséde e o Estado brasileiro: a unidade nacional em conflito com a diferença.....	437
“Articulações políticas Waiwai entre a aldeia e a cidade”	442
9.2. Práticas tradicionais e estratégias políticas de identidade	448
O artesanato como elemento de afirmação de identidade étnica entre os Pankararu em Exposição museológica	448
Organização doméstica e tradição de conhecimento entre o Tabajara do Litoral Sul da Paraíba	451
Tradições de conhecimento, cosmologia, moralidades e práticas xamanísticas entre os potiguara do Litoral Norte da Paraíba	456
Organização doméstica, redes de relações e processos identitários entre os potiguara da Paraíba.....	459
Redes de produção e articulação do conhecimento na prática agroflorestal em Cumaru - PE.....	462
Organização social e política entre os pankará uma breve etnografia	468
9.3. Ritos, território e identidade	475
Folia de Reis da Serra: sua música, sua tradição e território	475
Ensaio sobre o sagrado e o político em comunidades de terreiro	480
Etnografia da “reunião da CHESF” em Riacho dos Negros: conhecimentos tradicionais quilombolas como estratégia de defesa de direitos étnicos	486

1 | ANTROPOLOGIA DA CRIANÇA: PESQUISAS EM ANDAMENTO EM UM CAMPO EM CONSTRUÇÃO

A Antropologia enquanto campo do saber é muitas vezes acusada de negligenciar, desde sua criação no século XIX, certos aspectos da realidade social, entre eles o estudo sobre a condição social da criança como categoria de análise. Após vários esforços para reparar, no início do século XX, tais insuficiências da disciplina, o que se convencionaria chamar de Antropologia da Criança continuou, de certo modo, sendo considerada um tema de importância marginal. Contudo, a partir da segunda metade do século XX, é notável uma crescente valorização dos estudos sobre a infância como um tema central na construção de um novo paradigma que visa compreender a natureza histórica e cultural da criança, tratando-a como agente e sujeito. Por isso, este grupo de trabalho tem como objetivo promover um debate fecundo sobre o universo das crianças e do fenômeno social da infância sob a ótica da antropologia, a partir de estudos em andamento, tanto teóricos quanto de natureza empírica, a fim de, por um lado, fomentar a interação entre alunos, professores, pesquisadores e demais interessados e, por outro, contribuir para uma maior visibilidade deste campo de estudo no estado da Paraíba.

1.1 | Marcadores da Diferença: Religião, Raça e Gênero

O BRINCAR COMO FORMA DE INSERÇÃO DA CRIANÇA NOS RITUAIS RELIGIOSOS CATÓLICOSJucilaine Maria de Carvalho¹

Resumo: O ato de brincar desempenha um papel fundamental na forma de inserção da criança nos rituais religiosos católicos, em especial, na romaria da cidade de Santa Cruz dos Milagres, no Estado do Piauí. Entendo que a romaria como espaço de sociabilidade carrega vários elementos de uma tradição cultural. É importante ressaltar que não pretendo discutir aqui, o que é a religião para a criança, mas como a criança é inserida no contexto religioso, entendendo o brincar como elemento de socialização e apropriação da cultura. O brincar, para a criança, é uma maneira de vivenciar sua ludicidade, compreender a realidade, elaborar e experienciar o mundo no qual circunda. Apresenta-se, como uma condição necessária para sua aprendizagem e elaboração de significado, sendo, portanto o saber- fazer-ser da criança e que é brincando que esta se relaciona com o sagrado. Assim, a criança é colocada não como um sujeito que apenas recebe e reproduz o social, mas como sujeito transformador da realidade em que está inserida (COHN, 2005). Minha proposta aqui se limita a uma pesquisa de exploração bibliográfica e observações feitas em campo na romaria de Santa Cruz dos Milagres, na qual busco tecer algumas considerações sobre a discussão do processo de socialização na antropologia.

Palavras-Chaves: Criança; Socialização; Ritual; Brincar.

INTRODUÇÃO

A cidade de Santa Cruz dos Milagres, localizada a 180 km de Teresina – Capital do Estado do Piauí é palco de uma das maiores romarias do nordeste. Durante todo ano recebe romeiros vindos de várias localidades do Brasil para visitá-la, pagar suas promessas, fazer novas promessas, participar dos eventos realizados pela igreja e/ou pelo próprio município. Nos meses de maio, setembro e novembro são realizados rituais que marcam a cidade – a invenção da Santa Cruz, a celebração da Santa Cruz e o encontro dos Santos respectivamente. Nestes três momentos, a romaria é intensificada e o espaço se torna um verdadeiro local de socialização.

A romaria como ritual agrega valores de uma sociedade, sendo um meio pelo qual “os romeiros entram em contato com o núcleo da sua cultura, se apropriam de novos valores e reinventam a tradição.” (STEIL, 1996, p.15). É, portanto, “um sistema

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí - UFPI

cultural de comunicação simbólica” (PEIRANO apud STANLEY TAMBIAH, 2003, p.11). Sanchis (2006) coloca que há uma relação dialógica entre o romeiro e o sagrado, em que se trocam bens, energia e saúde, e isto se dá em curto espaço de tempo, “o tempo feito festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria” (SANCHIS, 2006, p.86). É nesta “mistura” entre o sagrado e profano que os homens constroem o cotidiano de suas vidas.

Considerando esses aspectos que se presencia em Santa Cruz dos Milagres/PI, a “idas e vindas” de crianças de várias localidades juntos com seus familiares para participar de tudo que este ritual propõe. Levar essas crianças para este espaço ritualístico é apresentar a elas valores, normas, costumes e regras de uma cultura. A criança à medida que vai crescendo vai significando e construindo sua visão de mundo, mostrando que são sujeitos produtores e não reprodutores da realidade social, portanto transformadores dela.

Para Cohn (2005), existe uma necessidade de nos desvencilharmos das idéias preconcebidas e procurar entender a criança, não mais do ponto de vista do adulto, mas da perspectiva da própria criança. A antropologia da criança, portanto, seria uma disciplina importante por se “dedicar desde o seu nascimento a entender o ponto de vista daqueles sobre quem e com quem fala seus objetos de estudo.” (COHN, 2005, p.8).

Nessa perspectiva, entenderemos o brincar no sentido “lúdico-humano”, com caráter de seriedade em que criança aprende se relacionando e interagindo, não para passar o tempo ou por que criança brinca por não ter “o que fazer” (ARAÚJO, 2005).

METODOLOGIA

A discussão, na antropologia, sobre a criança vem crescendo nos últimos tempos. Antes, a criança era vista como sujeito passivo em que os adultos a “moldavam” a sua maneira, atualmente, há uma mudança de perspectiva quanto ao olhar antropológico sobre a criança, que é vista como sujeito autônomo, capaz de formular a própria significação da realidade em que está inserida (SARMENTO, 2007). A etnografia nos possibilita refletir e elaborar sobre o campo em questão.

A pesquisa bibliográfica, as observações feitas em campo e a fotografia possibilitaram tecer algumas considerações sobre o processo de socialização da criança nos rituais católicos religioso, especificamente na romaria da cidade de Santa Cruz dos Milagres/PI.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

No contexto da romaria da cidade de Santa Cruz dos Milagres, os pais levam os filhos para determinada religião porque acreditam que essa possua os valores necessários para uma formação adequada do sujeito. Entretanto, isso não quer dizer que a criança, quando adulto for, siga à mesma religião dos pais, uma vez que, ao longo de sua vida, ela eventualmente entrará em contato com outras pessoas, outras culturas, outras religiões. Este processo de interação vai proporcionar novas formas de significação da sua realidade.

Cohn (2002) explica esse processo e tradição cultural, considerando a criança como participante ativa do próprio aprendizado no processo de recepção do que é transmitido, o adulto fica então como partícipe deste processo – socializador e perpetuador. Há, portanto, uma relação dialógica entre o adulto e a criança, em que o primeiro procura passar os valores de uma cultura e o segundo o apreende de acordo com suas especificidade.

A maneira como a criança se apropria, reinventa e reproduz o mundo é o que irá diferenciá-la do adulto. Sarmento (2003) defende que existe uma cultura de infância na qual a criança é capaz de construir de modo sistemático o mundo e sua ação intencional – o brincar. No entanto, autor aponta que o brincar não é de exclusividade da criança, mas próprio do homem, sendo uma das atividades mais significativa. Porém o que vai diferenciar o adulto da criança é que o adulto faz a distinção entre o brincar e trabalhar (fazer coisas sérias) e a criança não, sendo o “brincar muito do que as crianças fazem de mais sério” (SARMENTO, 2003, p.12).

Nunes (2002), ao estudar as brincadeiras das crianças na sociedade A'uwe-Xavante, percebeu que o brincar é importante na formação da identidade das crianças, e está relacionado ao modo de agir, modificar e produzir significados.

Ao brincar, a criança relaciona-se com o seu mundo de dentro e com o de fora, estabelecendo e elaborando pontes, ligações, percursos e direções fundamentais para o entendimento de si e de tudo o que acontece à sua volta. (NUNES, 2002, p.96)

Para Winnicott (1975), o brincar é universal e se apresenta como um dos principais condutores dos relacionamentos entre grupos para as crianças. Nunes (2002), também chegou a esta conclusão ao comparar pesquisas realizadas entre as crianças da sociedade A'ume-Xavante e de outros grupos sociais e considerou que o caráter lúdico é um denominador comum às crianças de todas as sociedades.

(...) o caráter lúdico com que a criança sempre age nas mais variadas circunstâncias pode ser considerado como uma espécie de denominador comum de todas as sociedades, manifestando sua universalidade por meio de infinitas peculiaridades, realizando e concretizando sua essência na singularidade sociocultural de cada um dos povos. (NUNES, 2002, p.69).

O brincar, portanto, é a grande experiência cultural dos indivíduos (WINNICOTT, 1975; NUNES, 2002). Segundo Winnicott (1975, p.71), o “brincar tem um lugar e um tempo” e o lugar do brincar ocupa o interstício entre a ilusão (fantasia infantil) e o real (objetos do mundo real). É neste espaço que a criança produz seus significados sobre o mundo (interno e externo). A presença da criança pequena e grande na romaria permite explorar um novo espaço, conhecer e interagir com adultos e crianças que estão presentes e acima de tudo entrar em contato com o que é sagrado, o sagrado que dependendo da idade da criança, tem um formato e uma “formulação” diferente.

Segundo Pires (2007), a religiosidade infantil é vivida de maneira concreta ou prática (indo à igreja), relacional (principalmente com a família), difusa (não há separação entre o sagrado e profano) e intensa. A igreja, segundo a autora, é vista inicialmente como um espaço que a criança frequenta e não como um espaço representativo e sagrado. Por volta dos dez a doze anos é que a criança deixa de assimilar a religião à igreja, percebendo-a, de acordo com um ponto de vista considerado adulto, em que o sentido religioso ultrapassa a prática religiosa. Assim, a idéia de religião

possui um crescimento gradativo à medida que a criança vai se tornando adulta. “A religião infantil é uma religião da prática, na qual a simbologia estaria relegada a um plano subordinado” (p.154). Para a criança ir à igreja é parte do cotidiano, não é algo extraordinário, vai à igreja porque alguém leva; o ato de freqüentá-la é mais importante do que o significado que ela representa (PIRES, 2005).

O mesmo acontece na romaria de Santa Cruz dos Milagres, a criança vai à romaria acompanhada pelos pais ou responsáveis, que levam porque fizeram uma promessa, levam porque não tem com quem deixar, levam para batizar, levam para apresentar à Santa Cruz. Os motivos são diversos, assim como o significado que a criança dar. Aparentemente, a criança se apresenta neste espaço como passiva daquele processo, os bebês são carregados no colo, alguns dormindo, as crianças menores os pais ou responsável seguram pela mão e os maiores ficam próximos dos familiares para não se “perderem de vista”. No decorrer dos Eventos ritualísticos e com o passar do dia começam a explorar o ambiente, isto é visível, principalmente, nas crianças maiores. Brincam com as velas do cruzeiro, correm, pulam dentro da igreja e nos arredores, imitam os romeiros que pagam promessas, mas sempre sob o olhar do adulto, para não “se perder” na multidão.



Figura 1: Fonte: Jucilaine Maria de Carvalho

Durante o ritual da “Invenção da Santa Cruz²” foi possível observar a interação das crianças nesse espaço. À noite de véspera, durante o ritual as crianças geralmente ficam a vontade dentro da igreja, visto que a celebração é realizada fora deste espaço, algumas crianças aproveitam para brincar dentro da igreja, principalmente, no altar. As crianças maiores geralmente ficam fora observando ou participam juntos com os pais e, caso tenha alguma promessa feita para a criança pelos pais, é necessário esta permaneça ao lado deles durante o ritual, mas geralmente as crianças, principalmente as menores não são obrigada a participarem. No dia seguinte, o mesmo processo acontece, porém com o exercício da Invenção (ajoelhar, beijar o chão, levantar e rezar a ave Maria), as crianças passeiam entre os romeiros, mas sempre com o cuidado de não ficar longe dos pais, outras brincam de fazer a “invenção”.

² Ritual penitencial realizado nos dias 02 e 03 de maio. No dia 02 e rezam cem Ave- Maria na véspera (noite anterior) e no dia 03, mais cem ave-maria, acompanhadas do exercício de ajoelhar, beijar o chão e persignar-se. Neste ritual os sujeitos reconhecem a condição de pecadores, aceitam o projeto de Deus e renunciam a satanás.

Na imagem 01, tem dois meninos fazendo a invenção, um tem mais ou menos cinco anos e o outro em torno de doze anos. O menino de cinco anos realizou o ritual umas cinco vezes e saiu, o outro insistiu mais um pouco e depois saiu. A criança menor parecia se divertir, o maior colocava um tom de seriedade enquanto realizava o ritual da invenção. Após observar esses meninos, circulei pela multidão deromeiros, onde encontrei outras crianças, não realizando o ritual, mas brincando de saltar de um degrau a outro da calçada que faz parte do pátio da igreja. Entre um espaço e outro se encontrava crianças que de alguma forma interagiam com aquele movimento ritualístico. Ao entrar na igreja observei duas meninas, entre sete e oito anos de idade, que também estavam fazendo o ritual da Invenção, porém, a parte da reza elas não faziam só o exercício – ajoelhar, beijar o chão e levantar, estas como as outras crianças também desistiram, afinal de contas isso é “coisa para gente grande”. Percebi que o brincar era a maneira que a criança participava da romaria; brincando, observando, imitando, correndo, pulando, pagando promessas com os pais e conforme a idade fazendo seus próprios votos, porém nunca deixando de viver aquele momento de forma lúdica. Pois como diz Winnicott (1975) “o brincar é uma experiência sempre criativa, uma experiência num contínuo espaço-tempo, uma forma básica de viver” (p.50).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O brincar como o saber fazer-ser, é uma das formas da criança construir sua visão de mundo enquanto sujeito pertencente ao universo cultural. A criança mesmo sendo acompanhado pelo adulto, devido seu próprio processo biológico, não se coloca passiva enquanto receptor dos valores, normas e regras, pois o próprio ato de imitar, que é uma forma de brincar, já está lhe dando a condição de aprender e dá sentido ao que estão passando para ela.

Ir e está na romaria é aprender um sentido de mundo – brincando, pois é a maneira que possui para fazer leituras do que estão passando para ela. É se inserir em um contexto é conhecer dois mundos paradoxais: o sagrado e o profano, que de imediato não vai fazer diferença. Mundo indiferenciado na prática tanto para o adulto quanto para a criança, pois ir para a romaria mesmo que seja em busca do sagrado é uma festa, porque como diz Sanchis (2006), tem de tudo: dança, comida, encontros – a vida. Um verdadeiro local de socialização e compartilhamento de valores, um lugar para aprender – aprender brincando.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Vânia Carvalho. *O Lúdico como elemento de humanização*. In: **Criança: do reino da necessidade ao reino da liberdade**. Edufes: Vitória, 1996.
- COHN, Clarice. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005. (Passo -a- passo, 57)
- COHN, Clarice. *A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia*. In: **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. SILVA, Aracy Lopes; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera da Silva Lopes (orgs.). São Paulo: Global, 2002.
- NUNES, Ângela. *No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante*. In: SILVA, Aracy Lopes; MACEDO, Ana Vera da Silva Lopes e NUNES, Ângela (orgs.). **Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos**. São Paulo: Global/Mari/Fapesp, 2002.

PIRES, Flávia Ferreira. **Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino**. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional, UFRJ, 2007.

SANCHIS, Pierre. *“Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso”*. In: **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 8, n.8, p.85-97, outubro de 2006.

SARMENTO, Manuel Jacinto. (2003) **Imaginário e culturas da infância**. Acessado em 22.07.2011. http://cedic.iec.uminho.pt/textos_de_Trabalho/textos/ImaCultInfância.pdf

_____. *Visibilidade social e estudo da infância*. In: **Infância (in) visível**. VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto(orgs). Araquara, SP: Junqueira e Maria, 2007.

STEIL, Carlos A. **O sertão das romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003. (Passo – a – passo, v.24)

WINNICOTT, D. W. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

PASTORES MIRINS: LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO SOBRE AS CRIANÇAS EVANGÉLICAS

Priscila Ribeiro Jeronimo Diniz³; Flávia Ferreira Pires⁴.

Resumo: A criança é um ator social, como vem sendo discutido pela antropologia da criança e sociologia da infância desde os anos 1970. Partindo desse pressuposto, a proposta desse texto é refletir sobre as crianças como um grupo social, e a infância como uma categoria geracional (Qvortrup, 2011); analisando de forma específica as crianças evangélicas, com ênfase na criança pastora. A pesquisa que inspira esse texto tem por objetivo refletir sobre os “pastores mirins”, observar sua atuação, como também observar a comunidade evangélica como um todo, através de trabalho de campo sociológico, na igreja Assembléia de Deus da cidade de Bayeux (PB). O objetivo central desse texto é realizar um levantamento bibliográfico extensivo sobre a questão da criança pastora e das crianças evangélicas na literatura sociológica e antropológica produzida no Brasil. Para isso, recorreremos também aos autores que teorizam a categoria infância e criança, a exemplo de como Cohn (2005); Silva e Nunes (2002); Sousa (2005); Belloni (2009); Corsaro (2005); Pires (2007, 2008, 2010); James e Prout (1998).

Palavras-chave: Crianças pastoras; Socialização; Evangélicos; Bibliografia.

INTRODUÇÃO

A proposta desse texto é refletir sobre os estudos sociológicos e antropológicos que tratam as crianças como atores sociais, a partir de perspectivas que vem sendo ganhando a atenção dos pesquisadores desde 1970. Nesse sentido, “[a]s crianças

³ Mestranda em Sociologia, pelo PPGS (UFPB).

⁴ Doutora em Antropologia Social no Museu Nacional-UFRJ. Professora na UFPB.

constituem um grupo social que pode e deve ser estudado especificamente, por si só, não por extensão de outros”. (Silva e Nunes, 2002, p.12 e 13) Pensamos também, como Sousa que “a infância é uma categoria que só está em vigor no espaço social em que é estabelecida, negociada, desestabilizada, reconstruída, e claro, legitimada.” (2005). Com isso, refletimos sobre as crianças evangélicas, com intuito principal de observar a construção social da criança que prega em cultos públicos.

O objetivo deste trabalho é realizar um levantamento bibliográfico extensivo, sobre a questão da criança pastora e das crianças evangélicas, na literatura sociológica e antropológica produzida no Brasil.

METODOLOGIA

Este texto tem como método a análise bibliográfica de textos de Sociologia da Infância e Antropologia da Criança. Complementariamente, utilizaremos dados coletados em algumas idas a campo, que permitiram visualizar algumas atuações destas crianças que pregam. O trabalho de campo está sendo realizado na cidade de Bayeux (PB) desde agosto de 2012, na Igreja Assembléia de Deus Jardim Aeroporto.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A igreja evangélica faz parte da construção da vida social e religiosa das famílias evangélicas, segundo Pires (2010): “o ato de ir à igreja implica, em grande medida, o aprendizado de um conjunto de ensinamentos teológicos daquela fé em particular.” (p.152) Nesse processo, a criança constrói uma rede de sociabilidades, onde se estruturam os laços de amizade e aflora o sentimento de pertença. É na igreja onde tem lugar tem lugar à regularidade de cultos, como exemplo, o culto infantil. Enfim é um lugar de socialização constante tanto para crianças, como para adultos.

Belloni explica: “A socialização é um conjunto de processos pelos quais o indivíduo é construído (...) pela sociedade global e local, processos durante os quais o indivíduo adquire (...) modos de pensar, fazer e de ser socialmente situados.” (BELLONI, 2009, p.69).

Onde fizemos trabalho de campo, os pastores mirins repetem que se sentem felizes por “ter a oportunidade” de pregar em público. Quando pregam elas alcançam um patamar de prestígio dentro da sua comunidade. Esse elemento é chave para pensar uma Sociologia da Infância e uma Antropologia da Criança, pois, ao pregar elas representam nas suas desenvolturas uma espécie de “imitação” de um pastor, porém elas não apenas imitam, mas “reproduzem interpretando” (Corsaro, 2005). Como afirma Pires: “as crianças são agentes da mudança, mas também da continuidade” (2010, p.152). Segundo Corsaro: “As crianças não imitam ou internalizam simplesmente o mundo que as cercam. Elas se esforçam para interpretar ou compreender sua cultura e para participar dela. Buscando compreender o mundo dos adultos, as crianças vêm a produzir seus próprios mundos e culturas de pares”. (p.24)

No entanto, é preciso entender o conceito de socialização de modo que não se retire a agência das crianças no processo de seu crescimento. Com isso, compartilhamos com o texto de Pires (2010) nas seguintes sentenças: “1) não há uma idade única para o aprendizado cultural: não apenas as crianças aprendem, mas os adultos não cessam de aprender; 2) as crianças aprendem tanto quanto ensinam, dos/aos seus pares e dos/aos adultos 3) aprendizagem não se faz apenas por via consciente e racional, mas também através de outras maneiras de conhecer e aprender.” (2010, p. 148) Ou seja, ao mesmo tempo que estas crianças reproduzem o culto imitando um adulto, elas também aprendem e ensinam ao seu modo, tanto as outras crianças, quanto aos adultos.

A imitação aparece como elemento fundamental para se compreender os pastores mirins, porém, a imitação parece ser relativa a representação social que a figura do pastor revela para a criança. Para ela, o pastor é uma figura influente. Contudo, as crianças reconfiguram esse modo de ser “pastor mirim”, eles se colocam e traduzem uma forma de fazer evangelização infantil. Como afirma Florestan Fernandes (2004, p.249) as crianças abstraem de modo genérico os sujeitos A, B ou C para falar de pai, mãe, pastor, ou seja, de funções sociais, realizando uma imitação dessas representações sociais, da função social de pastor, mãe ou pai. Assim sendo, para as crianças a imitação da representação social não implica copiar o pastor da igreja, mas uma construção própria a partir de seu entendimento do que seja um pastor, entendimento construído no contato com outros pastores, meios de comunicação, família e escola e também, com as outras crianças.

Estas crianças que pregam, estudam e interpretam a Bíblia ao seu modo, explicam e chamam a atenção dos adultos e das crianças em pontos importantes de passagens bíblicas podem ser estudadas a partir do conceito de agência infantil, amplamente discutido por Allison James (2005), na medida em que modificam seu meio social e religioso. Cohn (2005) afirma: “A criança atuante é aquela que tem um papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja, não sendo, portanto, passiva na incorporação de papéis e comportamentos sociais. Reconhecê-lo é assumir que ela não é um ‘adulto em miniatura’, ou alguém que treina para a vida adulta. É entender que, onde quer que esteja, ela interage ativamente com os adultos e as outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações.” (2005, p.28). Para concluir, as crianças não apenas reproduzem os adultos, mas ao imitar elas produzem novos olhares, construindo como agentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisamos, portanto, a partir dos textos lidos, que a criança dentro de um grupo de categorias que deve ser estudado pela Sociologia e Antropologia; não é apenas uma réplica dos adultos. As crianças enxergam e traduzem o seu estilo de vida, e dentro da religião essas crianças são colocadas em um patamar elevado, elas são vistas como o futuro da igreja e o canal mais fácil de Deus. Então, além da importância da socialização das crianças na religião evangélica, elas são também pontes de conversão e porvir da igreja. No entanto, compreender como se dá esse processo é o objetivo da nossa pesquisa, aqui tivemos apenas a oportunidade de expor os seus primeiros desdobramentos.

REFERÊNCIAS

- Aracy Lopes da Silva, Angela Nunes, Ana Vera Lopes da Silva Macedo (organizadoras). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. SP: Global, 2002 – (Coleção antropologia e educação).
- BELLONI, Maria Luiza. **O que é sociologia da infância**. Campinas, SP: Autores Associados, 2009.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. RJ: Jorge Zahar. Ed. 2005.
- CORSARO, William A. **The sociology of childhood**. 2 ed. Sociology for a new century. 2005
- FERNANDES, Florestan. **As “Trocinhas” do Bom Retiro**. Pro-Posições, v. 15, n. 1(43)- jan-abr; 2004.
- JAMES, Allison & PROUT, Alan. **Constructing and Reconstructing Childhood**: contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- QVORTRUP, Jens. Nove teses sobre a “infância como um fenômeno social”. Tradução de Maria Letícia Nascimento. Artigo publicado em **Eurosocial Report Childhood as a Social Phenomenon: Lessons from an International Project**, n. 47, 1993, p. 11-18.
- PIRES, Flávia F. O que as crianças podem fazer pela antropologia? **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 34, p. 137-157, 2010.
- PIRES, Flávia F. Tornando-se Adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião & Sociedade** (Impresso), v. 30, p. 143-164, 2010.
- SOUSA, Emilene Leite de. **Infância no caleidoscópio**: desconstruindo conceitos, desestabilizando teorias. Caderno Pós Ciências Sociais - São Luís, v. 2, n. 3, jan./jun. 2005.

A QUESTÃO RACIAL NA PERSPECTIVA DE CRIANÇAS: DESAFIOS METODOLÓGICOS E ALGUNS ACHADOS DE CAMPO.

Teresa Cristina Furtado Matos (UFPB); Nady Jakelle Queiroz Dias (UFPB);
Marinalda Pereira de Araújo (UFPB); Susi Anny Veloso Resende(UFPB)

Resumo: As pesquisas sobre as relações raciais no Brasil têm revelado que os problemas raciais estão presentes em distintos campos da vida social. Considerando este contexto, o trabalho discute as formas como crianças percebem e elaboram suas opiniões acerca das possibilidades sociais (especialmente educação, status e emprego) de brancos e não-brancos. A pesquisa ouviu alunos do primeiro, segundo e terceiro anos do ensino fundamental I em uma escola pública da cidade de João Pessoa-PB. Foram aplicadas estratégias metodológicas diversas, com ênfase para os materiais lúdicos, tendo por intuito abordar a percepção das crianças sobre a questão racial e seu lugar na vida social. Parte deste trabalho discute, também, os desafios metodológicos enfrentados na pesquisa.

Palavras Chaves: Escola; Metodologia; Crianças.

INTRODUÇÃO

A pesquisa, ainda em andamento, busca conhecer como as crianças, ouvidas no âmbito escolar, formulam suas percepções acerca da questão racial presente no Brasil e situada em diversos campos da vida social. A pesquisa ouviu alunos do primeiro, segundo e terceiro anos do ensino fundamental I em uma escola pública da cidade de João Pessoa-PB, intentando compreender, através de instrumentos metodológicos específicos, como as crianças percebem as possibilidades sociais de brancos e não-brancos, atentando, especialmente para os temas: educação, emprego/trabalho e status.

A criança em nossa pesquisa é entendida como sujeito ativo, criativo e produtor de cultura e significados importantes para o próprio mundo infantil, como também para o mundo adulto (PIRES, 2010). A criança e sua fala são tomados como os elementos importantes na construção da pesquisa. Assim, a comunicação com as crianças, a forma de aproximação e mesmo as preferências demonstradas por elas em relação a certas atividades metodológicas em detrimento de outras, nos fizeram perceber como o universo infantil tem suas especificidades e deve ser levado em consideração no contexto em que está inserido.

METODOLOGIA

As metodologias utilizadas no desenvolvimento da pesquisa foram inspiradas, em grande medida, em estudos com crianças, em especial nos trabalhos de FAZZI (2006) e PIRES (2010). Procurando traduzir e descobrir em termos sociológicos o discurso das crianças para a pesquisa, foram aplicadas estratégias metodológicas diversas, com ênfase para os materiais lúdicos, tendo por intuito, como já dito, abordar a percepção das crianças sobre a questão racial e seu lugar na vida social. Para isso fizemos uso de técnicas diversas, para nos aproximarmos do universo infantil e estabelecer uma relação de confiança, entre elas: boneca(os)s, cartões, desenhos de profissões, transportes, moradias. Através delas foi possível abordar temas diversos, tais como: possibilidades de afeto, sociabilidade (professores, família, amigos), representações de sucesso e fracasso, bem como condições de moradia, trabalho, escola para brancos e não-brancos. Por essa via, buscamos saber também se as concepções sobre a questão racial (especialmente as possibilidades sociais de brancos e não-brancos) se alteram de acordo com a idade e sexo das crianças.

DISCUSSÕES

Diferente da pesquisa com adultos a pesquisa com criança envolve especificidades tanto por ter uma metodologia diferenciada, como pelo respeito ao tempo e ao universo infantil. A pesquisa revelou desafios que influenciaram nos dados coletados. A questão da idade e da série, por exemplo, influenciam nas respostas das crianças nos momentos das atividades. As formas de reagirem

as atividades propostas variavam de acordo com as idades. As crianças mais novas, por exemplo, o não expressavam verbalmente a questão racial, tendo como maior forma de expressão gestos, gozações, brincadeiras, etc.

Destacamos também a relação de gênero bastante forte que envolvia uma separação, muitas vezes radical, entre meninos e meninas. Nas atividades

realizadas tivemos dificuldade para fazer com que os meninos participassem das brincadeiras, o que dificultava também nossa aproximação com os mesmos.

O desafio de não se colocar como uma autoridade para as crianças também foi vivenciado na pesquisa. Muitas vezes as crianças nos viam como mais uma autoridade e nesses momentos tentávamos minimizar a hierarquia nos relacionando de forma que participássemos mais de suas atividades recreativas e não necessariamente aquelas relacionadas as dos professoras.

Os discursos das crianças, assim como suas atitudes (risadas, gozações e xingamentos) foram elementos importantes identificados pela pesquisa, e demonstravam a presença de classificações raciais, indicativas de preconceito. O uso das metodologias nos permitiu perceber que as crianças estabelecem relação com a cor e com o lugar social. Através das diversas estratégias utilizadas, identificamos, ainda, classificações afetivas e estéticas, evidenciadas nas falas das crianças, em afirmações como: “ Eu não namoraria com meninos negros”, “gosto mais da boneca branca porque ela é mais bonita”.

CONCLUSÃO

Em síntese, a pesquisa de campo expôs a presença de categorias raciais indicativas do modo diverso de ver as possibilidades e (im)possibilidades de brancos e não-brancos. Além de termos tido oportunidades de perceber como as crianças viam as possibilidades sociais baseadas em um recorte de cor, a pesquisa também nos proporcionou pensar as formas de se pesquisar o universo infantil. Os desafios metodológicos e éticos estiveram/estão presentes no processo de coletas de dados, trazendo uma reflexão sobre o lugar das crianças nas pesquisas.

REFERÊNCIAS

FAZZI, Rita de Cássia. O drama racial das crianças brasileiras: socialização entre pares e preconceito. Belo Horizonte, Autêntica, 2006

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?. Rev. Bras. Educ., Rio de Janeiro, n. 21, dez. 2002 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782002000300004&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 abr. 2011. doi: 10.1590/S1413-24782002000300004

KRAMER, Sonia. Autoria e autorização: questões éticas na pesquisa com crianças. Cad. Pesqui., São Paulo, n. 116, jul. 2002 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742002000200003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 abr. 2011. doi: 10.1590/S0100-15742002000200003.

PIRES, Flávia. O que as crianças podem fazer pela antropologia?. Horiz. antropol., Porto Alegre, v. 16, n. 34, dez. 2010 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000200007&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 abr. 2011. doi: 10.1590/S0104-71832010000200007.

LINHAS BELAS E SUJAS: A CONSTRUÇÃO DO FEMININO ENTRE MENINAS DE UMA ESCOLA PÚBLICA

Paula Neves Cisneiros⁵

Resumo: Este artigo pretende analisar a construção da ideia do feminino no imaginário de meninas entre nove e doze anos de uma escola pública da cidade do Recife. Através de redações elaboradas para um concurso na instituição de ensino em comemoração ao Dia Internacional da Mulher (8 de Março), foi possível obter registros dos pensamentos das meninas, que também estavam sendo observadas pela pesquisadora nos seus cotidianos escolares. Observou-se uma repetição clara de dinâmicas sociais das camadas populares brasileiras e pensamentos advindos de práticas essencialmente machistas/patriarcais que levam a uma objetivação do corpo feminino e o estabelecimento de um local para a mulher, reproduzido e interpretado pelas meninas em foco através de suas escritas. A escolha em analisar redações unicamente femininas reside na categoria da reflexividade, uma vez que as concorrentes, em alguns anos, se tornarão mulheres. A problemática será então iluminada com literatura específica acerca da infância, famílias brasileiras, violência na família, teorias feministas e do patriarcado, a fim de obter uma melhor leitura da construção do pensamento infantil. Reiterando a ideia de que há um caminho a ser percorrido pela pesquisa antropológica sobre/com crianças, a discussão proposta surge para trazer à luz uma perspectiva da criança sobre os fenômenos culturais, calcada na dimensão de que ela é também produtora de cultura.

Palavras-chaves: criança; beleza; violência; gênero

INTRODUÇÃO

Durante todo o século XX, o pensamento social brasileiro evoluiu na construção de teorias acerca de seu desenvolvimento econômico e social. Scott (2011) observa que dentro dessa sequência de mudanças históricas há também uma abordagem da família dentro dessas transformações e como estes câmbios possibilitam a compreensão das mudanças na identidade nacional e relações de gênero.

“Família e gênero são metáforas de relações de poder mais amplas, embora, vistos de uma maneira mais apurada, frequentemente são o próprio material do qual são forjadas essas relações. É pela lente da família e das redes de parentesco que a domesticidade e a sexualidade são representadas socialmente, espelhando as preocupações de toda a sociedade” (SCOTT, 2011, p.20)

Desta forma, partindo da ideia de família como uma rede de relações de poder envolvendo as questões de gênero, é possível inserir na discussão a temática do patriarcado, que tem em Freyre (1933, 1936) um de seus expoentes máximos na teorização brasileira da temática. Muito bem articulado na vida pública, o patriarca

⁵ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da mesma instituição. E-mail: paulanc@gmail.com

descrito por Gilberto Freyre reforça sua autoridade com o controle da casa, do doméstico, provada pela esposa que, aprisionada dentro de casa, surge como símbolo máximo de poder do homem (SCOTT, 2008). A mulher é, então, a representação-mor da vida doméstica, do privado.

Nos estudos da epistemologia feminista, Marchi (2011) sugere uma aproximação entre as mulheres e as crianças no tocante à sua posição de exclusão no fazer teórico das ciências sociais. Esta proximidade é física e também simbólica e se relaciona com a ideia forte de mulher-mãe. Os estudos feministas, então, resolveram o problema dos estudos de gênero e só agora (meados dos anos sessenta) tem-se dispendido atenção devida aos estudos sobre e com crianças.

Em “Sobrados e Mucambos”, inicialmente publicado em 1936, Gilberto Freyre ensaia uma teorização sobre a infância no período colonial brasileiro e, ainda que a criança não seja o seu objeto principal de observação, o próprio Freyre acredita ter sido o primeiro a atribuir a importância merecida à mulher e ao menino na história do Brasil, do ponto de vista sociológico ou psicosociológico. (Kuhlmann Jr., 2003 in Silva, 2006). A criança é onipresente em sua obra acima mencionada, e em certos momentos ele a destaca mais que outros atores dentro de sua narrativa, o que certamente demonstra a influência dela sobre o ambiente através de várias perspectivas (culturais, sociais, políticos, etc.) (Silva, 2006).

Derivada do latim *infantia*, “infância” significa a incapacidade de falar. Este processo de mudez simbólica permaneceu como padrão dentro das pesquisas antropológicas sobre família no Brasil. “Infância tem o significado genérico e, como qualquer outra fase da vida, esse significado é resultado das transformações sociais: toda sociedade tem seus sistemas de classes de idade e a cada um deles é associado a um sistema de estados e de papel” (Silva, 2006, p.614). No entanto, o “pesquisar crianças” surge em posição de destaque com pesquisas antropológicas de Clarice Cohn, Christina Toren, Flávia Pires, Roberta Campos, entre outros, mas em temáticas que as distancia do seio familiar e as enfoca sob outros prismas, como por exemplo, o da religião.

É neste movimento recente que se insere a discussão deste trabalho, que visa empreender uma antropologia da criança nos moldes propostos por Clarice Cohn (2010), de observar a criança com um papel ativo na definição de suas próprias condições.

METODOLOGIA

A fim de ilustrar a continuidade de algumas das ideias acima discutidas, entra em cena a Escola Divino Espírito Santo, localizada no terminal da Avenida Caxangá, em Recife, onde realizei pesquisa de campo para minha monografia⁶. Durante um ano, de julho de 2008 a julho de 2009, realizei observação participante do cotidiano de crianças da 4ª série⁷ da instituição. Durante uma dessas incursões no campo, observei que havia um grande mural na biblioteca da escola, com o título “Concurso de Redação”. A fim de identificar algumas das crianças que eu estava pesquisando

⁶ Este artigo é derivado da minha pesquisa de iniciação científica (PIBIC/CNPq), realizada no período de agosto de 2008 a agosto de 2009, sob a coordenação da Profa. Dra. Roberta Campos, minha orientadora.

⁷ Atualmente chamadas de Segundo Ano do Segundo Ciclo.

no quadro, deparei-me com uma quantidade enorme de redações de crianças da quarta até a oitava série da escola com o tema “Ser Mulher É...”.

Foram selecionadas onze redações de meninas da quarta e quinta série, de idade mínima nove e máxima doze anos, para que o recorte da infância fosse aplicado ao empreendimento deste trabalho. O fato de serem meninas as escolhidas se torna interessante porque a redação surge como instrumento reflexivo, ainda que de forma inconsciente, pois as opiniões contidas nos textos exprimem percepções de seus exemplos cotidianos de mulher (Ex.: mãe) e do que elas observam como natural e parte da constituição do ser mulher. Não foram realizadas entrevistas com todas as crianças que fizeram as redações selecionadas, pois o foco deste trabalho reside na escrita infantil como reveladora de uma autonomia infantil na construção de suas opiniões através do texto. No entanto, a observação participante do cotidiano escolar mostrou-se esclarecedora para notar em seus discursos rotineiros algumas das frases registradas nas linhas do concurso e exemplificadas abaixo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Dentro da discussão da dicotomia público x privado, há grande número de indivíduos que ainda concebe “o local da mulher” como a esfera doméstica. Ainda que haja a aceitação do trabalho feminino nos dias atuais e seu crescimento, a regra geral ainda consiste em mulheres como as responsáveis pela dinâmica organizacional da casa. Para as meninas, ela aparece como trabalhadora e honesta⁸:

Ser mulher é muito bom as mulheres faz almoço faz tudo lava roupa lava prato lava percata lava a roupinha do bebê lava a roupa do marido faz tudo forra as camas varri a casa toda a sala os quartos a cozinha o banheiro cuida do filho mais novo o mas velho qualquer filho grandio meido piqueno resenaisido carega agua pra lava tudo bota agua na banheira para dar banho no bebê e seus filhos pequenos e no resenaicido e para o seu marido. (A ., quarta série)

Neste relato já se observa a condição de mãe bastante presente ao longo de sua narrativa. O ser mãe, para A. consiste em abarcar as responsabilidades que a biologia impôs ao gerar o filho. A mulher, nesta narrativa, está reduzida ao papel de mãe e de responsável pela casa e seu marido, numa releitura do que Beauvoir criticou há sessenta anos e que Campos (2011) bem descreve o caminho percorrido por ela na negação desta condição como inerente ao feminino. Esta função reprodutora da mulher sugere uma redução da mulher ao seu próprio corpo, ideia também refutada por Beauvoir quando diz que “... o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir” (1961, p.57).

Contrariamente a esta concepção e num presente próximo, o corpo começa a se fazer presente no meio das obrigações domésticas inerentes às mulheres:

Ser educada, limpa, organizada ser mulhe pra mim é tudo. Carinhosa , importante, ser uma dona de casa trabalhadora ser gostosa, elegante, corajosa a mulher serve pra tudo cuidar dos filhos fazer comida, decha a casa organizada, ser especial, ser uma mulher do dia-a-dia está sempre presente na reunião da família. (N., quinta série)

⁸ Todas as redações foram transcritas em suas formas originais, de modo a preservar ao máximo a autenticidade dos escritos.

O “ser gostosa, elegante” sugere um cuidado com o corpo para agradar ao homem, uma vez que este termo é coloquialmente utilizado por eles para se referir a alguma mulher possuidora de um corpo culturalmente considerado bonito. O termo “carinhosa” serve para levantar questionamentos em relação à docilidade que é esperada da mulher. Ou pelo menos se pensava ser.

A mulher também é um desejo de um homem. A mulher que ser amada mulher um amor um carinho um pecado Brasileiro mulher é boa mulher se abusa do seu Belo corpo seus cabelos sua pele principalmente ela é forte e batalhadora luta pelos seus sonhos conquista seus desejos. Ela é educada charmosa e se acha o masimo.(B. quarta série)

O corpo feminino vem sendo historicamente ligado à natureza pelas ideias de fertilidade, amamentação, menstruação, gravidez, etc., associadas exclusivamente à reprodução e consideradas “naturais”. Segundo Campos (2011), “este corpo teria uma dimensão incontável que supera qualquer tipo de socialização e isso faz com que ele se sobressaia diante de contextos meramente simbólicos” (p.19), quase como uma dança irracional de percepção da mulher, o corpo parece substituí-la, incutindo em muitas mulheres a obsessão da perfeição corporal aos olhos dos outros, mais especificamente, dos homens. Caracterizá-la como um “pecado brasileiro” é mais um dos elementos que reitera a imagem da “mulata brasileira”, exportada há tempos pela cultura na busca de uma imagem de um Brasil positivo.

A redução da mulher a seu corpo e sujeito à aprovação externa, então, seria o seguinte:

Tudo, na gênese do habitus feminino e nas condições sociais de sua realização, concorre para fazer da experiência feminina do corpo o limite da experiência universal do corpo-para-o-outro, incessantemente exposto à objetivação operada pelo olhar e pelo discurso dos outros. (BOURDIEU, 2007, p.79)

E ainda:

Tendo necessidade do olhar do outro para se constituírem, elas (as mulheres) estão continuamente orientadas em sua prática pela avaliação antecipada do apreço que sua aparência corporal e sua maneira de portar o corpo e exibi-lo poderão receber. (BOURDIEU, 2007, p.83)

Desta percepção se deriva o questionamento acerca dos limites da agência feminina dentro da esfera familiar, uma vez que, partindo das teorias patriarcais a agência feminina vem ganhando espaço para além do seio familiar. Na fala das crianças, a percepção é diametralmente oposta, quando a mulher que surge em seus discursos ainda é um ser oprimido e sujeito à dominação do parceiro.

Ser mulher é sofre todo dia quando o homem bebe ele só que ta batendo na mulher a mulher sofre tanto eu fico me perguntando porque os homens bate na mulhe numa mulher onesta que faz as coisas dentro de casa trabalhadora, eu espero que seja fim essa violência. (G., quarta série)

A dominação por vezes sai do simbólico e vai para o plano físico, onde culmina em agressão. Por causa desta prática, há atualmente legislação que protege as mulheres da violência de gênero, praticada em sua maioria pelo parceiro. É a lei n. 11.340, mais conhecida como Lei Maria da Penha. “Apesar de vários avanços

obtidos na direção de erradicar a violência exercida contra a mulher, é possível verificar ainda hoje o uso da violência contra as mulheres” (Santos & Moré, 2011).

“O uso da violência física perpetrada pelo marido/companheiro ou outro familiar, mais do que por um desconhecido, tem sido apontado como a principal agressão exercida contra a mulher, o que não quer dizer que essa violência não ocorra sem articulação com as demais – a psicológica, a sexual e a negligência” (Azevedo, 1985; Marcos, 2005 in SANTOS & MORÉ, 2011, p.222)

Uma vez acontecendo no ambiente doméstico, a criança se torna testemunha deste ato violento e certas vezes, é também vítima.

Ser mulher é uma forma de amar de ser corajosa vaidosa e também criar seus filhos isso e um ato muito importante por que tem alguns mães que não fazem isso tem mãe que abandona seus filhos purai deixam até os pais estropar seus filhos e também eles batem nelas se elas não deixar eles fazer isso com seus propios filhos tem mãe que vai denunciar o marido e também tem alguns mães que não tem coragem de denunciar esse ato tao orrivel mais mesmo assim elas não deixa de cuidar e proteger seus filhos. (C., quinta série)

Santos & Moré (2011) observam ainda as posições dos filhos dentro das situações de violência na família que, como toda relação de poder, envolve o mais forte exercendo influência sob o mais fraco, exemplificando bem esta última redação.

CONCLUSÕES

A breve discussão deste trabalho teve por intenção iluminar a criança como sujeito antropológico dentro da construção das identidades de gênero – nesse caso, o feminino. Pensar a construção da feminilidade sob a ótica infantil revelou-se além de interessante, surpreendente. A fala com sentido e a concatenação de suas ideias seguiram padrões que podem ser observados nas camadas baixas (quicá na sociedade como um todo) e iluminadas por teóricos de prestígio.

A cobrança do “estar sempre bonita”, ser agradável e educada, trabalhadora e honesta não foram suficientes, segundo estas meninas, para livrar a imagem da mulher que as inspirou da imagem objetificada de um mero corpo e de sofrer violências simbólica e física, interferindo em toda a dinâmica familiar. O que importa, além do acima dito, é ver que há uma tendência à continuidade de padrões vigentes, uma vez que os discursos infantis trazem as problemáticas semelhantes no seu cotidiano, a um passo da naturalização.

Dessa forma, é possível ilustrar com este trabalho o pensamento de Marchi (2011) que “as crianças têm consciência de seus sentimentos ideias, desejos e expectativas e que são capazes de expressá-los” (p.401).

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. (2007). **A Dominação Masculina**, 5a edição, tradução: Maria H. Kuhner, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CAMPOS, Veridiana P. (2011). **Beleza é coisa de mulher? : preocupações estéticas e identidade feminina entre mulheres intelectuais**. 1ª ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, v. 1, 164 p.
- COHN, Clarice. (2010), **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2ª edição.

FREYRE, Gilberto. (1933). **Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 517p.

FREYRE, Gilberto. (1936). **Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 405p.

MARCHI, Rita de Cássia. (2011). Gênero, infância e relações de poder: interrogações epistemológicas. **Cadernos Pagu**, v.17, Jul-Dez, p. 387-406.

SANTOS, Ana Cláudia Wendt dos & MORE, Carmen Leontina Ojeda Ocampo (2011). **Impacto da violência no sistema familiar de mulheres vítimas de agressão**. *Psicol. cienc. prof.* [online]. Vol.31, n.2, pp. 220-235. ISSN 1414-9893.

SILVA, Nelly Monteiro Santos. (2006). "A Infância Vivida em Sobrados e Mucambos: um olhar através de Gilberto Freyre". In: **VI Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação: percursos e desafios da pesquisa e do ensino de História de Educação**. Minas Gerais: Universidade Federal De Uberlândia, p. 612-620.

SCOTT, Parry. (Org.); QUADROS, Marion. (Org.). (2008) **A Diversidade no Iburá: Gênero, Geração e Saúde num Bairro Popular do Recife**. 1. ed. Recife: Editora Universitaria da UFPE, v. 1. 244 p.

SCOTT, Parry. (2011). **Famílias brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades**. 1. ed. Recife: Editora Universitaria UFPE, 235 p.

DIFERENÇA DE GÊNERO NA ESCOLA *

Carolina Lima; Kátia Nascimento; Patrícia Alves

UFRRJ, Departamento de Educação e Sociedade, Devires da Educação na Baixada Fluminense e Antropologia e Educação, cassiaufrj@gmail.com

Resumo: O presente trabalho originou-se das atividades desenvolvidas pelos estudantes bolsistas do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência, PIBID, do curso de Pedagogia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, do campus Nova Iguaçu, dentre eles, dois participam do projeto de pesquisa "Cidade, Infância e Escola: produção de subjetividade e desafios para a educação" financiada pela FAPERJ e ainda em fase inicial. Este projeto vincula-se aos grupos de pesquisa – Antropologia e Educação e Devires da Educação na Baixada Fluminense – que têm em comum a valorização da educação como campo interdisciplinar. No programa de iniciação à docência, o trabalho com as crianças tem como objetivo principal pensar a docência associada à pesquisa, a fim de interrogar a educação na atualidade, e, assim, concebê-la de tal modo que a própria pesquisa aproxime-se da arte de narrar. Esta afirmação leva-nos a trazer para o debate a vinculação e

*Esse trabalho vincula-se aos grupos de pesquisa – Antropologia e Educação e Devires da Educação na Baixada Fluminense. Estudantes bolsistas do curso de Pedagogia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, do campus Nova Iguaçu, vinculados ao Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência, participam do projeto de pesquisa "CIDADE, INFÂNCIA E ESCOLA: PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E DESAFIOS PARA A EDUCAÇÃO" financiado pela FAPERJ sob a orientação da professora Cássia Maria Baptista de Oliveira, lotada no Departamento de Educação e Sociedade (cassiaufrj@gmail.com)..

desvinculação entre pesquisa e docência, uma vez que nem todo docente é necessariamente um pesquisador. Há aqueles mais atraídos e os menos inclinados, mas todo professor e pesquisador precisa aprender a ouvir o outro e a dialogar com as crianças e também com a teoria e a prática. Torna-se fundamental destacar que neste trabalho, estamos continuamente nos deparando com as questões da escuta das crianças e da condução do diálogo entre sujeito-criança e sujeito-pesquisador. Nas observações em salas de aula e nos encontros realizados com as crianças de 5 a 8 anos, em uma escola pública da rede municipal de Nova Iguaçu, semanalmente, desde setembro de 2012, o gênero foi um fator que vem provocando reflexões em relação à ordem do feminino e masculino nas culturas em que vivem as meninas e os meninos. Surgem as seguintes questões: Pode-se compreender a cultura da infância a partir do conceito de gênero? Como as crianças concebem masculino e feminino? Buscamos analisar as formas de sociabilidade como relevante objeto de estudo que evidencia as questões de gênero, materializadas em conflitos em torno do tempo escolar e nas maneiras privilegiadas das crianças inserirem-se nas brincadeiras.

Entendemos que a escola é também um espaço de convivência social para as crianças na cidade, o que pode nos ajudar a relacionar as culturas das infâncias, gênero e sociabilidade. Em busca da compreensão dos modos de sociabilidade na escola, tornar-se-á fundamental as narrativas das crianças na escolas e os detalhes dos encontros com estas e de suas brincadeiras no período de um ano letivo. Os conceitos de cultura, gênero e sociabilidade serão centrais. Nesta direção, propomos refletir sobre as culturas das infâncias numa perspectiva que valorize o gênero como expressão da sociabilidade.

SOBRE OS ENCONTROS COM AS CRIANÇAS

Trazemos, aqui, as narrativas das falas e histórias contadas pelas crianças de 5 a 8 anos em uma escola infantil da rede pública de Nova Iguaçu. Detalharemos os encontros e as reflexões acerca do processo de convívio com elas como fundamento teórico-metodológico da pesquisa. Assim, consideramos a narrativa como ato de significação, um modo de discurso, em que os sujeitos, criança e adulto, ao narrar, constroem significados.

Reconhecer a criança como sujeito que tem voz, sonhos, desejos, talentos e capacidades, implica apontar a roda de conversa entre crianças e adultos como questão fundamental de pesquisa. As conversas entre criança-sujeito e adulto-investigador pressupõem ouvir e falar sem hierarquizar a condução do diálogo, como possibilidade de quebrar cristalizações, quase sempre superficiais e preconceituosas. A escuta tem o sentido de conhecer e compreender as culturas infantis tanto como fonte de orientação para a atividade a ser realizada com elas, quanto como forma de estabelecer o diálogo geracional e intercultural, mas, sobretudo, para construir abordagens teóricas que possibilitam interrogar o tempo escolar com a intenção de indagar sobre a educação. Conhecer o que as crianças fazem, sentem, pensam sobre a sua vida e o mundo, ou seja, as culturas infantis, e como se desenvolvem as relações sociais na escola, são os objetos de estudo desta pesquisa.

Nas rodas de conversas com as crianças de várias idades, destacamos o diálogo e a escuta como questões teórico-metodológicas que nos vêm levando à reflexão a

partir da interpretação do que as crianças contam e os diferentes de modos de “recolher” as suas vozes nos encontros. Desse ponto de vista, entendemos que a infância subsiste em todas as fases da vida humana, e as crianças são sujeitos sociais “implicados nas mudanças e sendo mudados nos mundos sociais e culturais em que vivem, e como protagonistas e repórteres competentes das suas próprias experiências e entendimentos – elas são, portanto, as melhores informantes do seu aqui e agora” (Ferreira, M.M.M., 2008, p. 149 in *A Criança Fala*).

A organização de encontros com duração aproximadamente de 50 minutos foi adotada como metodologia, e vem-nos desafiando na elaboração de estratégias que possibilitam a troca e a interação, mais do que as perguntas a serem elaboradas. Assim, realizamos os encontros cruzando fala e diálogos com produções que são feitas pelas próprias crianças, como por exemplo, os desenhos. Também gravamos os encontros com o sentido de favorecer uma reflexão sobre o diálogo e a escuta, propiciando uma análise de nosso ponto de vista adulto. No mês de setembro, realizamos os encontros com o tema da escola e no mês de outubro, com o tema da cidade. É realizado um encontro em cada turma de educação infantil (crianças de 5 anos), 1 ano do ensino fundamental (crianças 6 e 7 anos) e 2 anos do ensino fundamental (crianças 7 e 8 anos). Os encontros são desenvolvidos com três adultos e contam com a presença do professor na turma e do professor-supervisor da escola, registrados com as situações, observações e reflexões levadas para as rodas de conversa com os participantes da PIBID. Antes de iniciarmos um novo tema, conversamos com as crianças sobre a produção cultural delas em relação ao tema proposto para o mês.

No contexto dessas reflexões, perguntamo-nos sobre o que vêm a ser os encontros com as crianças e a observação em termos de um trabalho de pesquisa em equipe no interior de uma programa de iniciação à docência? Ainda não temos resposta para esta pergunta.

O MASCULINO E O FEMININO NOS ENCONTROS COM AS CRIANÇAS

Nos encontros realizados com as crianças com a intenção de conhecê-las, o gênero foi aparecendo como uma questão ao longo de nossas rodas de conversa. Quando abordamos o tema da escola, notamos diferenças nas relações que os meninos estabelecem com as meninas que expressam desejo de jogar bola, a partir dos diálogos entre eles. Uma das meninas da turma de educação infantil declarou: “Eu gosto de brincar de bola!” e, imediatamente, um menino disse: “Essa brincadeira é de menino! Você é menino por acaso para brincar de bola?” Em outro diálogo, uma menina manifestou a vontade de brincar com o jogo de botão e alguns meninos falaram: “Esse brinquedo é de menino! Vai para outro grupo, que coisa feia!”

É importante ressaltar que, na sala de aula, os espaços são demarcados, existem dois grupos, um formado somente por meninas e outro formado somente por meninos. Cada grupo tem seus brinquedos.

A partir desses encontros, buscamos a leitura do livro *Dominação Masculina* de Pierre Bourdieu, que enfoca a masculinidade enquanto objeto de reflexão teórica. Ele examina o masculino nas relações de gênero a partir do conceito de “trocas simbólicas” em que a mulher passa a ser – dentro das relações sociais – objeto de troca, determinado pelo interesse dos homens, reproduzindo o capital simbólico

destes homens e sua dominação masculina. O pesquisador australiano Robert Connel forneceu as bases para tais constatações historiográficas, ao conceituar a masculinidade enquanto “uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero”. Quando se refere às “configurações práticas”, fala de ações reais, e não do que é esperado, imaginado ou estipulado. Ao referir-se à “prática” comenta que a ação formadora da masculinidade tem uma racionalidade proposital e um sentido histórico definido. Quanto à “posição dos homens” referencia-a às relações sociais. Ao referir-se à estrutura de “relações de gênero” utiliza a palavra gênero em sentido amplo, compreendendo economia, estado, família, sexualidade, política, nação, sendo o gênero “sempre uma estrutura contraditória”. Utilizando esta conceituação, o autor afirma que não podemos falar em somente uma, mas em diversas masculinidades sócio-historicamente construídas, sendo uma delas a portadora de um status de “hegemônica” e as demais masculinidades periféricas.

A partir da leitura desses autores, consideramos importante compreender as sociabilidades por meio das relações sociais entre as meninas e os meninos na escola, o que significa realizar uma observação de como os meninos e as meninas, os grupos, relacionam-se em seus encontros e desencontros. Os encontros não seriam, também, uma necessidade de troca nos dias de hoje? Tal indagação levou-nos a refletir sobre as culturas da infância e as sociabilidades na escola, envolvendo um diálogo sobre as possibilidades de relação proporcionadas às crianças no ambiente escolar, e como estas se relacionam com os objetos e com os outros neste espaço.

CONSIDERAÇÕES SOBRE NOSSA EXPERIÊNCIA

Como a intenção deste trabalho foi compartilhar a experiência dos encontros com as crianças e a questão do gênero foi surgindo como fator reflexivo no processo de trabalho, gostaríamos de destacar algumas considerações sobre nossa experiência. Uma das mais relevantes deste trabalho até o momento, foi possibilitar um espaço de conversa com as crianças e estar aprendendo a desenvolver um olhar antropológico sobre as culturas infantis e a importância do gênero na sociabilidade, no ambiente escolar. Destacamos, entretanto, que ainda não foi possível desenvolver uma análise sobre as formas de sociabilidade e sua relação com o gênero e as culturas infantis. Foi possível apenas perceber nos desenhos a identificação do masculino e do feminino, o que podemos exemplificar com alguns desenhos significativos das crianças.

Num dos desenhos da turma das crianças de 5 anos, realizado com caneta hidrocor, uma menina divide o papel em duas partes com uma linha. De um lado, desenha as brincadeiras dos meninos e, do outro lado, ela desenha as das meninas.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas



Desenho 1

Além das bolas e pranchas para os meninos e a casa para as meninas, um garoto do 1º ano do ensino fundamental desenhou para os meninos: bonecos, bicicleta, motocicleta, carrinhos e jogo de futebol e, para as meninas: bonecas, bicicleta, aparelho de som e flores. A menina do 2º ano do ensino fundamental desenhou, para os meninos, as pipas e, para as meninas, as brincadeiras de casinha e corrida.



Desenho 2

Cabe ressaltar a construção do masculino e do feminino nestes desenhos, onde aparece a divisão entre meninos e meninas, sugerindo relações entre as formas de viver a masculinidade e a feminilidade e as culturas infantis.

AGRADECIMENTOS

Nossos agradecimentos ao CNPQ pela concessão de bolsa de iniciação científica, à FAPERJ pela realização da pesquisa junto aos grupos – Devires da Educação na

Baixada Fluminense e Antropologia e Educação – e às professoras Célia Linhares, Lucia da Silva e Miriam Santos, que vêm generosamente compartilhando nossas reflexões.

REFERÊNCIAS

- CRUZ, Silvia Helena Vieira(org.). **A criança fala**. São Paulo: Cortez, Editora, 2008.
- Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1059-1083, out. 2007. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>
- VELHO, Gilberto. **Entrevista concedida a Celso Castro, Lucia Lippi Oliveira e Marieta de Moraes Ferreira em 3 de julho de 2001**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. N. 28, 2001, p. 183-210.
- DAUSTER, Tania (org.). **Antropologia e Educação**. Rio de Janeiro: Forma & Ação, Editora, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand, Editora, 1997. CONNELL, Robert. **Políticas da Masculinidade**. Educação e Realidade, Porto Alegre. Vol. 20 (2), 1995.

1.2 | Infâncias e Crianças: questões metodológicas, teóricas e sociais

AS PERSPECTIVAS TEÓRICAS SOBRE CRIANÇAS CIGANAS: UMA BREVE ANÁLISE SOBRE OS ESTUDOS DOS GRUPOS CIGANOS NA PARAÍBA.

Edilma do Nascimento Souza
Graduanda em Ciências Sociais- UFPB

Resumo: Este trabalho busca realizar uma reflexão crítica dos apontamentos teóricos existentes sobre crianças ciganas no estado da Paraíba. Portanto, me debruço nos trabalhos teóricos que se remetem aos grupos ciganos situados na Paraíba, especificamente o grupo Calon. Analiso, entretanto a colocação que os estudiosos expõem em seus trabalhos nas perspectivas da infância e das crianças ciganas nos grupos paraibanos. É com o propósito de realizar um levantamento dos dados existentes a cerca da infância e das crianças ciganas que faço esta proposta, analisando os apontamentos sobre esta temática existentes entre os cianólogos.

Palavras-chave: Crianças Ciganas, Grupos Ciganos, Paraíba.

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge como proposta para uma nova incursão de pesquisa que se inicia na minha vida acadêmica. Na perspectiva de ampliar um novo campo de pesquisa, busquei agregar categorias que me encantaram: Crianças e Grupos ciganos.

A antropologia da Criança e o Estudo da Infância já apresentam diversos estudos sobre crianças pertencentes a grupo étnicos. Entre os autores mais citados encontramos (LOPES, MACEDO,NUNES, 2004; NUNES,2003; COHN, 2005), estes essencialmente enfatizam em seus trabalhos os grupos indígenas.

Na delimitação teórica sobre a Antropologia da Criança vemos uma expansão que só cresce a cada dia, porém ainda não encontrei nem um apontamento que faça esse diálogo com as crianças ciganas. E é nesta proposição que apresento aqui um pouco do que vi nas leituras sobre as crianças ciganas em grupos localizados no sertão paraibano. É buscando realizar um levantamento sobre os dados que são apontados nos textos sobre crianças ciganas que realizei esta reflexão, trazendo apontamentos para a construção de um trabalho em fase inicial.

METODOLOGIA

A metodologia que utilizo neste trabalho é unicamente uma revisão bibliográfica, a qual denomina de um levantamento sobre o que se tem escrito sobre crianças ciganas em grupos localizados no Estado da Paraíba.

O QUE SE ESCREVEU SOBRE CRIANÇAS CIGANAS

Nesta ideia de conduzir a minha pesquisa com crianças ciganas me foi mais persistente quando eu vi a ausência destas tanto nos trabalhos das linhas de pesquisa da Antropologia da Criança, quanto nos trabalhos lido sobre grupo ciganos localizados na Paraíba.

O estudo sobre crianças e grupos ciganos não é recente, já são realizados há algum tempo por diversos estudiosos, porém aqui me remeterei aos autores que trabalharam especificamente com grupos e culturas ciganas, os quais li nesta minha nova empreitada de pesquisa que citam crianças ciganas em seus contextos de trabalho no Estado da Paraíba.

Autores como (GOLDFARB, 2004, 2008; MOONEN, 1994; ANDRADE, 2011 e CAMILO, 2011) me permitiram uma aproximação com a realidade dos grupos ciganos na Paraíba. Em sua grande maioria estes autores concentram suas pesquisas no município de Sousa⁹, exceto (CAMILO, 2011) que apresenta como espaço físico do seu campo de pesquisa o município de Patos¹⁰.

Em ambas as localidades os grupos de ciganos existentes são pertencentes da etnia Calon, que segundo Goldfarb são os chamados 'ciganos ibéricos', vindos de Portugal. Os trabalhos ainda nos revelam que estes grupos em sua grande maioria se estabeleceram em moradias nesses municípios a partir da década de 1980.

Podemos analisar como os grupos ciganos são apontados e sempre posto em contraposição a sociedade local. Na grande maioria as relações estabelecidas dentro destes contextos de diferenciação e da não tolerância dos sujeitos das sociedades locais para com os sujeitos dos grupos ciganos acabam excluindo-os.

⁹ Sousa é um município localizado no interior do Estado da Paraíba. Pertencente a Mesorregião do Sertão Paraibano, estando a cerca de 427km da capital.

¹⁰ **Patos** é um município localizado no Estado da Paraíba, localizado na Mesorregião do Sertão Paraibano, estando a cerca de 307 km da capital.

Da bibliografia consultada só encontrei um trabalho monográfico, em geografia, que faziam menção direta as crianças ciganas, embora não se remetesse aos aspectos de sociabilidade e identidade cultural. O trabalho de Andrade (2011) é intitulado “As Representações do Espaço Geográfico de Crianças Ciganas da Cidade de Sousa-PB”, a autora buscou identificar através da metodologia de desenho, interpretações para o espaço das crianças ciganas.

Outro trabalho que nos dá referencia sobre as crianças ciganas no município de Sousa, é a tese de doutorado de Goldfarb (2004). O trabalho traz discussões que apresentam a circulação das crianças, e atuação destas em seu meio social, no tocante aos elementos culturais. Nos demais as discussões não citam as crianças, só quando falam destas inseridas em contextos de familiares (CAMILO, 2011).

Tanto nos trabalhos existentes na área da Antropologia da Criança, como na área de estudos com Grupos Ciganos se percebe a falta de produção, a qual una estas duas perspectivas. O que revela uma importância para se olhar como se dá o processo de construção e reconhecimento da identidade cigana entre as crianças dos grupos ciganos. Efetivando uma aproximação junto às crianças ciganas e podendo reconhecer através do olhar destas como estas reconhecem em si a ciganidade; a partir de que elementos.

CONCLUSÃO

Como em muitos trabalhos as crianças são colocadas como integrantes de um contexto, não sendo dado a estas uma relevância nos estudos realizados, uma ideia de agência. Ressalto aqui que esta não relevância dada as crianças nestes trabalhos não implicam em uma perda de qualidade dos mesmos, porém os autores levaram em conta outros olhares para o cumprimento de suas pesquisas. É por este motivo que elenco a importância de se estudar a cultura cigana, seus elementos, seu cotidiano a partir do ponto de vista das crianças ciganas, apresentando aqui uma breve reflexão sobre os trabalhos existentes em âmbito dos grupos no Estado da Paraíba.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Simone Meneses. As Representações do Espaço Geográfico de Crianças Ciganas da Cidade de Sousa-PB. UFCG. 2011

CAMILO, Anaíra Souto. “Andarilhos no meio do mundo”: Os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. UFCG. 2011

COHN, Clarice. O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças mebengokré-xikrin. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL. 2005. Anais da VI Reunião de Antropologia do Mercosul. Montevideu/Uruguai, 2005b.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Os Ciganos. Galante, Fundação Helio Galvão, nº. 02 Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. O Tempo de Atrás: um estudo sobre a construção da identidade cigana em Sousa-PB. UFPB. 2004

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Tempo e Espaço na Construção da Identidade Cigana. Revista Vivência (UFRN), Natal, v. I, p. 79-86, 2004.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Definindo os Ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa-PB. Ariús: Revista de Ciências Humanas e Artes (UFCG), v. 14, p. 76-82, 2008.

LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera da Silva Lopes & NUNES, Ângela(Org.).Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos (São Paulo:Global/Mari/Fapesp,2002)

MOONEN, Frans. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, Cadernos de Ciências Sociais, nº. 32, 1994.

NUNES, Angela , "Brincado de Ser Criança": contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. Tese de doutoramento, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa, Portugal.2003

HOMEM OBSERVANDO CRIANÇAS: O QUE SE PODE APRENDER COM ISSO?

Antonio Luiz da Silva – Mestrando em Antropologia – PPGA/UFPB

Resumo: Na maior parte da Antropologia brasileira a inclusão contemporânea das crianças vem sendo fortemente marcada pelo olhar das mulheres. Aliás, tradicionalmente, tanto no exercício das profissões quanto nos cursos de preparação para o trabalho, quando trata-se de crianças, os homens parecem reproduzir a ideia de que estas constituem objeto exclusivo da preferência feminina. Pondo-me na linha contrária a esta realidade, resolvi tomar para consideração, em minha pesquisa de mestrado, as crianças e seus direitos, na cidade de Catingueira - PB. Neste texto apresentarei elementos de minha experiência de campo, destacando alguns percalços metodológicos, os quais me trouxeram significativas inquietações. Reflito a partir da posição de um homem adulto, situação duplamente complexa, mas que me apontou para alguns aprendizados. Observo ainda que, além de não ser cultural e academicamente incentivada, especialmente depois desses 22 anos de existência e discussão do ECA, a aproximação de homens junto às crianças tem se tornado, em certo sentido, bastante vigiada.

Palavras – Chave: Pesquisa, homens, crianças.

INTRODUÇÃO:

Hoje, ao deixar de lado as crianças, certamente, o pesquisador da antropologia se livra de uma série de implicações teóricas, metodológicas e éticas. Mas quando resolve atentar para o fato de que as crianças são uma possibilidade de leitura e interpretação social e as abraça enquanto objeto legítimo, uma infinidade de problemas logo aparecerá. É claro que dificuldades de ordem ética, metodológica e teórica todas as pesquisas podem têm. No entanto, algumas complicações só aparecem no campo que inclui criança. Ilustrando essa questão, lembro aqui dois casos de pesquisas com objeto semelhante ao meu: o primeiro exemplo é o de Diana Milstein (2007), que alega que sua condição mulher lhe favoreceu o acesso às

crianças em uma pesquisa num espaço escolar. O segundo caso é o de Peterson R. da Silva (2011), o qual revela seu desconforto em um espaço marcadamente feminino como o da educação infantil. Na Antropologia brasileira a inclusão contemporânea das crianças vem sendo marcada pelo olhar das mulheres. Aliás, tradicionalmente, tanto no exercício das profissões quanto nos cursos de preparação para o trabalho, quando trata-se de crianças, os homens parecem reproduzir a ideia de que estas constituem objeto exclusivo da preferência feminina. Por isso, creio que minha pesquisa foi feita numa situação bem especial. Imaginem que na condição de homem, adulto, solteiro, sem filhos, estranho à cidade, não acompanhado por mulheres, não protegido pelas várias formas de institucionalidades, resolvi pesquisar crianças em espaços abertos, tais como a rua, a praça, a piscina, o campo de futebol etc. Neste artigo procuro problematizar algumas ideias que me advieram desta situação, considerando que: “Há um estranhamento vivencial e teórico que faz com que a etnografia dependa, em última análise, de uma série de fatores, dentre os quais a biografia daquele que a desenvolve”. (MACHADO, 2007, p. 163): Destacarei um dos percalços metodológicos que me trouxe significativas inquietações. Terei em mente que, além de não ser cultural e academicamente incentivada, especialmente depois desses 22 anos de existência e discussão do ECA, a aproximação de homens junto às crianças tem se tornado, em certo sentido, bastante vigiada.

Cenários em movimentos:

Catingueira é uma cidade paraibana que fica no Semiárido Nordeste. Em 2010, segundo dados do IBGE, o município contava com uma população de 4.812 habitantes, todos distribuídos em uma área territorial de aproximadamente 529,46 km (SOUSA, 2011; SANTOS, 2011; SILVA, 2011). Isso nos leva a pensar que trata-se de um município enorme, com uma população bem pequena. Na opinião de dois de seus pensadores: Catingueira encontra-se, simultaneamente, “na linha direta” (Paulo, 60a) e “por detrás do mundo” (Agenor, 85a). Embora distante de várias formas de desenvolvimento, a dita cidade dialoga com outros mundos, tanto por seus filhos ausentes (PIRES, 2003) quanto por sua localização à beira da estrada.

Catingueira vem sendo investigada há mais de uma década. Os(as) antropólogos(as) que nela trabalharam hospedaram-se na casa das famílias observadas, realizaram discussão em grupos focais, fizeram uso de desenhos, redações e entrevistas, fotografias, além da clássica observação participante (SOUSA, 2011; SANTOS, 2011; SILVA, 2011; PIRES 2011; NOGUEIRA & PIRES, 2012). Seguindo uma orientação de Carlos Brandão (2007) procurei contaminar-me, permanentemente, com o vivido na cidade, embora centrando minha observação em alguns “espaços” como acima já referidos.

Durante o tempo de pesquisa, ‘trabalhei’, no meio da rua, praticamente todos os dias, do amanhecer até às 22 horas. Pela manhã, saía de casa por volta das 07:30, e caminhava pelas ruas da cidade. Quando me era oportuno, sentava-me em conversa com idosos, a partir de onde me era possível observar pequenos grupos de crianças, jogando bola, brincando de bicicleta, consertando brinquedos ou simplesmente conversando. Perto das crianças, só me demorava quando havia algum adulto por perto. Aliás, os adultos foram sempre tomados como pretextos para minhas abordagens às crianças nesses passeios matinais. Na praça, em fins de tardes e às noites, minha ação era totalmente diferente, frequentemente ficava

sentado em um banco, sempre em lugares visível. As crianças e/ou os adultos que já me conheciam de algum lugar vinham me abordar. Nesse sentido me aproximei da experiência de Corsaro (2009), deixando que as crianças reagissem à minha presença. No campo de futebol, como sempre havia adultos por perto, me sentia bem livre no sentido de abordar ou de me deixar ser abordado. Na igreja, apenas observava a participação das crianças, especialmente no terço dos homens. Na piscina, estive várias vezes como expectador de seu lazer. Ao contrário de Pires (2011), nunca deixei que as crianças fossem à casa em que fiquei hospedado, talvez por excesso de cuidado e zelo medroso.

UM ENREDO ASSUSTADOR:

O fato de ter sido bastante cuidadoso com minha inserção em campo não me livrou de ter sido posto sob suspeição. Certa vez, num final de tarde, estava com um colega da cidade na lanchonete que fica na praça principal. Naquela ocasião, Cláudio, 9a, se aproximou e meu colega ofereceu-lhe um pouco de refrigerante, enquanto eu lhe oferecia uma porção de pastéis. Cláudio já era meu conhecido e já tínhamos tido muitas conversas. Outro garoto que se avizinhava, um pouco mais velho, chamou Cláudio e cochichou-lhe ao ouvido. Cláudio voltou para nossa mesa e disse em voz alta: “Você está mentindo, eu conheço o cara”. Meu colega de mesa quis saber do que se tratava. E Cláudio acrescentou: “Ele disse que ele (apontando pra mim) é de Campina Grande e come os menininhos”. Por um momento, fiquei completamente atordoado. De supetão respondi que não era de Campina Grande e nem comia menininhos. Penso que se não fosse final da pesquisa, eu teria abandonado o barco, porque aquele evento desenvolveu em mim todos os aches possíveis, me deixando adoecido em todos os membros de meu corpo.

Pensava que eles me viam como professor, como pesquisador, mas hoje entendo que nada impedia que também me tenham visto como pedófilo ou como abusador de crianças, oscilando entre o homem de bem e o estranho que podia fazer mal às crianças da cidade. A partir de então, entendi que ao andar pela cidade, eu estava vendo, observando, construindo ideias em torno do direito, de como crianças e adultos o compreendem. Mas também estava sendo visto, vigiado, investigado, inquirido por crianças, adultos e idosos. Alias, algumas dezenas de vezes tive de responder aos questionamentos de pessoas da população, levando-me a compreender aquilo que afirma Francirosy Ferreira (2009, p. 459): “Como venho argumentando, a pesquisadora, assim como observa, também é observada”. De fato, o campo interfere na gente, nos altera, assim como nós o alteramos com nossa presença.

O DESFECHO

Por que fui posto sob suspeita? De certa forma, atribuo o constrangimento acima descrito ao fato de ser homem, solteiro, sem filho, estranho à cidade, de não ter trabalhado na companhia de mulheres, mesmo estando interessado por criança, temática antropológica e atividade profissional marcadamente feminina. É claro que, tradicionalmente, o modo de pensar brasileiro parece não abençoar o homem que se interessa por atividades que envolvam crianças. E aqui muitos argumentos poderão tentar dar explicações. Além do mais, depois do ECA, a presença de homens em

ambientes infantis passou a ser duvidosa. Homens se interessando por crianças, o que querem verdadeiramente? Quais são suas reais intenções?

Penso que a escolha de circular por todos os espaços do campo, até agora, me parece ter sido a mais acertada, mas, também, a não menos perigosa. Possivelmente, se houvesse feito a escolha por uma escola, ou ficado na casa de uma família, ou fosse acompanhado de um grupo conhecido da cidade, talvez não tivesse passado pela 'saia justa' pela qual passei.

De qualquer forma, a pesquisa que inclui crianças, embora teórica, metodológica e eticamente bastante espinhosa, não pode ser considerada impossível ou menos legítima do que qualquer outra temática antropológica. Por isso, penso que é preciso estabelecer estratégias para que essa subárea avance, contanto tanto com a presença de mulheres quanto com a participação homens em sua construção.

Por fim, toda investigação, de fato, apresenta suas próprias dificuldades, a pesquisa com crianças tem peculiaridades a ser considerada, especialmente quando o assunto é gênero, geração, condição civil, formas de sociabilidades etc.

REFERÊNCIAS:

BRANDÃO, Carlos R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. CULTURA E SOCIEDADE, V 10, Nº 1, JAN/JUN 2007 P 11-27. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>. Acessado em 12/03/2012.

CORSARO, W. A. Reprodução interpretativa e cultura de pares. Em MULLER, F; CARVALHO, A.M.A (Orgs.) Teoria e Prática na Pesquisa com Crianças: Diálogos com Willian Corsaro. São Paulo: Cortez, 2009.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. Etnográfica. Novembro de 2009. 13(2): 441-464.

MACHADO, Paula Sandrine. Entre homens: Espaços de gênero em uma pesquisa antropológica sobre masculinidade e decisões sexuais e reprodutivas. Em BONETTI, Aline & FLEISCHER, Soraya. Entre Saias justas e jogos de cintura. Florianópolis; Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

MILSTEIN, Diana. Ser mujer y antropóloga em La escuela: uma experiência de trabalho de campo com niños y niñas. Em BONETTI, Aline & FLEISCHER, Soraya. Entre Saias justas e jogos de cintura. Florianópolis; Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

NOGUEIRA, Christina Gladys de Mingareli; PIRES Flávia Ferreira. E quando a mãe vai embora? Família monoparental masculina e o Programa Bolsa Família em Catingueira-PB. Trabalho apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil, no GT Família, Gênero e Geração. Disponível em: http://www.sistemasmart.com.br/rba/arquivos/1_6_2012_21_31_24.pdf. Acessado em 01/06/2012.

PIRES, Flavia F. Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho. Etnografia da Festa da Catingueira/PB. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/ MUSEU NACIONAL, 2003.

PIRES, Flávia. Quem tem medo de Mal-assombro: Religião e Infância no Semiárido Nordeste. Rio de Janeiro: E-papers; João Pessoa: UFPB, 2011b.

SANTOS, Patrícia O. S. dos. Deixa eu Falar! Uma análise antropológica do Programa Bolsa Família a partir das crianças beneficiadas do alto sertão paraibano. Monografia de fim de Curso em Ciências Sociais, UFPB, João Pessoa, 2011.

SILVA, Jessica Karoline Rodrigues da. “Eu compro tudo de pelota” o Programa Bolsa Família e a expansão do consumo infantil em Catingueira-PB. Trabalho Monográfico. Departamento de Ciência Sociais – UFPB, João Pessoa, 2011.

SILVA, Peterson Rigato da. A presença masculina na educação infantil: Diversidade e identidade na docência. Em. FARIA, Ana Lucia Goulart de; FINCO, Daniela (Orgs.) Sociologia da Infância no Brasil. Campinas – SP. Autores Associados, 2011.

SOUZA, Edilma do Nascimento. As crianças e o Programa Bolsa Família em Catingueira PB: uma reflexão antropológica da condicionalidade escolar a partir do ponto de vista das crianças. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – UFPB, João Pessoa, 2011.

ETNOGRAFANDO NO SANTA FILOMENA: UMA ANÁLISE DAS NARRATIVAS INFANTIS SOBRE AS VIOLÊNCIAS

Francimara Carneiro Araújo¹¹

Resumo: Temos observado nas pesquisas sobre violências e crianças, uma variedade de produções, dentre estas destacamos dois campos: as que investigam os motivos da “delinquência”, indicando fatores sócio-econômicos, culturais ou mesmo características comportamentais desta fase de desenvolvimento e as que analisam a violência sofrida pelos “infantes”. Dessa forma, sem desconsiderar estas contribuições, é necessário avançar em outra direção, abordando a violência pelo olhar das crianças e da sua relação com o mundo. Assim, esta pesquisa objetiva analisar os diferentes significados e sentidos atribuídos às práticas de violência realizadas, presenciadas e/ou sofridas pelas crianças da comunidade Santa Filomena, Fortaleza-Ce. Estudar a violência a partir das narrativas infantis significa abordar o problema sociológico noutra perspectiva, rompendo com um modelo adultocêntrico, que mesmo nas pesquisas sobre crianças, as concebem a partir das falas dos adultos. A abordagem orientadora do desenvolvimento desta investigação científica é qualitativa, tendo a etnografia como método principal, aliada a diversas formas de coletas de dados, tais como, grupos focais, desenhos, fotografia, gravação de áudio e vídeo, dentre outras. Como resultados preliminares, temos observado não existir uma separação estanque entre crianças vítimas e crianças produtoras de violências. Outro resultado, também parcial, é a relevância dada pelas crianças a questão da violência. As crianças sujeitas desta pesquisa, diferentemente dos adultos moradores deste mesmo território, não consideram sua comunidade “muito violenta”. Isto aponta para a necessidade de uma maior imersão em campo, de modo a melhor compreender como se estruturam os significados e sentidos sobre as diversas formas de violência vivenciadas neste local.

Palavras-chaves: criança; violência; etnografia.

¹¹ Mestranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC, Av. da Universidade, 2995, Benfica, Fortaleza – Ce, Cep. 60020-181. Pesquisadora do Laboratório das Juventudes – Lajus e do Laboratório de Estudos da Violência – LEV. Ambos ligados institucionalmente à UFC. E-mail: mara.cedeca@gmail.com

INTRODUÇÃO

As crianças do Parque Santa Filomena constituem uma parcela significativa da população local. Estudar a violência a partir das narrativas infantis significa abordar o problema sociológico em outra perspectiva, rompendo com um modelo adultocêntrico, que mesmo nas pesquisas sobre crianças, as concebem a partir das falas dos adultos.

Segundo Adorno e Cardia (2002) vem avançando rapidamente os estudos e pesquisas que procuram decifrar a violência - as percepções, os fatos e acontecimentos; o impacto sobre a justiça; as diversas formas e significados da violência para os distintos grupos sociais; as relações entre cidadania, segregação urbana e violência - na sociedade brasileira. No que se refere a pesquisa sobre violências e crianças, observa-se uma variedade de produções, dentre estas, destacamos dois campos: as que se detiveram em investigar os motivos da delinquência, indicando fatores sócio-econômicos, culturais, de gênero ou mesmo características comportamentais peculiares a esta fase do desenvolvimento e as que analisam a violência sofrida pelos “infantes”. Dessa forma, sem desconsiderar as contribuições existentes, se faz necessário avançar em outra direção, abordando a violência pelo olhar das crianças e da sua relação com o mundo.

Durante o desenvolvimento do projeto que ilumina a atual pesquisa fui questionada sobre a importância e o porquê estudar crianças? Respondo a esta indagação propondo outro questionamento: O porquê de não se estudar as crianças?

Algumas pesquisas atuais têm colocado que as crianças não são “seres associáveis em quem a cultura será inculcada” (PIRES, 2010), “tábula rasa a ser instruída e formada moralmente” (COHN, 2009), nem tampouco “cópia imperfeita do mundo adulto” (JAVEAU, 2005). Abordam as crianças como agentes sociais e produtoras de cultura.

A antropóloga Clarisse Cohn (2009) assinala o quanto tem sido desafiador estudar as crianças e, que dentre os diversos motivos em não “reconhecer na criança um objeto legítimo de estudo” está o fato das crianças serem “pensadas como seres incompletos a serem formados e socializados”. Segundo a pesquisadora, esta ideia sobre as crianças estará presente em várias esferas, que vão do senso comum às abordagens sobre o desenvolvimento infantil.

Deste modo o objetivo desta pesquisa é analisar os diferentes significados e sentidos atribuídos às práticas de violência realizadas, presenciadas e/ou sofridas pelas crianças do Parque Santa Filomena.

METODOLOGIA

A abordagem que tem orientado o desenvolvimento desta investigação científica é a qualitativa, por contemplar as construções históricas do objeto em questão valorizando os sentimentos, as atitudes, dentre outros elementos tão significativos nos sujeitos desta pesquisa.

Desse modo, a etnografia é utilizada por permitir captar aspectos que outros métodos não permitem. Para Laplantine (2004), a descrição etnográfica não se limita a uma percepção estritamente visual. Ela é mobilizadora da totalidade da inteligência e da sensibilidade do pesquisador. “Através da vista, do ouvido, do

olfato, do tato e do paladar, o pesquisador corre minuciosamente as diversas sensações encontradas” (LAPLANTINE, 2004, p. 20).

Para tanto, o estudo tem se realizado por meio da vivência direta, num espaço de interconhecimento entre pesquisadora, os sujeitos da pesquisa e o meio social onde acontece o o estudo. O registro dessa vivência é registrado em diário de campo, gravações de áudio e vídeo e por meio de fotografias.

Outras técnicas de coleta e registro dos dados poderão ainda ser usadas, já que estamos falando de uma pesquisa em movimento, portanto inconclusa. O possível uso destas outras técnicas deve-se principalmente aos sujeitos pesquisados, crianças, o que poderá exigir certa flexibilidade dos instrumentos utilizados.

Para a antropóloga Flávia Pires (2003), dentre os métodos e técnicas mais eficazes nos seus estudos sobre a infância e religião no semi-árido nordestino, destacaram-se a observação participante juntamente com desenhos e redações. No entanto, a autora não descarta a variedade de instrumentos possíveis de serem utilizados.

(...) os desenhos só são realmente interessantes para a pesquisa antropológica quando elaborados naquele contexto em que a criança é levada a refletir e a elaborar oralmente ou textualmente sobre o que ela desenhou. A pesquisa em antropologia não pode se valer apenas dos desenhos em si mesmos. Mas, se são conjugados com a observação participante, me parece que as duas técnicas reforçam-se mutuamente: os desenhos indicam a direção que a observação deve tomar. Além disso, dada a relativa novidade do estudo antropológico das crianças, parece-me útil a experimentação de técnicas pouco usuais, como o diário, a fotografia, o filme, o programa de rádio e a carta. Além disso, quanto mais variadas às técnicas aplicadas, melhor a compreensão da realidade a ser estudada. (PIRES. 2007, p. 253-254).

DISCUSSÃO E RESULTADOS

A discussão sociológica entorno das crianças não é recente, antropólogos norte-americanos ligados à Escola de Cultura e Personalidade já nas décadas de 1920 e 1930, foram pioneiros neste tipo de estudo, especialmente Margaret Mead com sua pesquisa sobre adolescência em Samoa, ilha do pacífico, e posteriormente com crianças em Nova Guiné e Bali¹². No entanto, somente a partir dos anos 80 do último século que a criança e as discussões acerca da infância ganham destaque.

Quando falamos de infância é importante destacar que ela é uma construção histórica, social, cultural e também subjetiva que só a partir da modernidade começou a se diferenciar de uma compreensão que considerava a criança como um adulto em miniatura (ARIÈS, 1981). No entanto, a visão de infância e de criança que temos hoje não é única e estanque. Clarice Cohn (2009) assinala que mesmo sendo aparentemente fácil descrever os significados da infância, muitas vezes chegamos a um aglomerado de ideias discordantes entre si.

Em outras culturas e sociedades, a ideia de infância pode não existir, ou ser formulada de outros modos. O que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensada de maneira muito diversa em diferentes

¹² Ver COHN, Clarice. **Antropologia da Criança**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009; PIRES, Flávia. **O que as crianças podem fazer pela antropologia?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 137-157, jul./dez. 2010.

contextos socioculturais, e uma antropologia da criança deve ser capaz de apreender essas diferenças. (COHN, 2009, p. 22).

Segundo Souza et. al. (2010), o conceito sociológico atual de infância sofre a influência da formação de um corpo de especialistas em crianças (psicólogos, pedagogos, pediatras...), da institucionalização da escola, do desenvolvimento de teorias e técnicas específicas para “lidar com crianças” bem como dos apontamentos de estudiosos engajados em movimentos sociais em defesa dos direitos de crianças e adolescentes.

Do ponto de vista antropológico, Pires (2010), em seu interessante trabalho intitulado “O que as crianças podem fazer pela antropologia?”, aborda a discussão sobre criança como índice *versus* criança como agente. Segundo a pesquisadora, uma antropologia comprometida com um conceito de “cultura substantivado” e, conseqüentemente, pouco dinâmico, produziu estudos sobre crianças que privilegiaram a visão de socialização infantil como mecanismo gradativo de obtenção de cultura. Nestes estudos as crianças foram tratadas como *índices* do mundo adulto (RAPPORT; OVERING *apud* PIRES 2010). Dessa forma, a criança é considerada um ser passivo que aprende e o adulto um ser ativo que ensina.

O trabalho de socialização das crianças seria visto como um mecanismo progressivo de aquisição de cultura. Essa maneira de pensar repousa sobre a definição do adulto portador de cultura, do bebê enquanto ser associal e da criança enquanto ser se tornando social à medida da inculcação dos padrões de comportamento culturais de sua região natal. (PIRES, s/n, 2010).

Uma abordagem alternativa a da criança como *índice* é a que reconhece a criança como agente social e produtora de cultura (PIRES, 2010; CONH; 2000; JOVEAU, 2005). Esta abordagem leva em consideração pelo menos 3 elementos: 1) não existe uma única idade para a aprendizagem cultural. Todos aprendem constantemente, adultos e crianças; 2) simultaneamente as crianças aprendem e ensinam, com os seus pares e com os adultos; 3) não se aprende apenas pela via consciente e racional, existem outras formas de conhecer e aprender (PIRES, 2010).

O conceito de cultura e de sociedade adequado a essas três afirmações parte da ideia de que não há uma cultura estática a ser ensinada ou passada de pai para filho. A cultura seria, então, algo dinâmico que se constitui a cada momento. Ela não existe enquanto um *a priori*, senão a cada momento em que é atualizada. (PIRES, s/n, 2010).

Desse modo, onde quer que exista um traço de relação e interação social há um produto e uma produção de cultura. Todos os eventos, grandes e pequenos, terão repercussões das crianças e sobre as crianças, como parte integrante da sociedade (QVORTUP, 2011). Nas brincadeiras, no trabalho, nas conversas, na guerra e nos rituais, nas relações sociais nas quais e através das quais nos tornamos quem somos, nós, crianças e adultos, produzimos e somos produzidos de cultura. (STRATHERN, M. et al *apud* PIRES, 2010).

Essa discussão vai ao encontro do que tenho observado no campo de estudo. O Parque Santa Filomena é conhecido na cidade de Fortaleza como uma localidade muito violenta e tem tido considerado espaço da imprensa, sobretudo em programas

polícias, onde é costume a violência ser abordada de forma sensacionalista. As pessoas adultas com quem conversei na referida comunidade, no geral, apontam o Santa Filomena como um lugar de “morte”, onde se “mata e se deixa matar”. No entanto, quando dialogamos com as crianças sobre estes eventos de violência que acontecem na comunidade, percebemos que muitas delas não dão o mesmo peso que os adultos dão a violência vivenciada. Não sabemos se isso indica uma “naturalização” da vivência em contexto de violência ou se elas dão outros significados e sentidos a violência percebida.

Outra questão que se faz relevante assinalar é um caráter indivisível entre crianças vítimas e crianças produtoras de violências. Temos observado desde das suas brincadeiras até os atos e violência em si¹³, que as mesmas crianças ora são vítimas, ora agentes de violência.

Assim, estudar os eventos de violências que acontecem no Parque Santa Filomena sob o prisma infantil significa buscar entender como a vivência destas experiências repercute, não apenas na vida das crianças, mas na vida social deste local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS?

Por fim, quero ressaltar o caráter ainda introdutório desta pesquisa que culminará com a dissertação de mestrado. Os resultados e discussões apontados aqui tem ainda uma dimensão parcial, que ressalta a necessidade de uma maior imersão em campo, de modo a melhor compreender como se estruturam os significados e sentidos sobre as diversas formas de violência vivenciadas pelas crianças neste local.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ pela disponibilização da bolsa de mestrado sem a qual esta pesquisa não seria possível, bem como ao Departamento de Pós-Graduação em Sociologia da UFC pelo o incentivo de sempre. Um agradecimento especial as crianças do Santa Filomena por se deixarem pesquisar.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio & CARDIA, Nancy. Núcleo temático: **Violência** - Nota de apresentação. In: Revista Ciência e Cultura. SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, São Paulo, Ano 54, n. 1, julho de 2002, p. 20-21.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

COHN, Clarice. **Crescendo como um Xikrin**: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. Rev. de Antropologia, São Paulo : USP, v. 43, n. 2, p. 195-233, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S034-77012000000200009

_____. **Antropologia da Criança**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

¹³ Estamos chamando de violência em si os atos de agredir psicologicamente e fisicamente outrem, bem como em casos mais emblemáticos, porém já vivenciado na pesquisa, uma situação onde a criança é autora de homicídio.

JAVEAU, Claude. **Criança, infância(s), crianças**: que objetivo dar a uma ciência social da infância?. Educ. Soc., Ago 2005, vol.26, no.91, p.379-403. ISSN 0101-7330. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010173302005000200004&lng=pt&nrm=iso

LAPLANTINE, François. **A Descrição Etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem. 2004.

PIRES, Flávia. **O que as crianças podem fazer pela antropologia?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 137-157, jul./dez. 2010.

_____. **Ser adulta e pesquisar crianças**: explorando possibilidades metodológicas

na pesquisa antropológica. Revista de Antropologia, V. 50, n. 1, USP, 2007.

_____. **Os filhos ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho**. *Etnografia da Festa da Catingueira/PB. (Dissertação de Mestrado)*. Museu Nacional/UFRJ, 2003.

QVORTRUP, Jens. **Nove teses sobre a infância como fenômeno social**. Campinas: Pro-Posições - FE UNICAMP, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072011000100015&lng=en&nrm=iso

SOUZA, Ana Paula Lazzaretti de; FINKLER, Lirene; DELL'AGLIO, Débora Dalbosco; KOLLER, Silvia Helena. **Participação social e protagonismo**: reflexões a partir das Conferências de Direitos da Criança e do Adolescente no Brasil. Avances en Psicología Latinoamericana, vol. 28, núm. 2, diciembre, 2010, pp. 178-193. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=79915646003>

RELAÇÕES ENTRE A CULTURA DA INFÂNCIA E A SOCIEDADE DE CONSUMO¹⁴

Caterina C. Rino

Fundação Escola de Sociologia de São Paulo

Resumo: Ao acompanhar as mudanças sofridas pela sociedade, as crianças passam a assumir lugar de destaque em outros setores; o mercado volta seu olhar cada vez mais para este grande potencial consumidor, que por sua vez, acaba se submetendo aos estímulos consumistas induzidos principalmente pela mídia. Com base nesta afirmação, a pesquisa teve como principal objetivo analisar a dinâmica de consumo na infância sob a perspectiva das ciências sociais, enfocando especificamente a faixa-etária de 7 a 11 anos das classes B e C buscando compreender como que estas crianças lidam com os desejos e necessidades impostos pelo mercado através da mídia. A investigação se apoiou nos contextos da cultura do consumo na vida cotidiana da criança, buscando considerar fielmente as informações apresentadas pelos grupos pesquisados e compreender seus posicionamentos em torno de aspectos que envolvem a dinâmica do consumo. O método de investigação escolhido foi a etnografia, com uma investida na cultura

¹⁴ Pesquisa de iniciação científica desenvolvida no período de agosto de 2011 a agosto de 2012 intitulada: “As Relações entre a Cultura da Infância e a Sociedade de Consumo: análise das relações de consumo entre crianças estudantes de 1ª a 4ª-série do ensino fundamental nas Escolas Estaduais do Distrito de Santa Cecília – SP”

lúdica, primando pela participação espontânea da criança e considerando o discurso infantil para a realização da análise. Os apontamentos das crianças se mostraram mais críticos do que o esperado e também contrários a algumas literaturas já produzidas, no que concerne a compreensão e absorção desta faixa-etária acerca da influência negativa das propagandas televisivas. Além disso, pode-se constatar que a situação econômica pouco privilegiada dos pesquisados não os isenta de participarem ativamente das relações de consumo que envolve a vida da criança contemporânea. Desejam e consomem como os demais grupos socioeconômicos.

Palavras-Chave: Criança; Necessidades; Mídia; Mercado.

INTRODUÇÃO

A categoria geracional infância e o sujeito que a compõe – a criança – participam produzindo e reproduzindo constante e continuamente do processo de construção cultural, social, política e econômica na sociedade, geração após geração e a existência de uma cultura produzida pela criança através da interação com o adulto e o mundo a sua volta, pela troca de experiências e olhares compartilhados, posicionamentos e ponto de vista, eleva a criança à condição de sujeito ativo nas dinâmicas sociais, culturais e econômicas, capaz de intervir, modificar e atuar na dinâmica da sociedade.

A criança assume outro lugar na sociedade atual – onde *coisas* passam a ter mais valor, levando a substituição do *ser* pelo *ter* – passando por um processo de “reinstucionalização” (SARMENTO, 2004; SIROTA, 2001), que envolve a vida escolar, as relações entre seus pares, vida cotidiana e familiar e passa a adquirir portando, uma grande amplitude na escala de importância econômica, se inserindo no mercado e na dinâmica do consumo. Podemos dizer com isso, que a criança transitou, da posição de sujeito passivo a ativo no jogo que envolve o mercado a mídia e o consumo. Atualmente a economia e o mercado se voltam ao público infantil com um *olhar* diferenciado porque perceberam na criança um potencial consumidor. Os produtos anunciados pela mídia são profundamente analisados e pesquisados com base nas escolhas infantis antes de serem divulgados; o mercado descobriu através de pesquisas desenvolvidas com o apoio de psicólogos que as crianças são potenciais compradores e *convencedores* dos pais, fazendo eficaz uso deste dado. Desta forma a criança passa a ser um dos principais focos do mercado e da mídia, auxiliando na dinâmica que envolve o consumo de mercadorias.

O consumo faz parte do “ciclo metabólico humano” (BAUMAN, 2008), necessário para a sobrevivência de todos os seres vivos e habita a realidade da vida desde o início de nossa existência. Gisela Taschner supõe “que em cada época e sociedade há alguma possibilidade de se diferenciar, pelo menos nos extremos, entre o necessário e o supérfluo” (TASCHNER, 2009, p.54). Ou seja, a cultura consumista modifica cada vez mais estes parâmetros, visto o aumento das necessidades produzidas pelo mercado, se estendendo para questões sociais e culturais nas sociedades contemporâneas. Assim, se a dinâmica do consumo se insere desta forma na realidade do adulto, é bastante fácil imaginar como se reflete na vida da criança, com o uso de artifícios midiáticos que incitam a capacidade imaginativa da criança, através do uso de personagens animados que se identificam com a cultura

lúdica infantil. Neste contexto, a pesquisa se volta à hipótese de que a sociedade do consumo impõe necessidades nas crianças não pensadas antes pelos adultos.

O objetivo principal da pesquisa se apoiou na investigação dos apontamentos da criança, sob seu próprio ponto de vista, acerca do que considera necessário dentro de um rol de objetos e produtos que fazem parte de sua realidade cotidiana. O objetivo secundário buscou analisar suas relações – entre pares, familiar, escolar – no que concerne a dinâmica do consumo. Para alcançar tais objetivos, o campo selecionado foi a Escola Estadual Marechal Deodoro, situada no bairro do Bom Retiro, distrito de Santa Cecília, região central da cidade de São Paulo, sendo selecionada, portanto, uma dentre as cinco escolas Estaduais de ensino fundamental localizadas no Distrito de Santa Cecília. As crianças analisadas tem idade entre 07 e 11 anos. Foram analisados 07 grupos de crianças, somando um total de 78 pesquisados. Destas, 24 foram efetivamente entrevistadas em pequenos grupos compostos por 06 crianças cada.

METODOLOGIA

A pesquisa foi desenvolvida com o uso da metodologia etnográfica embasada na cultura lúdica¹⁵, buscando possibilitar assim, a manifestação e participação espontânea da criança através de dinâmicas compostas por brincadeiras, levando em consideração o seu discurso para a realização da análise. Durante todo o período de trabalho de campo foram consideradas questões éticas ao lidar com as crianças. Considerando que a pesquisadora é um sujeito adulto, sua proporção física e autoridade foram levadas em conta, cuidando para não impor a participação da criança em qualquer atividade a que se *desenhou* a pesquisa.

Os dados da pesquisa qualitativa apresentados atenderam a legitimidade das falas das crianças em sua apresentação, assim sendo, muitas vezes as construções gramaticais ofertadas pelas crianças exigem um olhar analítico do leitor para uma melhor compreensão de sua intenção, mesmo que acompanhadas por análise da pesquisadora.

A metodologia de campo foi composta por cinco etapas, cumpridas em cada visita a campo, sendo: 1ª) **observação** da dinâmica da escola; 2ª) **apresentação** da pesquisadora, os motivos da pesquisa; 3ª) **Estímulo à descontração** das crianças através do incentivo a alguma brincadeira, de forma a afastá-las temporariamente da realidade da sala de aula e aproximá-las mais da pesquisadora; 4ª) **Promoção de debate** acerca da palavra “necessidade”, no qual, as crianças explanam sobre o que vem a ser “necessidade”; 5ª) **Realização de dinâmica** com a exposição de imagens e/ou com a realização de entrevistas a fim de facilitar na coleta dos dados acerca da relação das crianças com o consumo.

RESULTADOS

Os apontamentos das crianças se mostraram mais críticos e conscientes do que o esperado e também contrários a algumas literaturas já produzidas, no que concerne

¹⁵ Um conjunto de brincadeiras coletivas, individuais e cooperativas, disponíveis e conhecidas que participam da vida social de quem a realiza, integralmente (BROUGÈRE, 1995) está presente na relação da criança com a vida na contemporaneidade e intimamente ligada a autonomia infantil.

a compreensão e absorção desta faixa-etária acerca da influência negativa das propagandas televisivas. Apesar da distinção e compreensão das intenções das propagandas, o grupo pesquisado é bastante influenciado pelo mercado e seus apelos através da mídia.

O ato de brincar dentro da lógica do consumo se apoia cada vez mais na necessidade da existência do brinquedo para se consumir, fazendo com que as brincadeiras tradicionais ou folclóricas ocorram apenas quando propostas por educadores durante atividades dirigidas. Para brincar é necessário o brinquedo e/ou jogo, de preferência eletrônico e de internet. Assim, o *brincar* aparece bastante associado ao ato de *comprar* para algumas das crianças.

O brincar estar atrelado à compra de um brinquedo pode significar o reconhecimento e afeição pelas marcas dos fabricantes, apresentadas nas propagandas, resultando na capacidade de reconhecer os nomes e características específicas dos mesmos, o que demonstra uma compreensão da lógica do mercado no que envolve a concorrência entre os fabricantes:

Qual boneca é mais legal, a Barbie ou a Mônica?

Ana (08 anos) “A Barbie. Sabe por que eu gosto mais da Barbie, porque em comparação com outras bonecas, a Mattel capricha no visual da Barbie. Faz o cabelinho dela enrolado, bota tiara, não esquece dos sapatinhos, coloca vestido, inventaram uma boneca nova que você gira um botãozinho que tem nela e ela muda de vestido [...] a Suzy por exemplo, ela arranca os pedaços. E o cabelo ainda por cima é enrolado”.

As crianças estudadas se auto-classificam como pobres e demonstram saber que esta situação as limita na aquisição de seus desejos de consumo, fato que não as impossibilita de desejar. O que não as isenta de participarem ativamente das relações de consumo que envolvem a vida na dinâmica da infância contemporânea. Desejam como os demais grupos socioeconômicos e procuram, sempre que possível consumir os produtos ofertados pelo mercado em busca da aceitação, admiração e até mesmo poder entre seus pares e são intensamente incentivados pela mídia a desejar consumir cada vez mais.

CONCLUSÕES

As necessidades apresentadas pelo grupo estudado se calcam no consumo dos produtos e comportamentos indicados pelo mercado, apresentados através da mídia, que acabam por reger a vida social e econômica destas crianças. A busca por identidade e a base das relações sociais entre pares, familiares e na vida cotidiana como um todo se relaciona às imagens e valores criados pela mídia presentes na sociedade atual. O consumo destas imagens e produtos e a absorção destes valores se faz necessário por: i) possibilitar àqueles que os consomem capacidades e expertises, cuja utilidade prática se encontra na ampliação, conquista e permanência das relações entre seus pares. ii) Facilitar o processo de relações sociais, já que o ato de consumir certos produtos, ou mesmo de apenas acessá-los possibilita a ampliação da comunicação, despertando o interesse entre os pares infantis no que concerne suas relações. iii) Busca por identidade.

A conclusão indica que a criança contemporânea, com o amplo acesso à informação, possui grande capacidade de compreender o mundo a sua volta,

demonstrando o poder de criticar, de escolher e de se manifestar com legitimidade acerca do que lhe convém.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. Vida para Consumo: A Transformação das Pessoas em Mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BROUGÈRE, G. Brinquedo e Cultura. São Paulo: Cortez, 1995.

FERREIRA, Maria Manuela Martinho. "Branco demais" ou... Reflexões epistemológicas, metodológicas e éticas acerca da pesquisa com crianças. In: SARMENTO, Manuel e GOUVEA, Maria Cristina Soares. Estudos da infância: Educação e Práticas Sociais. São Paulo: Vozes, 2008, p. 143-162.

FEATHERSTONE, Mike. Cultura de Consumo Pós Modernismo. São Paulo: Nobel, 1995.

FLORESTAN, Fernandes. As "Trocinhas" do Bom Retiro: Contribuição ao Estudo Folclórico e Sociológico da Cultura e dos Grupos Infantis. In: Pro-Posições. V. 15, n.1 (43) – jan./abr. 2004.

PROUT, Alan. Reconsiderando a Nova Sociologia da Infância. Cadernos de Pesquisa, v. 40, n. 141, p. 729-750, set./ dez. 2010.

QVORTRUP, Jens. A infância enquanto categoria estrutural. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 36, n.2, p. 631-643, mai./ ago. 2010.

SARMENTO, Manuel e GOUVEA, Maria Cristina Soares. Estudos da infância: Educação e Práticas Sociais. São Paulo: Vozes, 2008.

SIROTA, Règine. Emergência de uma Sociologia da Infância: Evolução do Objeto e do Olhar. Caderno de Pesquisa, nº 112, p. 7-31, março/2001.

TASCHNER, Gisela. Cultura Consumo e Cidadania. Bauru: EDUSC, 2009.

ELAS SABEM O QUE COMPRAR: O CONSUMO DAS CRIANÇAS SERTANEJAS E O PROGRAMA BOLSA FAMÍLIA

Jéssica Karoline Rodrigues da Silva¹⁶

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de apontar como é empregado o dinheiro recebido através do Programa Bolsa Família pelas crianças do município de Catingueira - PB, de acordo com as diferenças de gênero e idade. Mostraremos como elas interpretam o que é considerado gasto legítimo, tanto em relação ao critério pessoal como familiar. Partimos do princípio de que a criança possui uma forma diferenciada de assimilar e dar sentido ao que está ao seu redor. Desta forma, foi preciso "mergulharmos" no universo das crianças, através de técnicas de pesquisa focadas neste grupo etário, para enxergarmos o sentido atribuído ao dinheiro do Programa Bolsa Família.

Palavras-chave: Criança; Consumo; Programa Bolsa Família.

¹⁶ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e aluna especial do Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA) na mesma instituição.

INTRODUÇÃO

O presente texto é resultado de uma pesquisa de campo realizado no município de Catingueira-PB, em julho de 2010, como cumprimento de parte das atividades do projeto¹⁷ de pesquisa “A Casa Sertaneja e o Programa Bolsa Família: Analisando Impactos no Semi-Árido Nordeste Brasileiro”. O objetivo da pesquisa é entender quais alterações ocorreram na estrutura familiar e nas relações sociais no município de Catingueira a partir das mudanças econômicas e sociais provocadas pela inserção de programas de transferência de renda, mais especificamente o Programa Bolsa Família. Neste texto, trarei o foco para o consumo das crianças em Catingueira, em relação ao uso que elas fazem do dinheiro do benefício do Programa, mostrando as diferenças entre faixas etárias e gênero, além disso, como elas compreendem o gasto familiar e pessoal.

METODOLOGIA

Grupo focal, desenhos, redações e dinâmica foram utilizados como ferramentas de pesquisa que nos auxiliaram com esse grupo específico, além das técnicas clássicas. Eu e mais uma pesquisadora, ficamos hospedadas na casa de famílias beneficiadas pelo PBF, aproximadamente quinze dias. Dessa forma, pudemos de forma meticulosa, observar o cotidiano dessas famílias, uma vez que realizávamos quase todas as atividades juntamente com os seus componentes, o que nos ajudou a obter dados qualitativos muito ricos. Nos primeiros dias fizemos o convite para as crianças de algumas famílias beneficiárias do PBF, para fazermos um grupo focal com elas, dividindo por faixa etária em seguida, pedimos para as que não sabiam escrever que fizesse desenhos como os temas que indicamos já as que sabiam escrever que produzissem uma redação com o tema: Bolsa Família. Com isso, foi possível compreender o entendimento que elas tinham do dinheiro proveniente do Programa Bolsa Família e as diferenças de gasto entre elas.

DISCUSSÕES

Os estudos sobre criança, nas últimas décadas, vêm tomando fôlego e passando por positivas mudanças. Inicialmente, nos estudos das ciências sociais, as crianças eram consideradas seres incompletos, mini adultos ou em processo de formação a um ideal adulto, ou seja, elas eram tidas como receptáculos da informação que apenas reproduziam o que era imposto pelos adultos. Contudo, com a intensificação dos estudos a partir da criança e infância, e o aprimoramento dos conceitos existentes, as crianças passam a ser vistas como possuidoras de um papel ativo na sociedade, e como seres sociais plenos, mergulhados num sistema de significados em que elas produzem e reproduzem a cultura.

Na medida em que a criança assume o seu papel dentro da sociedade, ela se relaciona com os adultos e os seus pares, e constrói um sentido diferente do que ocorre ao seu redor. Como isso ela influencia a sua vida, bem como da sua própria sociedade. A criança é capaz de formar modos de significação do mundo que se

¹⁷ Este projeto de pesquisa foi desenvolvido do ano 2009 a 2011 e coordenado pela profa. Dra. Flávia F. Pires, no qual fui aluna PIVIC e PIBIC durante esses anos.

diferem da dos adultos, ou seja, as crianças sabem “outras coisas” (COHN, 2005) que são diferentes daquelas que os adultos sabem.

Ela se comunica com o sistema simbólico de uma sociedade em que a cultura dos adultos, está inserida neste todo e, portanto termina havendo o diálogo entre essas culturas. Sendo assim, o indicado não é restringirmos o nosso olhar para o universo das crianças, mas expandirmos a nossa busca na compreensão da simbologia em que se baseiam as suas ações. É fazermos estudos “a partir da” criança e entendermos outras relações e questões existentes na sociedade.

Para isso é necessário abandonarmos a visão adultocêntrica que faz parte dos escritos dos cientistas sociais “temos, portanto, de deixar que as crianças falem se manifestem, e expressem por si mesmas, subvertendo a tradicional postura de superioridade adulta e científica ou não, que pensa e fala por elas” (NUNES, 1999, p. 81).

Portanto, nas linhas que seguem tentaremos compreender através do ponto de vista das crianças em Catingueira, qual o sentido que elas dão ao benefício do PBF em relação ao seu uso, já que elas baseiam os seus significados no que já estabelecido como consumo pelas suas famílias (os adultos) acrescentando a sua própria forma de utilizar o benefício.

A criança que está em idade escolar e que a sua família é beneficiada pelo Programa Bolsa Família, precisa cumprir umas das condicionalidades mais importantes do programa: a frequência escolar. É preciso que a criança tenha uma frequência mínima de 85% na escola mensalmente, caso ela não cumpra essa meta algumas advertências virão para a família, expressas no extrato do pagamento. Caso haja a insistência da falta da criança na escola o benefício será suspenso, chegando até mesmo a ser cortado. Sabemos que a ideia do programa é internalizar nos indivíduos, seja a criança ou os pais, a importância do acesso à educação e promovendo assim um ciclo virtuoso. Contudo, a criança carrega sobre si a responsabilidade de cumprir esta condicionalidade, sendo ela então a responsável por trazer esse valor financeiro para a sua família, podemos até dizer que ela termina ocupando em partes, o papel de provedora da casa, como vem sugerindo Pires em diversos textos (2010; 2011a, b, c)

Mas ao mesmo tempo em que há a atribuição destas obrigações às crianças, é agregado a elas certo empoderamento pelo cumprimento da condicionalidade da educação. Concordando com a hipótese levantada por Pires (2010) que do ponto de vista do nativo, o PBF é entendido levando em conta um dos seus antecessores, o Programa Bolsa Escola (PBE). O dinheiro deste programa, era direcionado exclusivamente as crianças, por isso, é que as famílias priorizam os gastos com essas crianças que estudam, tanto na compra de alguns produtos como material escolar e no ato de entregar uma parte do dinheiro do benefício nas mãos destas crianças.

Isso também reflete no entendimento que as crianças possuem sobre o pertencimento do dinheiro do benefício. Inicialmente elas nos disseram que o dinheiro do PBF pertence a toda família, ou seja, que deve ser destinado ao gasto das necessidades coletivas, como a alimentação e o pagamento de contas. Mas elas também reconhecem que o dinheiro lhes pertence, pelo fato de cumprirem a condicionalidade escolar, como nos fala Marisa (10 anos) quando lhe perguntei de quem ela achava pertencer o dinheiro do PBF ela nos respondeu: “eu acho que é de nós, porque nós estudamos”, já a resposta da Amália é a seguinte: “acho que é pros

filhos? [...] porque eu acho que geralmente os adolescentes de hoje em dia não tem condições de trabalhar, não tem idade, eu acho que o Bolsa Família ajuda”. A partir daí, podemos ver que as crianças entendem que esse dinheiro também deve ser destinado para os seus gastos pessoais como forma de recompensa pelo os seus esforços em frequentar a escola, algo que é bem aceito até mesmo pelos adultos. Isto se deve ao fato de saberem que hoje, diferentemente da época de seus pais em que a maioria trabalhava na agricultura, não estão todos inseridos na fatia de trabalhadores, porém mesmo assim precisam de dinheiro para gastar em produtos para si.

As crianças nos disseram que qualquer um da família que vá receber o dinheiro do PBF na casa lotérica, deve logo após entregar à sua mãe, para que esta defina o destino que será dado a este dinheiro. E assim, as crianças entendem que há um momento certo de pedir a sua mãe ou que ela terá a iniciativa de lhes dar uma parte do dinheiro do benefício. Isso ocorre, conforme as condições financeiras da família, quando a mãe já tem comprado o alimento para casa e pago as contas, ou seja, quando as necessidades familiares forem atendidas.

As crianças menores recebem um valor variável entre R\$ 0,50 a R\$ 5,00 reais, já as crianças maiores recebem quantias mais altas entre R\$ 2,00 a R\$ 20,00 reais. As mães lhes dão em pequenas quantidades em alguns dias do mês, geralmente os dias após do recebimento do benefício, para que as crianças levam para a escola, ou então já separam uma quantia maior para lhes dar de uma vez só.

Há uma diferença de gastos de acordo com as faixas etárias, as crianças menores, tanto meninos como meninas, nos falaram que compram “brebotes” com o dinheiro que recebem de sua mãe. Brebote é um termo nativo, e corresponde há alguns alimentos infantis: chiclete, pelota, pipoca e etc. ou então, “besteira” que se refere aos lanches consumidos tanto na escola como na rua ou em casa. Os lanches são comprados nos diversos mercadinhos existentes, já o lanche para ser consumido na escola é comprado na mesma, em uma cantina que fica na parte interna (um dos mais comentados pelas crianças é pastel de queijo).

As crianças maiores ou as consideradas adolescentes fazem uso diferenciado desse dinheiro de acordo com os diferentes gêneros. Ambos continuam consumindo brebotes e lanches, mas as meninas agora darão prioridade para o consumo de cosméticos, roupas, calçados, bijuterias e esmaltes, e também gastam nas LAN houses, no uso da internet para o acesso a sites de relacionamento. A compra das roupas e calçados é feita de forma parcelada, e geralmente comprada de vendedoras ambulantes, muitas das quais moram em municípios próximos. Tanto meninas como meninos nos falaram que as principais compras de roupas, são para o uso nas duas principais festas da cidade: São Sebastião que ocorre no mês de janeiro e João Pedro, em julho. Os meninos acrescentaram as suas prioridades de gastos do dinheiro nas LAN houses, principalmente em jogos eletrônicos.

O dinheiro também possui outras formas de utilização, algumas crianças economizam o seu dinheiro quando querem comprar algum produto de maior valor à vista, ou dão como dízimo, no caso das crianças evangélicas, e oferta, no caso das católicas. Elas nos falaram que este dinheiro serve para ajudar nas despesas das igrejas e nas suas reformas.

Brebotes e lanches são produtos de consumo de grande importância para as crianças da cidade de Catingueira, pois é um tipo de comida que geralmente ela não encontra em sua casa. Mesmo que seus pais comprem produtos de suas

necessidades e desejo, elas valorizarão ao que elas, de forma autônoma, podem escolher. Podemos ver na fala de Karla (15 anos) “eu acho horrível, quando a pessoa vai pedir um dinheiro a alguém, aí a pessoa pergunta: - Pra que você quer? Eu não gosto! Aí o dinheiro do Bolsa Família é uma independência”. Dessa forma, o dinheiro do PBF traz independência para as suas escolhas.

Com o aumento da idade dessas crianças outras prioridades serão agregadas às escolhas de consumo. Os adolescentes cada vez mais desejam fazer as suas próprias escolhas quanto ao seu modo de vestir, de calçar, de estilo, ou seja, um aumento de preocupação quanto à sua aparência. Outros gastos do dinheiro apontados como nas LAN *houses*, utilizando a internet para jogos ou sites de relacionamento (como o Orkut), mostra uma maior entrada dessas crianças e adolescentes na área da informação digital, possuindo outras formas de entretenimento e socialização através dessas redes sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A criança está inserida num mundo ao qual o adulto também pertence. Com isso, ao mesmo tempo em que ela recebe as instruções deles, ela é capaz de recriar os sentidos já existentes. Dessa forma, as crianças “São agentes da mudança, mas também da continuidade” (PIRES, 2010b, p.152). Por exemplo, elas reproduzem a ideia de preferência de gastos com as necessidades familiares. Algo já explícito na compreensão dos adultos. Contudo, o fato da existência de uma condicionalidade presente no PBF, que faz delas as maiores responsáveis por trazer esse dinheiro para o acréscimo à renda familiar, contribui para que elas entendam que esse dinheiro também lhes pertence, e assim é que elas tomam para si o direito de também usufruir dessa quantia monetária. Portanto, nesta relação estão o benefício do Programa Bolsa Família, a família e a criança. As últimas se encontram em posição de destaque já que o próprio adulto, neste caso a mãe, lhes atribui prioridades de gasto, como alimentação e material escolar, bem como lhes repassa uma parte do dinheiro. E é aí que vejo, de forma mais transparente, o poder de escolha que é adicionado a elas.

No que se refere à atribuição de gasto pelas crianças é visível que, com decorrer das idades, estas escolhas vão se diversificando. Quando pequenas escolhiam apenas comidas para gastar o seu dinheiro, com um tempo, adquiriram outras opções e daí surge as diferenças entre os gêneros sobre as opções de gastos. As meninas são as que mais se preocupam com a sua aparência, despertando um cuidado maior com o seu corpo, marcando características femininas através de acessórios e cores.

Considerando a realidade dessas famílias como pobres ou extremamente pobres a entrada do dinheiro do Programa Bolsa Família trouxe mudanças também no que se refere uma maior abertura de possibilidades de compra a essas crianças, ou seja, uma expansão do consumo infantil naquela cidade. Essas escolhas feitas pelas crianças são reflexos de sua relação com adultos, com seus pares e com o que lhe é oferecido no mercado. E assim, através das lentes dessas crianças, desbravaremos em conhecer sobre as mudanças que o PBF provoca na estrutura da sociedade da cidade de Catingueira, onde esta se encontra dentro do modelo de tantas outras por esse Brasil afora.

REFERÊNCIAS

- COHN, C. 2005. Antropologia da Criança. Jorge Zahar Editor.
- NUNES, Ângela. A Sociedade das Crianças A'uwe-Xavante: por uma antropologia da criança, Ministério da Educação, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 231 p, 1999
- PIRES, F. F. O Programa Bolsa Família e o Consumo das Meninas e dos Meninos no Semi-Árido Nordeste. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9- Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 23, 2010, Florianópolis. Anais... . Florianópolis: Fazendo Gênero, 2010. 1-10 Disponível em: < http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277035388_ARQUIVO_fazendogenero10textocompletoOPROGRAMABOLSAFAMILIAEOCONSUMODASMENINASEDOSMENINOSNOSEMI.pdf > Acesso em : 05/ 11/ 2012.
- PIRES, Flávia F. A criança provedora - resultados da pesquisa financiada pelo edital 36/2010 MCT-CNPQ/ MDS-SAGI. II Oficina Técnica de Acompanhamento de Estudos e Pesquisa, 2011 a.
- PIRES, Flávia F. . Criança Provedora: Efeitos do Programa Bolsa Família no Semiárido Nordeste. 35 ° Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu- MG, 2011b.
- PIRES, Flávia F. . Going to School to Feed the Family: the case of Family Grant Program in the Northeast Brazil, Oxford Ethnography an Education Conference, Oxford, 2011c.
- SARMENTO, M.J. Imaginário e culturas da infância In: Cadernos de Educação, Pelotas, v.12, n. 21, p. 51-69, 2002.
- SARMENTO, Manuel; Gouvea, Maria Cristina Soares de(Org).Estudos da Infância: educação e práticas sociais. Petrópolis-RJ, Vozes, 2008.
- SILVA, J. K. R. “Eu compro tudo de pelota” – O consumo das crianças e o Programa Bolsa Família. IX CCHLA – Conhecimento em debate, João Pessoa, 2010.
- _____ “Eu compro tudo de pelota” O Programa Bolsa Família e a expansão do consumo infantil em Catingueira – PB. João Pessoa: Monografia de fim de curso da graduação em Ciências Sociais, UFPB. 2011. 66p.

INFÂNCIA NO SEMIÁRIDO: CONTRIBUIÇÕES DE UMA POLÍTICA PÚBLICA NA DEMARCAÇÃO DA INFÂNCIA EM UM PEQUENO MUNICÍPIO PARAIBANO

Patrícia Oliveira S. dos Santos¹⁸

Resumo: O presente artigo é fruto da sistematização de estudos decorrentes no âmbito do programa de Pós-Graduação em Antropologia pela UFPB, juntamente com os esforços de pesquisas realizados durante minha graduação, em um pequeno município do alto sertão paraibano. Destarte, a partir de uma abordagem etnográfica discorrerei sobre a infância e o processo de formação das crianças da pequena cidade de Catingueira – PB, levando em consideração como uma política pública a exemplo do Programa Bolsa Família tem demarcado a infância da atual geração das crianças catingueirenses. A inserção de políticas públicas na cidade vem marcando

¹⁸ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba e Mestranda em Antropologia também pela Universidade Federal da Paraíba.

de alguma forma a infância nos tempos atuais, tendo por esse motivo Pires (2010) estudado a suposta existência de uma geração chamada “*geração bolsa família*”.

Palavras-chave: Criança; Construção da Infância; Política Pública; Semiárido.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultado dos esforços de dois anos de pesquisa trabalhados durante a minha graduação no âmbito do projeto de iniciação científica “A Casa Sertaneja e o Programa Bolsa Família: analisando impactos de políticas públicas no semiárido nordestino brasileiro” e do projeto “Do ponto de vista das crianças: o acesso, a implementação e a implementação e os efeitos do Programa Bolsa Família no semiárido nordestino”,¹⁹ dos quais resultou o meu trabalho monográfico de final de curso, além de diversos outros trabalhos, bem como continuidade de pesquisas. O *locus* de pesquisa que dá sustentação a esse trabalho é a cidade de Catingueira; um pequeno município localizado no alto sertão paraibano. Catingueira encontra-se situada na região do semiárido nordestino brasileiro, mais especificamente na parte Oeste do Estado da Paraíba, distanciando-se a aproximadamente 340 km da capital do estado, João Pessoa.

É de fácil conhecimento o grande crescimento comercial pelo qual a cidade vem passando nesses últimos anos, gerando aos moradores uma maior possibilidade de escolha, uma dinamização do comércio e conseqüentemente um crescimento socioeconômico da cidade. Isso faz crer que o PBF perpassa toda a sociedade catingueirense e suas relações, mobilizando a economia local, a qual se apoia nas diversas políticas públicas que o governo federal vem instituindo, com destaque em especial para o PBF (PIRES 2007; SILVA JARDIM, 2010). Se beneficiar com essas bolsas de governo dá as famílias, dentre muitas possibilidades, a chance de ampliação do consumo, tendo assim a oportunidade de integrar ao feijão e arroz, “a mistura”²⁰.

O objetivo do trabalho é discorrer sobre a infância na pequena cidade de Catingueira e tentar mostrar como uma política pública como o Programa Bolsa Família vêm marcando a infância do que podemos chamar segundo Pires (2010) de “*geração bolsa família*”.

Entendendo que a infância não pode ser tomada como algo universal, sendo assim considerada uma construção sociocultural, temos que a infância se diferencia, portanto, de lugar para lugar e por diferentes fatores. Temos dessa forma, que cada cultura vai estabelecer diferentes critérios para poder caracterizar a sua infância. Partindo desses pressupostos, e embasada fundamentalmente nos trabalhos de campo realizados, é que venho discorrer sobre a infância catingueirense, o que caracteriza ser criança em Catingueira nos dias de hoje.

A presença das crianças em Catingueira é bastante expressiva; é visível o número de crianças que circulam por lugares públicos. Esse fato foi de fácil percepção, uma vez que na cidade se vê com grande frequência as crianças circulando pelas ruas,

¹⁹ Ambos coordenados pela Professora Dr^a. Flávia F. Pires.

²⁰ Por mistura, entende-se o complemento alimentar, como a carne, o peixe ou o ovo. Cumpre frisar que estes alimentos que compõem a mistura, são considerados artigos de luxo, pois nem todos tem condições de integrá-los a alimentação diária.

indo para a escola, na maioria das vezes entre pares e desacompanhadas de adultos, indo às vendas e supermercados realizando pequenas compras a pedido da mãe, ou mesmo para comprar os *brebotos* e as *burugangas*,²¹ ou ainda, frequentando a casa de parentes e vizinhos próximos para levar recados. Levar recados parece ser uma característica comum entre as crianças, ao menos entre as crianças das camadas populares e populações tradicionais, posto que, esse fato também foi observado por Sarti (2003) Sousa (2004) e Cohn (2005) ao realizarem pesquisas com crianças.

Muitos pais incentivam a frequência escolar das crianças, para que não haja um corte no benefício que recebem. Contudo, esse fato não pode ser visto como algo negativo, uma vez que todos esses fatores se encontram interligados, uma vez que ao receber o benefício a criança imediatamente deixa de exercer qualquer outra atividade e passa a frequentar prioritariamente a escola. O benefício se torna importante assim, por suprir economicamente as necessidades familiares, e por proporcionar as crianças outras possibilidades, como frequentar a escola, trilhando o caminho para suas realizações. Propiciar ou devolver à criança aquilo que parece ser característico da infância, como desenvolver o lúdico e o participar do processo de escolarização parece ser uma característica das atuais políticas públicas que possuem como público alvo estes pequenos, pois o mesmo pode ser observado por Pedreira (2006) ao realizar pesquisa com as crianças do Peti na região sisaleira do município de Nova Fátima na Bahia, onde as crianças ao se beneficiarem com o Peti puderam vivenciar momentos considerados próprios da infância como o brincar e o estudar. Dessa forma, outro fator que caracteriza a infância da atual geração de crianças em Catingueira é a introdução das políticas públicas, em especial do Programa Bolsa Família, sendo cogitada atualmente a existência de uma suposta geração chamada de “geração Bolsa Família” (PIRES, 2010).

METODOLOGIA

Para a realização dessas pesquisas, foi utilizada como metodologia principal a observação participante, donde cada pesquisador se integrou a uma família beneficiada pelo programa²², residindo com essa família durante todo o tempo demandado pela pesquisa, visando, assim, observar o dia a dia da mesma e a dinâmica familiar no que diz respeito ao destino dado ao benefício. Ademais, as pesquisas antropológicas que tomam as crianças por prioridade em suas análises, revelam que o método da observação participante aludido por Bronislaw Malinowski, tem se mostrado como um dos acessos mais eficazes ao mundo infantil. Assim, durante a primeira estada no campo, a pesquisa se deteve em entrevistar as mães ou as mulheres responsáveis pelas crianças e por gerir o benefício. Foram realizadas 22 entrevistas com roteiro estruturado, com tempo médio de 1 hora e 30 minutos, embora algumas delas tenham se prolongado por até 3 horas. As entrevistas foram todas realizadas nas casas das famílias beneficiadas, onde na maioria das vezes se encontravam presentes outros membros da família, e em alguns casos até vizinhos. No entanto, sempre foi privilegiada a fala da mãe ou responsável pelas crianças.

²¹ Brebotos e Burugangas são expressões nativas para fazer referência às comidas infantis, a exemplos de pipocas, pirulitos, chicletes, balinhas.

²² É de todo importante destacar que foram priorizadas famílias beneficiadas que possuíam uma ou mais crianças em seu seio familiar.

Para efeito de esclarecimento, é de todo importante dizer que assim que se deu a inserção da equipe de pesquisa²³ em campo, foi tomado o cuidado em se fazer a apresentação de todos os integrantes para alguns moradores do local, explicando sucintamente sobre o objetivo de nosso trabalho, considerando assim o que coloca Berreman (1990) sobre a inserção do pesquisador em campo, posto que, segundo este autor:

Ao chegar ao campo, todo etnógrafo se vê imediatamente confrontado com sua própria apresentação diante do grupo, que pretende aprender e conhecer. Só depois de tê-lo feito, poderá passar à sua confessa tarefa de procurar compreender e interpretar o modo de vida dessas pessoas (BERREMAN, 1990, p. 125).

Mesmo com todo o cuidado que tivemos em explicar todo o teor da pesquisa, fazendo a apresentação dos pesquisadores entre os nativos, fomos interpretados de diversas maneiras por alguns habitantes da cidade, sendo a associação mais comum feita ao grupo de pesquisadores como sendo estes, agentes do governo. Essa associação me faz concordar com Circourel (1990), ao nos dizer que “não existe receita para encontrar-se a entrada correta numa nova comunidade” (p.88). O que nos faz compreender com uma maior facilidade todas as funções que nos foram destinadas pelos nativos.

Para o trabalho direto com as crianças, foi utilizado grupos focais, desenhos e redações infantis com temas pré-definidos, entre eles o PBF; Consumo; Trabalho; Estudo; Empoderamento; Autoidentificação e outras questões mais gerais. Em seguida dava-se início a discussão dos trabalhos de e com cada criança. Foram utilizadas também dinâmicas com foco no consumo das crianças. As crianças e adolescentes foram divididos por faixa etária, em grupos de 6 a 8 anos, 9 a 10 anos, 11 a 12 anos de idade. As pesquisas com as crianças foram realizadas em uma das escolas da cidade. Nesse contexto é que tomamos como sujeitos da pesquisa as crianças que moram na cidade de Catingueira. Foi com base nessa segunda pesquisa, realizada diretamente com as crianças, que me fundamento para discorrer sobre a infância das crianças catingueirenses, debruçando-me sobre as representações das crianças em relação às políticas públicas nas quais elas se encontram inseridas.

É importante destacar que a pesquisa feita com as crianças não foi dissociada da presença do adulto no que se refere a totalidade da pesquisa, uma vez que o empreendimento acadêmico ao qual me dedico tem como premissa a não exclusão dos adultos no processo de pesquisa com crianças, como também apregoam Toren (2002), Pires (2007), Falcão (2010) dentre outros autores. Entretanto, é preciso acentuar que quando da realização mais intensa da pesquisa com as crianças, a qual denominamos de Oficina de Pesquisa, a mesma foi realizada em uma escola local, num período de férias, tendo presente neste momento por adultos, apenas os pesquisadores. Fizemos essa escolha, considerando aquilo que Berreman (1990) chamou de “controle das impressões”, uma vez que ao pedirmos a autorização a

²³ Além de mim, a equipe era composta por Flávia F. Pires (coordenadora), Jéssica Karoline R. da Silva, George Ardilles Silva Jardim, Tatiana da F. Benjamim; na pesquisa que ocorreu posteriormente a equipe se compôs além desta pesquisadora, por Flávia F. Pires (coordenadora), Christina Glayds Nogueira Mingarelli, Christiane Rocha Falcão, Daniela Oliveira Silveira, Edilma Nascimento Sousa, Fernando Antonio Dornelas Belmont Neri, todos pesquisadores. Neste segundo campo, a pesquisa já se fazia conhecida por quase todos os moradores da cidade.

uma mãe para que seu filho pudesse participar da pesquisa, esta hesitou em permitir, nos informando que seu filho não sabia nada sobre o PBF, logo não poderia nos ajudar na pesquisa. Dessa forma, se trabalhássemos com as crianças em suas casas, por exemplo, correríamos o risco de ter a interferência do discurso dos adultos nas falas das crianças.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

No que concerne à educação infantil, é fato que após a implementação de políticas públicas, as crianças podem frequentar a escola livremente, sem ter que conciliar com o trabalho, como faziam seus pais. Ainda que a educação escolar pública ofertada a essas crianças seja precária, e que a escola seja para as crianças mais um espaço de sociabilidade, não se pode negar que ainda assim, há uma diferença significativa entre essas duas gerações. Frequentar a escola e dar continuidade aos estudos parece ser algo importante para as crianças. Considero que o PBF é um dos principais fatores que caracterizam a infância dessa chamada “geração Bolsa Família”, demarcando assim, uma grande diferença entre essa atual geração e a de seus pais quando vivenciaram a infância. Estes tiveram outros fatores que caracterizaram sua infância, como o trabalho e a exclusão escolar, por exemplo. Talvez, sem a introdução dessas políticas públicas como o PBF, houvesse uma reprodução ou uma continuidade dessa infância, mas o que gostaria de destacar é como o PBF vem caracterizando a infância dessas crianças beneficiadas por essa política pública que, como pode ser visto abrange uma totalidade social.

No entanto, destaco que essa concepção evidenciada na cidade de Catingueira não pode ser desconsiderada do contexto local, uma vez que as crianças beneficiadas pelo PBF e moradoras de grandes centros urbanos provavelmente terão sua infância caracterizada por outros fatores diferentes dos que aqui foram expostos. Ademais, como Ariès considerou que a escola se encontrava diretamente associada à construção social moderna da infância, havendo assim uma inerente relação entre escola e a duração da infância, podendo dessa forma perceber que a escola tem um papel importante no sentido do prolongamento da infância, considero da mesma forma que políticas públicas como o PBF que visam contrapartidas como as assiduidades escolares das crianças também contribuem para o prolongamento da infância nos dias atuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há alguns anos tem-se observado na cidade de Catingueira as grandes mudanças ocorridas em decorrência da introdução de políticas públicas, com destaque especial para o Programa Bolsa Família. A ampliação do consumo é em grande escala um destaque de mudança, sobretudo quando detemos nosso olhar para as crianças. Poder consumir com certa recorrência determinados artigos que num passado não muito distante era uma ascensão difícil, dá a essa criança um papel diferenciado dentro de sua família. Esse papel de destaque é também reforçado pela possibilidade em poder se dedicar quase que exclusivamente a uma vida escolar, frequentando assiduamente a escola, o que outrora era impossível. Destarte, considero que o PBF tem se apresentado como um forte demarcador da infância das crianças em catingueira, contribuindo assim para a sustentação do que afirma Pires

(2010) em seus estudos ao suspeitar da existência de uma nova geração, a qual a autora denomina de “geração bolsa família”.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2ª Edição . Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed., Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990. p. 123-174.
- BOURDIEU, Pierre. Três estudos sobre etnologia Cabila. In: **Esboço de uma teoria da prática – precedido de três estudos sobre etnologia Cabila**. Oeiras: Celta, 2002, p. 3-131.
- CICOUREL, Aaron. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed., Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990. p. 87-121.
- COHN, C. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 (Coleção Ciências Sociais Passo a Passo; 57).
- MALINOWSKI, Bronislaw. In: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. 436 p. (Pensadores(os); v.43).
- PEDREIRA, Lúcia Álvares. **Peti: de(sem)volvendo a infância perdida?** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade Federal da Bahia. 2006.
- PIRES, Flávia Ferreira. **O Programa Bolsa Família e o consumo das meninas e dos meninos no semi-árido Nordeste**. Texto apresentado no IX Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis, 2010a.
- PIRES, Flávia Ferreira. **Geração Bolsa Família: as crianças, suas famílias e os impactos sociais de uma política pública no semi-árido Nordeste Brasileiro**. 34º Encontro Anual da ANPOCS , Caxambu, 2010b.
- SARTI, C. A. **A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. SP: Autores Associados, 1996. 128p.
- SILVA JARDIM, George Ardilles da. 2010. **Casa Sertaneja Entre Gerações: os impactos do Programa Bolsa Família na cidade de Catingueira – PB**. Monografia de fim de Curso de Graduação em Ciências Sociais. UFPB, João Pessoa – PB.
- SOUSA, Emilene Leite de. **Um outro olhar sobre o trabalho infantil: o caso das crianças Capuxu**. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, nº 5, março de 2004.
- SOUSA, Emilene Leite de. **“Que trabalhaiis como se brincásseis”: Trabalho e ludicidade na infância Capuxu/ Emilene Leite de Sousa**. – Campina Grande: E. L. Sousa, 2004. 242 p. Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal da Paraíba.
- TOREN, C. **A Matéria da Imaginação: o que podemos aprender com as ideias das crianças fijianas sobre suas vidas como adultos**. In. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, jul./dez. de 2010

1.3 | Espaços e Tempos das Crianças

**SOCIALIZAÇÃO DAS CRIANÇAS NO EDUCANDÁRIO
PROFESSORA MARIA DAS NEVES SILVA**

Márcia Reis Longhi; Thays Felipe David de Oliveira

Resumo: O presente artigo tem como objetivo principal analisar a idéia de socialização entre crianças a partir de uma pesquisa de campo que foi feita no Educandário Professora Maria das Neves Silva. A antropologia da criança vem ganhando força desde a década de 60, principalmente através de Ariès (1973), Corsaro (1997), Cohn (2005), dentre outros atores. E a partir de tal surgimento, pode ser feito estudos a respeito da socialização da criança, mas, sempre tendo como base a criança como produtora ativa de cultura. Sendo assim, os recursos metodológicos utilizados foram às técnicas mais conhecidas na antropologia, que são a observação participante, e, concomitantemente, foi utilizado a técnica da conversação com as crianças para que se possa compreender seu ponto de vista do mundo que a cerca. Logo, a pesquisa permitiu observar que as crianças passam por um processo de socialização, mas ao mesmo tempo as mesmas introduzem elementos próprios de sua visão de mundo quando, através da brincadeira tentam imitar o mundo do adulto.

Palavras Chave: Socialização. Criança. Cultura. Escola. Amizade.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No início do ano de 2012, fiz uma pesquisa etnográfica no Educandário Maria das Neves Silva, localizado no maior bairro popular de João Pessoa, Paraíba. Tal pesquisa foi feita nos dois primeiros meses de aula, pois seria mais fácil entender e alcançar o objetivo a ser estudo, que é compreender como se dá a socialização das crianças dessa escola no início do ano letivo.

Sendo assim, o Educandário é uma escola tradicional do bairro de Mangabeira localizada na zona sul da cidade e sua característica que se destaca é que nela é transmitido as crianças valores religiosos. A escola é particular, e é responsável pelas turmas de Maternal e Jardim. Por ser pequena e ter poucos alunos possuía duas professoras, uma para cada turma e uma auxiliar, que é apenas para o Maternal. Ressalta-se que, por essa característica particular deu para observar claramente o propósito do artigo que é socialização em todas as turmas, tanto em horário de aula, na hora do lanche e recreio.

Enfim, o presente artigo analisará a idéia de socialização baseada nos primeiros meses de aula, em uma escola de Maternal e Jardim. Mas, para isso é indispensável destacar o surgimento da criança como ator na antropologia e como produtora ativa de cultura. Assim, é necessário também trazer definições de socialização, para que se possa analisar a socialização entre as crianças da presente escola. No entanto, cabe aqui destacar que o artigo não é sobre crianças, mas sim com as crianças.

METODOLOGIA

No que tange a metodologia utilizada foi o olhar, ouvir e escrever de Roberto Cardoso de Oliveira (2000). Pois, o olhar e o ouvir são a percepção da realidade que está focalizada na pesquisa empírica, já o escrever é inseparável do pensamento, pois quando escrevemos pensamos. Assim, ao analisar as ações de crianças entre 2 e 6 anos, a observação participante foi utilizada veementemente, mas não foi a única técnica utilizada. Sendo assim, também analisei de forma sistemática e regular das aulas, recreios e hora do lanche. Tentei em todos os horários me aproximar e conversar com elas, mas, afastando a idéia de que seria mais uma adulta na escola e que possivelmente viria a ser “tia”. Muitas vezes quando uma criança brigava com a outra, vinha uma para mim em vez de ir a professora dizer o ocorrido. Então, a minha intenção era que as crianças soubessem que eu não era como as professoras, mas, que apesar de ser adulta eu estava ali para aprender. Pois, se eu me colocasse como autoridade com as crianças poderia colocar em risco meu objetivo principal, que é ter uma maior aproximação com elas. Concomitantemente, a minha intenção não era me tornar um nativo, mas sim uma adulta diferente, aquela que conversa, brinca e que discute. Por fim, foi utilizada a técnica da conversação informal, que segundo Mayall (2001), elas podem ocorrer em qualquer lugar.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Sendo assim, a pesquisa de campo foi feita no Educandário Professora Maria das Neves Silva, perdurou dois meses. Acompanhei as crianças tanto nas horas das aulas, quanto nos recreios e até mesmo na hora do lanche. Sendo assim, nesses três momentos era que ocorria a socialização entre eles.

A princípio trago a socialização dentro da sala de aula, que ocorreu separadamente em cada turma. Desta forma, cada dia eu frequentava uma turma, tendo em vista que, ficava todo Jardim em uma só sala, assim como, todo Maternal em uma só sala. No Maternal, por serem mais novos foi mais fácil de conversar com eles e de compreender o dia – a – dia. Mas, o fato que me chamou atenção foi a chegada de um novato chamado André, aluno do Jardim I. Ele tinha problemas em se socializar com as outras crianças, não apenas dessa escola, como das outras. Então, como ele tinha esses problemas à mãe dele levou para conhecer a sua nova escola. E isso explica o as idéias de Corsaro e Molinari (2005), que a princípio negam o conceito de socialização antecipatória, mas, preferem chamar de atividades nas quais as crianças vivem mudanças esperadas ou antecipadas nas suas vidas, como por exemplo, eventos primários, compreendidos como importantes para a construção dos aspectos temporais, como as transições. Ou seja, o fato dele ter ido conhecer a sua futura escola, é um desses eventos primários. Já em relação ao Jardim, como são mais velhas não mudou de escola. Muitas se conhecem desde Maternal. E as novas tiveram boa aceitação nessa sala.

Outra forma de socialização que eu destaco é na hora do lanche. Nesse momento o que me chamou mais atenção, no que tange a socialização foi apenas na turma do Jardim. Mas, é o momento em que eles se sentam e reproduzem, de fato o que observam em casa. Como por exemplo, vi que uma menina derrubou o suco na mesa, e refazendo o que sua mãe faz, a outra menina pegou a toalha dela e

limpou a mesa, tudo isso sem que a professora visse toda essa bagunça. E vejo as duas meninas conversando depois de terem limpadado tudo.

Ana: “tá vendo, né eu limpei com minha toalha”.

Maria: “Foi sem querer, fui abrir e caiu”.

Ana: “Eu limpei porque minha mãe sempre faz isso em casa”.

Percebi então que nesse momento, a Ana como toda criança teve um papel ativo na formação da cultura. Pois, enquanto todas as outras crianças ficavam falando que ia contar a professora, Ana foi limpou e reproduziu tudo que sua mãe faz em casa, para deixar a mesa limpinha, quando ela derrama algo. Visto que, ela reconstruiu o papel de mãe ao limpar a mesa. Mesmo que para os adultos seja uma atitude que renda gritos, até porque, ela sujou a toalha dela do lanche, mas para Ana era simplesmente o fato de estar fazendo a mesma ação da sua mãe. Ou seja, Ana escolhe ser diferente das outras crianças, ela escolhe o que naquele momento para ela era correto, e isso indica uma postura ativa. Isso demonstra que após a família, a escola é um ótimo lugar para que a criança se socialize. Até mesmo, porque em suas salas possuem crianças da mesma idade, e que estão toda na mesma fase, que é descobrir o mundo que existe fora da sua casa. E isso faz com que a criança esteja sempre, reconstruindo o que aprende no mundo adulto, no entanto, é na sua forma de observar o mundo.

E por fim na hora do recreio. Logo, em todos os demais momentos de socialização, todos tinham uma finalidade em comum, que é a amizade. Mas, na hora do recreio é um espaço – temporal que mais facilita o encontro com os amigos, pois, nele não importa de que turma que você é, pois lá todos são crianças. Sendo assim, para todas as crianças é o melhor momento do dia, enquanto a sala de aula é o oposto, até porque nesse último é a hora e o lugar de ouvir os professores. Percebi que muitas vezes existia no recreio mesmo sem que eles percebessem uma divisão de brincadeira de gênero. Pois, em todos os dias eu observei as meninas brincando, onde a regra era que só podia descer no escorregador quem falasse o seu nome. Nesse momento, brincava apenas as meninas do Jardim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos estudos apontam a escola como espaço legítimo de socialização na sociedade moderna, pois, apresenta novos desafios para as crianças. Pois, ao sair do ambiente familiar, para a escola a criança se depara com novas formas de convivência, tem que fazer novos amigos, tem que obedecer a pessoas que não são seus familiares. E isso, constitui um novo desafio para elas. Até porque, lá tudo é diferente, tem a maneira de se organizar na fila para ir lavar a mão para o lanche, tem que orar antes de lanchar, e, principalmente, compreender que lá para que se possa fazer algo necessita da autorização de um adulto, ou seja, tudo isso faz parte de um aprendizado contínuo e específico que é dado na escola.

Sendo assim, corroboro com Corsaro (1997), quando reconstrói o conceito de socialização. Pois, para ele é um processo de apropriação e de reinvenção. Pois, mesmo que as regras sociais as constriam, as crianças continuam contribuindo ativamente para a produção e mudança cultural. Logo, pode-se afirmar que a socialização é um processo que envolve o aprendizado das normas que vão

transformar as pessoas em membros da sociedade e a mudança da sociedade a partir dos seus membros, ou seja, a criança se adapta a nova sociedade, que nesse caso é a escola. Enfim, lá na escola elas buscam diferentes caminhos para interagir com pares, e transformar esse espaço-lugar que foi planejado por adultos, em algo que lhe satisfaça, mesmo que seja em seu mundo, e que nele as regras foram construídas a partir da sua cultura.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 'O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever'. In: **O trabalho do Antropólogo**. 2ª. Ed, Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000, pp. 17-35.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Coleção Passo a Passo).
- CORSARO, W. **The Sociology of Childhood**. California: Pine Forge Press, 1997.
- _____. **We are friends, right?** Inside kids' cultures. Washington DC: Joseph Henry Press, 2003.
- DELGADO, A. ; MÜLLER, F. Sociologia da Infância: Pesquisa com crianças. **Educação Social**. Campinas, vol. 26, n.91, p. 351-360.
- Durkheim, E. **Educação e Sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1973.
- MAYALL, B. Conversations with children: working with general issues. In: CHRISTENSEN, Pia; JAMES, Allison (Eds). **Research with children: perspectives and practices**. London/New York: Routledge/Falmer, 2001. p.120- 135.
- SARMENTO, M. O ofício de criança. In: **CONGRESSO INTERNACIONAL OS MUNDOS SOCIAIS E CULTURAIS DA INFANCIA**, 2Actas. Braga: Universidade do Minho, 2000.
- _____, Administração da infância e da educação: as lógicas (políticas) de acção na era da justificação múltipla. In: **CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE POLÍTICA E ADMINISTRAÇÃO DA EDUCAÇÃO, 2. BRAGA, PORTUGAL: INSTITUTO DE ESTUDOS DA CRIANÇA**, Universidade do Minho, 2002.
- SOCIALIZAÇÃO. In: **DICIONÁRIO DE SOCIOLOGIA**. Disponível em <<http://bib.praxis.ufsc.br:8080/xmlui/bitstream/handle/praxis/482/5023019-DICIONARIO-DE-SOCIOLOGIA.pdf?sequence=1>> . Acesso em 25 de julho de 2012.

INGREDIENTES SOCIAIS: A CRIANÇA, O ADULTO, O ANIMAL E A SOCIEDADE.

Fábio Lúcio Antunes Guedes

*Imagine the day when women and children
are not sold into sexual slavery or
prostituted or pornographed. Better yet,
imagine the day when equality, rather than dominance, is sexy.*
Carol J. Adams

Resumo: Orientado por linhas de debate antropológico contemporâneas, este trabalho se volta para a problematização das relações entre animais humanos e outros elementos constituintes da sociedade, em especial, as crianças e os animais não-humanos. Desafiados por uma crescente onda de atores sociais não-humanos exigentes de uma melhor compreensão de sua ontogenia, parece restar aos seres humanos, como saída, a reformulação do *fazer* e do *pensar* política, ecologia e sociedade. Por meio da observação das experiências vividas por crianças em processo de escolarização numa escola que segue princípios morais e éticos veganistas, serão buscados os elementos pertencentes da cosmologia veganista que parecem mais frequentemente mobilizados pelas crianças em processo de aprendizagem. A criança, em processo de *aprendizagem*, tem contato com novas formas de apropriação da natureza, diferentes das que lhes são familiares – notadamente a mudança de hábito alimentar (para a dieta vegetariana) é evidência disso, e conformará o recorte social sob investigação. Toma-se por consideração a construção de formas mais abrangentes de compreender o processo de crescimento e desenvolvimento da criança, bem como sua participação na construção do ambiente social.

Palavras-Chave: apropriação da natureza ; domesticação ; sociabilização infantil ; veganismo.

INTRODUÇÃO

Minha intenção no presente texto é trazer à mesa a pluralidade de questionamentos que julgo pertinentes na investigação das estruturas sociais que permitem uma determinada cultura se apropriar de diferentes elementos do universo como constituintes do ambiente social. Minha investigação sobre a reciprocidade significativa entre as evidências materiais que sustentam positivamente uma determinada (nunca imutável) concepção cultural de mundo me trouxe para um duplo projeto de investigação, de dois mundos igualmente divertidos e prazerosos: o da alimentação humana e das crianças. Me resta a esperança de que eu seja, destas últimas, um bom aprendiz, que desfrutem de boa comida e que compreendam minhas adultas limitações.

Nesse sentido, proponho problematização que recai sobre conceituação e operacionalidade da Sociedade, enquanto estrutura (INGOLD, 2003), por meio de uma reinterpretação dos elementos pertencentes a ela, em especial – crianças e animais não-humanos. No presente estudo, da relação entre crianças e animais, nos debruçamos sobre uma peculiar situação encontrada nos momentos de refeição de crianças matriculadas numa escola em João Pessoa: a elas (e a todos da escola) são proibidos os alimentos de origem animal. Uma vez lá dentro, todos se comportam como Veganos. Fora dos muros da escola, a vida volta ao normal.

O título do presente texto tem o intuito de evidenciar os aspectos com os quais trabalharei a fim de buscar contemplar a existência de um pensamento epistemológico, de origem ontológica unívoca que justifique a existência, de uma série de dicotomias consequentes da separação entre Cultura e natureza. Tal inspiração vem da obra de Latour (1994), e seu trabalho em caracterizar e denunciar as falhas e os méritos do pensamento Moderno na cultura hominídea como um todo.

Latour nos auxilia na reflexão de um modelo que justifique as bases estruturais sobre as quais opera o pensamento contemporâneo, afirmando que o pensamento Moderno teria produzido, por obra da epistemologia e da sociologia, uma polarização do conceito de natureza em oposição à sociedade.

À partir da intenção em configurar um todo significativo que dê conta de explicar as razões e as possibilidades de articulação do pensamento veganista, intento um caminho tipicamente etnológico: a busca do entendimento desse pensamento como constituinte de uma cosmologia, com seus símbolos, mitos e crenças, que caracterizam estruturalmente essa sociedade (a Sociedade Vegana). Num sentido material, intentarei aprofundar observação na relação de crianças com a comida, construindo-se socialmente à partir dessa nova relação, veganista, experienciada dentro dessa mesma escola.

De acordo com Velho (1977), o modelo simbólico da relação Alimento / Indivíduo se articula sobre princípios relativos à relação entre a escolha dos alimentos e o binômio Natureza / Sociedade, sob sua forma concretizada. Assim, o conjunto de práticas conformam-se a um modelo cognitivo "holístico" de ordenação do mundo e da natureza (*apud* WOORTMANN, 1978).

Entendendo a sociedade contemporânea como animalizante, a partir do momento em que a maior parte da energia aportada pela espécie humana, pela manutenção de sua vida humana, é proveniente de um esforço de outros animais, não-humanos, é a base do pensamento Veganista. Intenta-se respeitar o direito de todo ser vir de ter uma vida livre de exploração. A exploração dos animais é fortemente conectada, por intelectuais que versam dentro de linhas Ecofeministas e Veg-feministas, à exploração do gênero feminino. Carol J. Adams (1990) traça uma forte vinculação da violência institucionalizada com a aceitação por parte dos sistemas culturais à crueldade do tratamento dado ao alimento (animais e vegetais), o que sustenta retro-ativamente todo o sistema.

Nós interagimos com animais diariamente ao nos alimentarmos deles. Entretanto, esta afirmação e suas implicações são reposicionadas, dentro da cultura, de forma que o animal desapareça e seja dito que estamos interagindo com uma forma de alimento, então denominada "carne". Carol Adams chama este processo conceitual no qual o animal desaparece, de estrutura do *referencial ausente*. E continua: animais são feitos ausentes através da linguagem, que renomeia cadáveres antes que consumidores e consumidoras participem em comê-los. O referencial ausente nos permite esquecer do animal como uma entidade independente. O assado no prato é desencorporado do porco o qual ela ou ele um dia foi (ADAMS, 1991). Da mesma forma, as propagandas mercadológicas que exploram a imagem sexualizada do gênero feminino (curiosamente atreladas a mensagens dirigidas a um modelo masculino de representação social) inferiorizam a imagem do feminino, ou mais que isso: o atrelam à animalidade, e, conseqüentemente, à Natureza.

A ideologia cria o que parece ser ontológico: se mulheres são ontologizadas como seres sexuais (ADAMS, 1990), animais são ontologizados como transportadores de carne. Ao ontologizar mulheres e animais como objetos, nossa linguagem simultaneamente elimina o fato de que outra pessoa, notadamente um indivíduo culturalizador Homem e carnívoro está agindo como perpetrador de violência.

Um texto que corrobora sobremaneira para a denúncia da construção de uma categoria social superiorizada - homem-humano-predador -, provém da obra de Jacques Derrida. Em seu livro "Eating Well", Derrida introduz a ideia de um

“*carnophallogocentrism*”, termo cunhado numa tentativa de denominar uma prática primeva na cultura humana - social, linguística e material - de construção de um sujeito genuíno, no mundo ocidental. Como sugerido por Derrida, para que um ser seja reconhecido como sujeito genuíno, ele deve ser carnívoro, homem, autoritário-oralizante. Tal leitura se dá também evidenciada através dos estudos do filósofo Matthew Calarco (2008).

METODOLOGIA

O plano de pesquisa será dado em duas frentes, uma por meio de entrevistas com os adultos responsáveis pela direção da escola Sempre Viva e outra por meio de investigação participante da sociabilização infantil. Como pano de fundo, uma pesquisa profunda tratará de esclarecer a ideologia veganista, reconstruída por mim como uma estrutura cosmológica que rege a experiência escolar das crianças e adultos no interior da escola.

Através da observação das pequenas práticas cotidianas, sobretudo através da observação participante, tentarei o convívio com as crianças, sobretudo nos momentos de partilha alimentar, de forma que me permita presenciar momentos que sirvam de confronto ou atestação dos dados teóricos previamente recolhidos.

De acordo com Flávia Pires, “observando crianças é mais fácil observar a cultura em ação, o processo de “tornar-se” cotidiano, próprio da dinâmica cultural, é mais óbvio (PIRES, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto central de minha discussão situa-se sobre a crença de que algo de relevante, e sobretudo eticamente praticável deve ser tomado como premissa para a realização de uma boa Antropologia. O avanço científico da disciplina Ecológica tem explicitado a interconectividade energética dos seres vivos, e tentado compreender a maneira com que, dentro de relações complexas de interação, interagem seres vivos que dividem nichos ecológicos semelhante (HUTCHINSON, 1957).

A análise da dinâmica da informação, sua ativa elaboração e reelaboração, permeando a sociedade de adultos e crianças, parece servir de teste para a verificação de eventual concorrência nomológica entre a sociedade dos adultos para o entendimento de uma cultura sob investigação antropológica.

Com relação às questões ligadas à gênero e sexualidade, não tomada de posicionamento outra que seja menos próxima de uma Teoria Queer (GAARD, 2011) para a discussão de uma infância que esteja livre dos preconceitos Antropocêntricos que por ora faço enaltecer.

Cotidianamente, nos mais diferentes recintos onde a cultura humana se faz, infinitos sinais -símbolos e significados culturais- se encontram presentes, e ativos, sustentando (e sustentado por) uma realidade construída segundo um sistema lógico sobre o qual se estruturam as ideias e os ideais animalizantes e machistas de uma civilização contemporânea. Denunciar os prejuízos mobilizados como justificativa para a legitimação de uma superioridade étnica por parte do ser humano, sobretudo do Homem adulto, se constitui de meu objetivo enquanto pesquisador em busca por expressões de aprovação e também desgostos por parte das crianças.

JUSTIFICATIVA:

Inseridos numa sociedade onde o moderno culto à proteína animal prevalece argumentativamente nas discussões ligada à saúde do animal humano, decorre inerentemente promissor o desenvolvimento de uma investigação baseada na observação do cotidiano de uma cultura que ensina suas crianças a evitar o consumo da carne e a buscar o afeto à vida animal não-humana. A construção do indivíduo, enquanto Pessoa e enquanto Organismo (INGOLD, 1995) merece ser contemplada por meio de uma compreensão unívoca, de forma que se evite, por exemplo, inconsequente distinção de gênero, que reflete uma construção superiorizada do ser humano machista e carnívoro perante a Natureza.

A prática do veganismo pode ser considerada um contra-senso cultural, sendo muitas vezes visto como uma contravenção tendo em vista sua atual realização dentro de uma realidade social moderna normativa que reafirma constantemente o carnivorismo aliado a uma lógica consumista, materialista e etnocêntrica.

OBJETIVOS:

Como fruto de uma pesquisa que trabalha sobre categorias nominais que funcionam como dois eixos sobre os quais tranço discussão antropológica, trabalhar com “Criança” e “Animal” tem como objetivo último a compreensão mais ampla de práticas e visões construídas pelo ser humano da contemporaneidade.

Buscar, pois, um entendimento mais amplo da maneira com que significados e conceitos, identificados como constituintes de uma dada cosmologia, são mobilizados no momento da ação das crianças em intensa construção social.

O intuito é revelar, através da observação da experiência infantil com o alimento, formas de pensar conceitos de Natureza e Cultura. O tratamento da prática veganista como correspondente a uma cosmologia presente e visível na escola propiciará análise da estrutura cosmológica como uma forma de ordenamento dos elementos do mundo da criança, a saber de que forma essa cosmologia atinge e também é reestruturada pelos indivíduos infantis.

REFERÊNCIAS:

- ADAMS, C. J. *The Sexual Politics of Meat*. Cambridge: Polity Press, 1990
- _____. *Ecofeminism and the Eating of Animals*. *Hypathia*, No. 6, 1991, pp. 134-137.
- CALARCO, M. *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. NewYork: Columbia University Press, 2008.
- GAARD, G.C. Rumo ao Ecofeminismo Queer. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril, 2011.
- HUTCHINSON, G. E. *A Treatise on Limnology*. New York: Wiley & Sons, 1015 pp, 1957.
- INGOLD, T. A Evolução da Sociedade. Em: Fabian, C (org). *Evolução: sociedade, ciência e universo*. Bauru: Edusc, 2003.
- KHEEL, M. *Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork*. In Steve F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought: The Debate Over Eating Meat*, 327-341. Amherst, NY: Prometheus Books, 2004.
- LATOURETTE, R. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

PIRES, Flávia F. O que as crianças podem fazer pela antropologia. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, 2010.

WOORTMANN, K. Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda: relatório final. Série Antropologia, Brasília, v.20,1978.

OS BRINCANTES MIRINS DO GRUPO DE BOI IMPERADOR DA ILHA: BRINCANDO E APRENDENDO²⁴

Paula Layane Pereira de Sousa²⁵

Resumo: O grupo de bumba-meu-boi Imperador da Ilha tem em sua composição adultos e crianças que participam da construção da então denominada brincadeira. A participação infantil é destacada por serem as crianças seres ativos que darão continuidade a mesma. Assim, investiga-se como acontece a aprendizagem e como elas se colocam dentro da mesma. O estudo foi realizado em um grupo que possui aproximadamente 77 anos, e que apresenta como núcleo de sua composição uma família em particular, que tem como objetivo passar "de pai para filho" a brincadeira. Fazendo-se uso da etnografia, observação participante, conversas informais e elaboração de um diário de campo, conjuntamente com uma literatura voltada para o estudo da criança, podemos observar além de como estas se colocam na brincadeira, a forma como ela as ajuda na formação como participantes do grupo. Desta maneira, sendo o bumba-meu-boi um rito, as crianças aprendem e apreendem o rito do boi, por conta das experiências vividas no convívio de ensaios e apresentações, incorporando essas aprendizagens, construindo seus mundos e se inserindo em um grupo social.

Palavras-chaves: criança; bumba-meu-boi; aprendizagem.

INTRODUÇÃO

As crianças são sujeitos sociais capazes de apreender e compreender seus mundos, assim tê-las como foco, juntamente com suas relações, é um desafio por não serem elas muitas vezes reconhecidas como objeto legítimo de estudo (Cohn, 2005).

Está presente na literatura concepções que demonstram a criança como um ser que será moldado moralmente, um adulto em miniatura e um ser ativo, que constrói suas relações. Assim, Cohn (2005), acreditando nesta concepção, afirma que a

²⁴ Este trabalho faz parte do Projeto de mestrado em andamento intitulado “*Balanceando com a brincadeira de bumba-meu-boi: aprendendo, ritualizando e simbolizando.*”

²⁵ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia – PPGAARQ da Universidade Federal do Piauí – UFPI. Email: paulalaysousa@gmail.com

importância de uma antropologia da criança se faz porque esta elege seu objeto de estudo e escuta o ponto de vista dos mesmos.

Sarmiento (2007) afirma ainda que a infância é uma categoria social e um grupo social composto por sujeitos ativos, que estabelecem padrões culturais. Assim, por meio de observações realizadas no bumba-meu-boi Imperador da Ilha, busco a criança, dentro desta manifestação, como um ser ativo que dará continuidade a esta história.

É demonstrado, em vários trabalhos realizados sobre a criança, que esta aprende e apreende seu papel e tem sua formação através da socialização, isto é, da propagação de bens simbólicos pelos mais velhos, que se dá de várias maneiras e por meios de ritos, que segundo Genep (1978) é a passagem de um estado a outro da vida social.

O interesse aqui é em demonstrar por meio da literatura e do trabalho de campo com brincantes de bumba-meu-boi como as crianças estão e se colocam na brincadeira ajudando na formação do grupo. Este trabalho é parte de uma pesquisa, intitulada “*Balanceando com a brincadeira de bumba-meu-boi: aprendendo, ritualizando e simbolizando*”, realizada no ano de 2011 e 2012, que está em fase de sistematização de dados, que objetivo apresentar o ritual do bumba-meu-boi de um grupo da cidade de Teresina – PI, o grupo Imperador da Ilha. O destaque para elas nessa situação é por serem também parte integrante e apresentarem relevância dentro do grupo.

METODOLOGIA

Cohn (2005), afirma que devemos dar voz à criança para termos a compreensão de como elas vêem o mundo. Desta forma utilizei a etnografia, que objetiva a identificação de estruturas significantes que são produzidas, percebidas e interpretadas (GEERTZ, 1978), juntamente com a observação participante onde o observador esta inserido no meio social observado, vivenciando as mesmas experiências do grupo estudado, a fim de buscar explicações interpretativas, concentrando-se nos significados e simbolismos das ações (GEERTZ, 1997), conversas informais, especialmente com as crianças, e informações construídas no diário de campo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O bumba-meu-boi consiste numa brincadeira presente em varias regiões do país, variando em sua narrativa e maneiras de representação. Em geral, essa história é a dramatização de um auto (encenação que representa desde o batizado até a morte do boi), onde o enredo conta o desejo de Mãe Catirina, esposa do escravo e vaqueiro Pai Chico, pessoa de confiança do dono da fazenda, o amo, de comer a língua do boi mais estimado da fazenda.

A brincadeira do boi é realizada em um período do ano, do mês de maio a agosto, e pode ser classificada como um rito, que segundo Van Genep (1978) é a passagem de um período a outro da vida social, ocorrendo a preparação da pessoa para esse novo período; aqui seria no sentido de que se desenrola em volta do ciclo de ‘vida’ do boi, fases que vão desde o batizado até a morte do mesmo. Os ensaios ocorrem

no grupo Imperador da Ilha a partir do mês de maio, e se encerram no dia 23 de junho, na primeira etapa do ritual do boi, o batizado, que é quando começam as apresentações ao público. Estes são realizados com a presença tanto de crianças como dos adultos.

Neste contexto além dos mestres e brincantes mais velhos, as crianças são de fundamental importância para a continuidade desta brincadeira. Em realidade, o bumba-meu-boi Imperador da Ilha é formado por brincantes que em sua maioria compõem uma família que a aproximadamente 77 anos, ensinam essa tradição as gerações mais novas, desta maneira, participam desta manifestação avós, filhos, sobrinhos, netos e bisnetos. Assim, segundo relatos e por meio das observações, estas crianças, inclusive os próprios adultos que brincam desde crianças, são levados para os ensaios e apresentações porque se configura como uma “coisa de família”, que não é forçada e sim, algo que as crianças participam pela diversão e a brincadeira, ou seja, pela ludicidade.

O lúdico está presente para as crianças em todas as sociedades, e esta atividade tem variações que são peculiares em cada uma. A criança ao brincar relaciona-se com o seu mundo de dentro e de fora, ajudando desta maneira no entendimento de si mesma. (NUNES, 2002: 69). Assim, e como ressaltado em vários trabalhos sobre o imaginário da criança, acredito que a brincante desenvolva sua imaginação a partir do que observam e experimentam, ao mesmo tempo que, recriam circunstâncias, aprendem e incorporam conhecimentos reinterpretados de acordo com suas percepções.

As crianças fazem parte do grupo e estão em dia de ensaios e saídas e até mesmo ficam brincando na sede nos dias em que não há nenhuma reunião do grupo. Transitam entre os adultos, tocam, dançam e cantam, ou mesmo só acompanham o grupo. Elas estão presentes na brincadeira desempenhando seus papéis e demonstrando aparentemente que sabem o que estão fazendo. Cheguei a presenciar discussões entre elas sobre as datas do boi ou outras coisas relacionadas. Seguem junto ao grupo nas saídas, não correndo dispersas pelas ruas e desempenhando seu papel na brincadeira, acompanhando o boi quando são vaqueiros, tocando pandeiro quando são pandeiristas, etc. Quando questionados se gostam da brincadeira é sempre um ‘sim’ bem claro e sem maiores explicações como resposta. Elas tem um senso de responsabilidade que fica evidente em dia de *saída*²⁶, organizando seus materiais, chamando a atenção de quem está fora do balanço e mesmo parando para tirar foto com o público quando solicitado, retornando a brincadeira posteriormente, evidenciando desta maneira seu pertencimento ao grupo.

Como muitos brincantes deste grupo estão lá desde pequenos, a medida que crescem e ajudam na construção da brincadeira vão incorporando novos conhecimentos e ressignificações.

Na pesquisa realizada outro elemento importante foi a aprendizagem da dança que apesar das toadas e das batidas dos tambores levarem o corpo no movimento, existe uma técnica/forma que é passada para os brincantes. À luz de Marcel Mauss (2003) temos como o homem utiliza-se de seu corpo de forma tradicional, isto é, a educação de técnicas que consistem em adaptar o corpo ao seu uso. Assim é que dentro da brincadeira do boi os personagens e funções são representados e

²⁶ Nome dado pelos brincantes as apresentações.

distribuídos de acordo com a idade e interesse de cada brincante. Sobre esta aprendizagem, que segundo o autor é repleta de detalhes, considera o ensino das técnicas essencial, inclusive para as crianças. Ressalto que aqui não me refiro ao ato tradicional de técnicas que é um “ato de ordem mecânica, física ou físico-química” (MAUSS, 2003: 407), e sim a um ato simbólico, a técnicas que ensinam o corpo a agir na situação do ritual do boi.

Ainda sobre técnicas corporais vê-se em Cohn (2009), que o corpo é fundamental para a construção da pessoa indígena e sua humanidade. Isto é, é por meio das técnicas, rituais e esforços de fabricação e continuidade que há a formação da identidade social. Deste modo, não só com a difusão da história oral do boi, mas como também com as técnicas corporais da dança, vê-se a construção da criança e do adulto dentro da brincadeira, como sujeito daquele grupo. Enfatizo então, que é interessante saber que “aprendemos a expressar quem somos e como somos através de criações simbólicas que tornaram os sons guturais de nossos antepassados em palavras sonoras e cheias de sentido simbólico” (BRANDÃO, 2008. p. 30).

Margaret Mead (1979) afirma que a cultura pode inclinar cada indivíduo nascido dentro dela a um tipo de comportamento. A autora evidencia que por meio da transmissão de três diferentes culturas, cada qual em uma sociedade, evidencia-se que as crianças são criadas diferentemente, de acordo com os ‘papéis’ que desempenharam e com a noção de infância que cada sociedade tem. Do mesmo modo, as crianças que brincam o bumba-meu-boi no Imperador da Ilha, vão desde pequenas aprendendo o valor daquela cultura e a forma como ela é apresentada, levando consigo, assim como os demais brincantes que começaram desde pequenos e que ainda hoje estão a brincar, essa tradição. Portanto, estas crianças brincantes aprendem desde cedo a importância dessa cultura, e dão continuidade a mesma quando mais velhas, assim como relatado pelo Mestre do grupo, a brincadeira tem sua continuidade porque eles aprendem e gostam de brincar o boi, levando a responsabilidade da brincadeira para suas vidas.

Destaca-se ainda e principalmente, que além da importância de se manter e ensinar está manifestação, passada “de pai para filho”, esta é uma forma de socialização dentro do boi, que permite as crianças recriarem a brincadeira e se inserirem num grupo social, o seu grupo de bumba-meu-boi, a sua família.

Assim como em Geertz (1997) e Cohn (2005), fazer antropologia é entender um fenômeno em seu contexto. Deste modo, por prática da metodologia utilizada, nota-se que as crianças interagem e consolidam seus papéis e suas relações ao participarem da brincadeira do bumba-meu-boi. É nela que, ao mesmo tempo em que brincam e levam a seriedade desta brincadeira consigo, participam porque gostam e recebem esses saberes por meio do ritual do boi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As crianças aprendem com o ritual do boi, e é através de rituais que acontecem dentro da vida social que elas vão passando de uma fase a outra da vida. Como brincantes, as crianças que participam já vão sendo direcionados dentro do boi para algo que sabem fazer melhor (brincar, cantar ou tocar). Sempre nas falas de Mestre Raimundo, destaca-se que eles estão lá porque eles “tem gosto de sair” e que isso é passado para os mais novos, assim como foi passado para ele. A brincadeira é

recriada a cada ano, mesmo que para enfatizar a competições existentes entre as apresentações de bumba-meu-boi, pelos próprios brincantes que ao vivenciarem tal experiência, acrescentam suas concepções que estão sendo apreendidas dentro do boi desde pequenos. Esta é “a capacidade das crianças de construir de modo sistemático modos de significação do mundo e da ação intencional” (Sarmiento, 2003: 4). Além disso o rito de bumba-meu-boi é uma forma de ensinar, um meio de socialização e proporciona ao brincante a construção do corpo em exercício na brincadeira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior), pela bolsa concedida e aos professores que me ajudaram com comentários e orientações para a realização deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- COHN, Clarice. A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin. **Horizontes Antropológicos**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Vol. 1, n. 1(1995). Porto Alegre: UFRGS. IFCH. 2009.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. (Passo-a-passo, 57).
- GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes. 1997.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- GENNEP, Arnold Van. O nascimento e a infância. In.: **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes. 1978.
- LIMA, Carlos de. O universo do Bumba-meu-boi de Maranhão. In.: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (Org.). **Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão**. São Luiz: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In.: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Niafy, 2003.
- MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.
- NUNES, Angela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe- Xavante. In: MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Angela; SILVA, Aracy Lopes da (Orgs.). **Criança indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Globa, 2002.
- SARMENTO, Manuel Jacinto. (2003) Imaginário e culturas da infância. Disponível em: http://cedic.iec.uminho.pt/Textos_de_Trabalho/textos/ImaCultInfancia.pdf. Acessado em 22.07.2011.
- SARMENTO, Manuel Jacinto. Visibilidade social e estudo da infância. In.: VASCONCELLOS, Vera Maria Ramos de; SARMENTO, Manuel Jacinto (Orgs.). **Infância (in) visível**. Araraquara, SP: Junqueira&Marin, 2007.

CATEGORIAS DE IDADE, RESGUARDOS E CORPORALIDADE ENTRE OS AIKRDE (CRIANÇA) XERENTE

André de Souza Almeida²⁷; Dr. Odair Giralдин²⁸

Resumo: O presente trabalho analisou algumas categorias de idade referentes à *Aikrde* (crianças) entre os Akwẽ-Xerente e alguns aspectos de como esta sociedade concebe a noção de pessoa nesta fase da vida. Para tanto foram feitos alguns apontamentos de ordem espacial e temporal, bem como foram analisadas algumas noções sobre a corporalidade manifesta em restrições alimentares e de circulação espacial, identificados nos rituais do *Kupre* (ritual fúnebre) e *Mrãku* (ritual na mata). O trabalho de campo foi feito nas aldeias *Nrõzawi*, *Kripre* e *Ktẽpo*, situadas na área indígena Xerente localizada no município de Tocantínia, TO. Utilizando da observação participante e do princípio da intersubjetividade, visitamos casas e *warizdarê* (quintais), também entornos das aldeias (rios e matas) para observar e dialogar com os pequenos. Participamos ainda de rituais e festas. Foram identificadas três categorias de idade para meninos e três para as meninas. As categorias de idade têm diferenciações que são motivadas pelas diferenças de gênero.

Palavras chave: criança; tempo; espaço

INTRODUÇÃO

Por muito tempo as ações sociais das crianças foram vistas como imitação do mundo adulto. A socialização e a aprendizagem destas era pensada como algo que vem dos adultos, seres completos, para as crianças, seres frágeis, inocentes e incompletos. Este é o modelo de socialização de Durkheim. Salvam-se algumas exceções a esse modelo, como o trabalho de Philip Ariès (1962), o cenário exposto começa realmente a mudar somente partir da década 1980. Os estudos que ficaram conhecidos como *The new social studies of childhood* buscaram um novo enfoque no trabalho com as crianças. Desenvolvendo forte crítica aos paradigmas que conduziam os estudos sobre crianças até então, estes buscaram uma nova abordagem para compreender e explicar esta fase da vida. As novas pesquisas focaram as crianças e sua socialização não como algo predefinido, sabido de antemão, mas, pelo contrário, passaram a tratar a “infância” como algo desconhecido e variável. Agora as crianças deveriam ser pensadas em sua singularidade, como agentes transformadores de sua realidade. Contudo, esta maneira de ver o mundo infantil foi equivocadamente abordada e muitos foram os exageros cometidos. As crianças foram tratadas por muitos autores como únicas responsáveis por sua socialização, independente dos adultos, como se estas formassem uma espécie de “mundo infantil a parte”. Esta ideia foi questionada por

²⁷ Discente de Letras e estudante de Iniciação Científica pelo NEAI (Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas) – e-mail: coaxodopantano@gmail.com

²⁸ Universidade Federal do Tocantins – Docente do curso de História – Coordenador do NEAI – e-mail: giraldin@uft.edu.br

muitos e hoje se sabe que esta maneira de pensar configura erro. Essa redução da importância do social no aprendizado e socialização das crianças atualmente vem sendo abordado com mais clareza e assim as crianças são autoras de sua história, mas imbricadas em uma teia social que vem a priori de sua existência. Deste modo as

“[...] crianças são parte da sociedade, e quando digo isso, não retiro a agência infantil, pelo contrário, afirmo-a. As crianças têm suas particularidades na forma de conceber e experimentar o mundo: é sábio não negligenciá-las. Mas no mundo, o que opera são as relações entre as pessoas, sejam adultos ou crianças. Ambos são parte da sociedade, com inserções diversificadas e, portanto, com pontos de vista diferentes que devem ser explorados para se chegar a um retrato mais fiel de uma comunidade”. (PIRES, 2007, 31).

Este trabalho, assim, insere-se nesta nova forma de abordagem procura analisar a condição da criança na sociedade Akwẽ-Xerente tanto como pessoas sociais singulares mas também como seres em processo de formação dentro do grupo social mais amplo onde nasceu e esta vivendo. Por razões metodológicas, analisa primeiramente a noção de pessoa feita pela sociedade Xerente e sua parcela de responsabilidade na socialização e ensino da pessoa *Akwẽ*. Contudo, estará sempre atento em buscar identificar a parcela de responsabilidade das crianças em sua socialização e aprendizagem. Deste modo, o trabalho fez inicialmente um levantamento das categorias de idade existentes entre os *Akwẽ*-Xerente com enfoque da noção espacial e temporal e as diferenças entre os gêneros a fim de compreender alguns aspectos da noção de pessoa que predomina entre este povo. Também foram notadas formas de corporalidade e alguns apontamentos sobre o ir e vir das crianças.

METODOLOGIA

Leitura e fichamento de material bibliográfico. Trabalho de campo, no qual foram feitos diálogos junto aos anciãos e habitantes locais nas aldeias *Nrõzawi*, *Kripre* e *Ktẽpo*. Os diálogos foram abordados através da observação participante, onde os significados subjetivos e as experiências que são construídas pelos participantes em suas vivências, e através da intersubjetividade, que se compreende por criar significado a partir do significado dos outros (BURGESS, 1997, *apud*, NOLASCO, 2010, P. 14; TOREN, 2006). Foram também feitas visitas nas escolas *Waĩkarnãse* e *Kburõĩkwa*, além de registros fotográficos e filmagens de momentos cotidianos e ritualísticos deste povo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Estudar a noção de pessoa é uma boa maneira de analisar como cada sociedade concebe a infância, evitando assim que esta seja uma construção do pesquisador (COHN, 2000). É neste sentido que compreendemos as categorias de idade.

Usaremos a seguir os trabalhos de alguns autores que estudaram as categorias de idade entre os Xavante²⁹ e posteriormente os compararemos com os resultados obtidos nesta nossa pesquisa. Para Maybury-Lewis (1974) as fases de vida das meninas (suas categorias de idade) são uma correspondência grosseira das fases de vida dos meninos e ele expôs o quanto os termos empregados pelos índios para descrever as fases da vida de um sujeito Xavante podem ser dúbios. Assim, o termo *watebremiti*, bebês do sexo masculino, pode também designar toda criança masculina que ainda não foi para a casa dos solteiros. Maybury-Lewis encontrou diferenças entre as categorias de idade femininas e masculinas. Outro estudo feito entre os Xavantes e que também abordou as categorias de idade foi a obra *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê de Aracy Lopes da Silva* (1986). Esta autora, assim como Maybury-Lewis, também encontrou diferenças entre as categorias de idade no que tange os gêneros. A autora discordou deste autor quando este afirmou que as categorias de idade femininas seriam uma extensão grosseira das categorias masculinas. Segundo Lopes da Silva, as categorias de idade femininas não devem ser abordadas como correspondência das masculinas, pois estas têm uma lógica própria.

Em sua tese de doutorado Ângela Nunes (2003) também aborda esta temática e chega à mesma conclusão de Lopes da Silva, afirmando que as categorias de idade entre os gêneros seguem caminhos específicos, não sendo necessário recorrer a um gênero para entender a outra.

Abaixo descrevermos os resultados colhidos entre os Akwe-Xerente até o momento e compararemos sempre que possível com os pontos levantados acima.

Aiktepreri ou Krebdu, criança de colo. São seres que necessitam de cuidado especial para que a “alma” fique no corpo, pois estas são entendidas pelos Xerente como frágeis e suscetíveis ao mundo não humano e “por isto necessitam da prática de ações físicas (pintura e ornamentação do corpo) e sociais (os resguardos, rituais de nomeação e de iniciação) para de fato serem inseridas na sociedade” (MELO 2010, P. 63).

Como acontece em Lopes da Silva e Nunes, este trabalho também encontrou nomenclaturas semelhantes para descrever as crianças de colo. Como delinea Maybury-Lewis, foi percebido o uso de um mesmo nome para descrever não só uma categoria, mas também genericamente todas as crianças. É o caso da categoria que vem a seguir, onde Turê (masculino) e Tarê (feminino) podem descrever não só a criança pequena que ainda caminha pelo *warĩzdarê*³⁰, como também criança no geral. Este fato também foi notado por Nolasco (2010) em sua dissertação junto aos Xerente. Assim a criança [...] “por volta dos três aos oito anos de idade (é denominada) de Turê e de Tarê” (NOLASCO, 2010, P. 52). No entanto, depois de pesquisa mais acurada junto ao povo, podemos encontrar nuances e recorrências que até então não foram percebidas, recorrências estas que foram confirmadas por diversos anciãos e pessoas mais velhas, mas que, contudo, não foram muito precisas entres os mais jovens.

²⁹ Os Xavante e os Xerente são considerados como grupo que tem traços “culturalmente semelhantes” (SILVA, 2006, P. 14) e até a época da mineração no século XVIII e XIX residiam, juntamente com outros povos, na mesma região. Fica explicada, portanto, algumas recorrências na grafia de algumas categorias (palavras) encontradas entre os Xerente e os Xavante atuais.

³⁰ Espaço correspondente ao quintal da casa. Segundo Valéria Melo (2010, pág. 73), “através do *Warĩzdarê* somos remetidos ao espaço doméstico, que constitui o primeiro lugar de aprendizado Xerente”.

Os Turê e as Tarê são as crianças que já conversam e andam pelos arredores do quintal warĩzdarê. Teriam os primeiros conhecimentos, portanto, relacionados com a casa, a família e as estórias que ouvem no ambiente doméstico. Estes podem também acompanhar as mães ou irmãos mais velhos pelos arredores da aldeia em suas tarefas diárias, as quais sempre são executadas pelas crianças.

Kwatbremĩ (masculino), baknô ou bakrda (feminino) seria a criança entre cinco e doze anos. Os Kwatbremĩ tem mais liberdade para circular pela aldeia e em expedições pela mata com outros garotos. Estes são encontrados nos rios em grandes grupos. Podem também ajudar os pais nas diversas tarefas fora de casa. Já as baknô e/ou bakrda não têm tanta liberdade como os Kwatbremĩ, pois estas têm que ajudar a cuidar das tarefas domésticas e de seus irmãos mais novos, quando os têm, o que, no entanto, não impede de encontrá-las aos grupos pela mata, no rio e imediações da aldeia.

Neste trabalho, no que concerne as categorias de idade, não encontramos dados que afirmassem que as categorias de idade femininas fossem uma extensão das masculinas. Pelo que foi pesquisado fica evidente que as categorias seguem cursos próprios e que estes são direcionados pela sociedade e indivíduo. Assim, até o período onde são Turê e Tarê, estes têm ligação maior com a mãe. Posteriormente, ao crescerem um pouco mais, os meninos passam a ter maior proximidade com o restante da aldeia e pai, e a menina fica mais atarefada com o lar e tem mais contato com a mãe e ambiente doméstico, aspecto também relacionado à característica de a sociedade Akwẽ-Xerente ser patrilinear.

Entre as características recorrentes identificadas entre alguns povos indígenas, está a liberdade que gozam as crianças para circular pela aldeia. Segundo Nunes (2003, P. 34) as crianças Xavante tem “[...] liberdade de acesso a tudo e a todos e a possibilidade de olharem e participarem em tudo o que está a sua volta”. Entre o povo Xerente, esta situação é um pouco diferenciada. Segundo meus informantes relataram e que também pude observar³¹, as crianças não podem participar ou assistir todas as cerimônias existentes. Estas não podem participar do Kupre e nem do Mrãku. Estes são momentos considerados perigosos para as crianças, pois o corpo destas é suscetível às intervenções dos espíritos e outros seres do cosmo, presentes nos contextos desses rituais.

Segundo sugerem Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, P. 12) a noção de pessoa “é uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si e são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmológica destas sociedades”. Deste modo, buscamos identificar em partes o quanto a sociedade Xerente atua na produção física de indivíduos e social das pessoas, pois o corpo entre as sociedades ameríndias não é como nós ocidentais o definimos, o corpo é entendido como instrumento de incidência do geral sobre os indivíduos. “Perguntar-se, assim sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, P.13). É preciso então que este corpo seja modelado, trabalhado, preparado. Deste modo, identificamos a incidência de resguardos alimentares e não alimentares sobre os pais da criança nos primeiros meses de vida do novo ser. O pai fica proibido de praticar sexo enquanto o bebê estiver “mole”, sob pena de este adoecer. Também não pode comer comida quente, moqueada ou rançosa. Quando se está grávida, a mulher e o marido devem evitar

³¹ Participei em 2012 do *Mrãku* e notei a ausência de crianças e mulheres.

comer a carne de alguns animais, dentre estes jacú, onça e sucuri, sob pena de que a criança nasça chorona, adoeça e até morra.

CONCLUSÃO

As crianças Xerente, diferentemente das de outras sociedades indígenas, têm menor liberdade de circular pela aldeia, pois são entendidas como seres suscetíveis ao perigo do mundo dos espíritos, devendo, portanto, evitar aqueles locais onde estão em risco, *kupre* e *Mrãku*. Também os pais são responsáveis pela preservação do corpo da criança e sua “construção”, e assim evitam certos alimentos.

Em se tratando das categorias de idade que compõem a infância encontramos três para os meninos e três para as meninas. Estas se diferenciam claramente na maior possibilidade de locomoção encontrada pelos *kwatebremĩ*. Estes também encarnam papéis específicos entre os gêneros, não sendo encontrados dados que comprovassem que as categorias de idade são extensão de um gênero para o outro.

REFERÊNCIAS

- ARIÈS, Philippe. *Centuries of Childhood: a social history of family life*. New York: Knopf, 1962.
- CODONHO, Camila Guedes. *Aprendendo entre os pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Departamento de Antropologia: USP, 2000 (Dissertação de Mestrado).
- DURKHEIM, Émile, *Educação e Sociologia*, 10ª edição, São Paulo: Edições Melhoramentos, ([1922] 1975).
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- MAYBURY-LEWIS, David, *A Sociedade Xavante*, editora Francisco Alves, Universidade de São Paulo, 1974.
- MELO, Valeria Moreira Coelho. *Diversidade, meio ambiente e Educação: Uma reflexão a partir da sociedade Xerente*. Dissertação de mestrado em Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Tocantins, Palmas TO, 2010.
- NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *Rowahtuze Sinã: um estudo sobre a “pedagogia” Akwẽ e a sua relação com a escola indígena*. Dissertação de mestrado em Antropologia social e cultural, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2010.
- NUNES, Angela: *“Brincando de ser Criança”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa, Portugal, 2003.
- PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no semi-árido nordestino*. Tese Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2007.
- SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo Viveiros. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional. Nova Serie. nº 32 FRJ, 1979
- SILVA, Cleube Alves da, 2006. *Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos como os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)*. Dissertação de mestrado, Dourados: UFGD.
- TOREN, Christina. ***Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji***. *Mana*. 2006, vol.12, n.2, pp. 449-477

2 | Território, Cultura e Ambiente

As relações entre cultura e ambiente têm sido marcadas por disputas territoriais e de acesso aos recursos naturais, mobilizando diferentes atores sociais, desde grupos étnicos e populações tradicionais em confrontos e parcerias com grupos empresariais, setor público e ongs, para produzir uma multiplicidade de ações e mediações que alteram o ambiente em suas paisagens e modos de vida nele inseridos. Este GT propõe um debate com autores da antropologia afinados com a corrente da ecologia política (Little) e a antropologia simétrica de Latour. Com base em análises sistêmicas que ora produzem mapas de conflitos socioambientais, envolvendo processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, ora descrições de cenários com base na teoria ator-rede - TAR de Latour (apud FREIRE 2006), que investigam as ações e mediações que aí se desenrolam, exprimindo uma política de simetria nas interrelações entre cultura e natureza.

2.1 | Território e Estilos de Vida

**VEGANISMO: SUPERAÇÃO DO ANTROPOCENTRISMO NA
RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E NÃO HUMANOS OU UMA
REAFIRMAÇÃO DESSA DICOTOMIA?**

Joelma Batista do Nascimento¹; Vinícius Gabriel Silva²; Maristela Andrade³

Resumo: A antropologia desde sua origem teve o homem como seu objeto central no estudo da humanidade desfavorecendo ou até simplesmente desconsiderando os fatores ambientais. Com o surgimento de diversas catástrofes ambientais (tsunamis, enchentes, terremotos, etc) e vários movimentos, como o veganismo, em defesa da natureza e dos animais reposicionou-se esse debate, no qual, a natureza adquire um papel significativo na ordenação das coisas, do espaço e do próprio homem. Os veganos são contrários a qualquer tipo de atividade humana que se utilize de animais de forma exploratória, por isso não consomem produtos de origem animal – alimentos ou produtos fabricados que utilizem os animais como fonte de exploração. Nossa proximidade com o campo deu-se via rede social facebook e o contato direto com alguns veganos efetuando entrevistas semi-estruturadas e conversas informais. A pesquisa até esse momento, tem nos conduzido a indícios de que o veganismo possui uma racionalidade que extrapola ao bem viver dos animais que se expande a conservação do meio ambiente para preservar a vida humana das gerações futuras e uma boa vida aos próprios seres humanos com uma alimentação mais equilibrada e saudável.

Palavras chave: antropologia ecológica; materialismo cultural; dicotomia natureza x cultura.

INTRODUÇÃO

O interesse em estudar esse grupo nasceu das várias discussões em sala de aula na disciplina Antropologia, Cultura e Meio Ambiente, motivados principalmente pela tese do materialismo cultural de Marvin Harris que através de uma pesquisa na Índia argumentou a existência de uma racionalidade utilitarista nesta localidade ao tornar a vaca um animal sagrado. O vegetarianismo hindu levou-nos a posteriormente, um de nós pesquisadores, perceber um elo de conexão entre a abordagem de Marvin Harris e os valores de alguns grupos que recusando o consumo de carne de qualquer animal defendem os direitos dos animais na contemporaneidade, o Veganismo. Mas, o que poderemos ver mais adiante, reformulamos a nossa leitura e análise desse movimento.

¹ Graduando em Ciências Sociais, CCHLA/UFPPB

² Graduando em Ciências Sociais, CCHLA/UFPPB

³ Docente em Ciências Sociais, CCHLA/UFPPB

Com o surgimento da Antropologia Ecológica a natureza adquire um papel significativo na ordenação das coisas, do espaço e do próprio homem. Estabelecendo, desta forma, um espaço de fronteira entre cultura e natureza, ou melhor, uma espécie de dicotomia. Na qual, a natureza aparece como um sujeito atuante, incitando-nos a repensar a centralidade do homem no mundo. Essas novas reflexões antropológicas disponibilizaram a disciplina um novo olhar sobre natureza x cultura, sujeito x objeto, indivíduo x coletivo, objetividade x subjetividade, tendo em vista o surgimento de vários movimentos em defesa da conservação e preservação da natureza.

Buscando refletir sobre essa dualidade trazemos ao debate o veganismo que na visão de seus adeptos, consiste em uma filosofia de vida, uma postura *ética* e *política* que possui como princípio central o abolicionismo e a conservação do bem-estar animal. Em linhas gerais, o princípio abolicionista prega o não contato do humano com o animal, pois é através desta interação que o animal é levado ao sofrimento - poluição, urbanização, zoológicos entre outros, prejudicam os animais de forma cruel, esses são alguns dos argumentos dos abolicionistas, já os bem-estaristas argumentam que se o indivíduo consegue provar que pode manter o seu animal com respeito, e “carinho” não existe problema do sujeito, possuir tal contato.

Em geral, os veganos, não são consumidores de quaisquer produtos de origem animal, não apenas o que diz respeito à alimentação, mas a qualquer atividade humana que se utilize de animais de forma exploratória. Dessa maneira, não usam medicamentos ou cosméticos que tenham sido testados em animais ou produtos que contenham gordura animal, não consomem nenhum tipo de carne, peixe, mariscos, laticínios, cera de abelha, mel, ovos, peles, couro, lã, seda, própolis, não frequentam circos com animal, entre outros eventos que usam os animais como ferramenta de espetáculo.

Partindo, portanto, de tais ponderações poderíamos considerar esse movimento como uma tentativa de superar a classificação de humanos e não-humanos? O Veganismo é uma tentativa de romper com o antropocentrismo? A negação em consumir produtos de origem animal está ligado a uma racionalidade como uma tentativa de amenizar os impactos ambientais promovido pela pecuária? Ou ainda evitar desperdício de consumo de energia alimentar no intuito de uma lógica de equilíbrio. (White, Harris).

METODOLOGIA

A pesquisa teve caráter exploratório e iniciou com uma interação com alguns agentes do movimento vegan, que identificamos na rede social “Facebook” dois grupos distintos desse movimento: “grupo de vegetarianos e veganos de João Pessoa” e “Diga não aos testes em animais” onde o primeiro é composto por veganos e vegetarianos da cidade de João Pessoa e o segundo de São Paulo contra o uso de animais em pesquisas científicas, portanto, a favor do abolicionismo animal. Na primeira fase tínhamos como intenção sermos aceitos pelo grupo e conhecer um pouco das práticas e ideologias difundidas entre eles, o que só foi possível devido a aproximação de um dos pesquisadores com um membro do grupo que nos adicionou a rede social.

Após esse primeiro contato e algumas leituras bibliográficas, redefinimos o nosso objetivo de análise. Extrapolamos a observação do ciberespaço (mundo cibernético)

para o real com entrevistas semiestruturadas a alguns vegans que não fazem parte desses grupos, os quais nos conduziram a outros adeptos ao ouvir sobre o nosso interesse de realizar uma pesquisa sobre a "filosofia de vida", dos vegans (tão reiterada pelos mesmos). Recentemente nos apresentamos nestes grupos no "Facebook" como pesquisadores e solicitamos a colaboração de quem se interessasse pelo nosso trabalho tomando uma repercussão muito positiva, algumas pessoas de vários locais do Brasil que se disponibilizaram a conversar e relatar quais as atribuições e significados o veganismo tem para eles.

REFLEXÕES PRELIMINARES

Durante o desenvolver das entrevistas, ficou perceptível que os participantes possuem uma série de aspectos que entram no campo da ética e da agenda política da militância vegana, de modo geral. Eles/as destacam uma rotina diferenciada dos indivíduos que não são adeptos a esse "estilo de vida", uma mudança nos hábitos, costumes, valores e essas questões para eles estão intrinsecamente ligadas a moral. Seria uma crítica ao modelo adotado pela sociedade vigente. Além disso, é afirmado pelos entrevistados que a necessidade de comer carne é criada socialmente, para corroborar com tal afirmação, é mencionada a ciência biológica como forma de demonstrar que não há prejuízos para o corpo se o indivíduo não comer carne animal e seus derivados, isso demonstra que as ciências e suas produções científicas, são utilizadas por grupos e movimentos como o veganismo, na tentativa de afirmar que seus discursos e práticas podem ser efetivados sem nenhum dano para o corpo e a mente, pelo contrário, a ideia de melhorias na saúde, condicionamento físico, nas relações com os amigos, também é destacado a preocupação com o meio ambiente e natureza, energia, o abuso do mercado da carne como podemos ver nas falas a seguir:

-Eu vou colocar o "carnivorismo" como um preconceito por que, por exemplo, no caso da alimentação, do vegetarianismo... Isso é legal saber, que eu sou biólogo para justificar que eu sei que nós somos onívoros, nós temos escolhas do alimento, biologicamente somos onívoros, é uma certeza que tenho.

-Eu acredito que tenho acesso ao tipo de energia mais direta, mais pura, que vem dos vegetais, pois é primeira fonte de energia, por isso é mais bonita, não é uma energia que vai somando outros níveis da cadeia alimentar, a planta é um tipo de tecido, energia da vida, ela é leve.

-Quando você se alimenta de planta tem outra relação, **não suja suas mãos com sangue não é?**

-Como é produzido o mercado da carne? Você ver propaganda de carne o tempo todo, as pessoas sabem que tem que comer carne, tomar leite, "todynho" não é? Mas ninguém é ensinado a uma criança a comer verdura.

-Sinto que o veganismo auxiliou meu condicionamento físico para um nível que eu não imaginava, melhorei muito meu desempenho na arte marcial cheguei a perder 20 kg.

Para Lestel, assim como para o veganismo, o ato de consumir carne está imbricado a cultura e valores construídos socialmente e que se enquadram no campo da moralidade: "a questão do consumo de carne nunca foi e jamais será culturalmente neutra. O consumo de carne não suscita apenas questões médico-nutricionais. Ele

comporta uma ‘teia de valores metafísicos e morais’ (Lestel, 2011, p. 16 apud Lewgoy e Sordi) inscrita e engendrada, em grande parte, pelos seus métodos de obtenção e produção” (Lewgoy e Sordi, ano, p. 138).

E é justamente nesse campo da moralidade, acrescentaria de interesses econômicos, que se configura um campo de disputa e tensões entre os vegans e os agroindustriais. Estes últimos membros da Associação Brasileira de Indústrias Exportadoras de Carne (ABIEC) - que representa os interesses da pecuária bovina no Brasil (segundo maior produtor mundial bovino) – que buscam convencer a população dos benefícios em se consumir carne. E o Veganismo – movimento em defesa dos direitos animais que tem ganhado crescente espaço no Brasil – os quais argumentam a ilegitimidade de relações éticas na produção e consumo da carne. Os dois grupos buscam persuadir a sociedade dos aspectos positivos - em termos de proteínas (energia) contido na carne e a evolução do homem ligada ao consumo da carne, do crescimento econômico do país e de identidade nacional (o boi como constituidor da história brasileira) - principais argumentos do agronegócio - e por outro lado dos aspectos negativos ao se consumir carne como alimento (veganismo) – grandes impactos no meio ambiente, como aumento da camada de ozônio, exploração humana e sofrimento animal.

É de importância destacar que ao adentrar no universo vegan, os sujeitos ressignificam e adotam outras formas de “ver” situações que são tidas como “naturais”, quando o entrevistado afirma que se alimenta de planta⁴, e que suas restrições alimentares acontecem para não “*sujar as mãos de sangue*” propõe um novo olhar sobre a participação do indivíduo como consumidor de produto de origem animal, pois o ser humano passa a ser o motivo do “sofrimento” e “dor” ao explorar os animais não humanos corroborando assim com o mercado da carne. O modelo ideal defendido pelos vegans é a defesa da manutenção da vida, ou seja, “biocentrismo” e isso só pode acontecer se houver uma harmonia com os outros seres que possuem “dor” esses aspectos é mencionado diversas vezes no teor das entrevistas.

Em uma Palestra realizada na Reunião da Fundação da Sociedade Vegana no Estado São Paulo (2010), a filósofa Sonia T. Felipe afirmou que:

“Ser vegano, portanto, implica em enfrentar o desafio. A desanimalização do consumo humano: desafios da ética vegana de fazer uma faxina geral e profunda nos próprios conceitos, em erradicar qualquer emoção voltada à destruição dos interesses ou da vida de qualquer animal senciente, e a desassinar o contrato em vigor que nos autorizou moralmente a animalizar, isto é, a fazer uso dos animais, para quaisquer propósitos humanos” (FELIPE, Reunião da Fundação da Sociedade Vegana. 2010 p. 2-3).

Este desafio apontado pela autora remete a representação que os veganos possuem acerca da exploração animal, logo, essa representação projeta pensamentos, ações e lançam no cotidiano dos adeptos estratégias de não fazer uso e não “abusar”, segundo as suas concepções, de seres que possuem sensações seja elas de dor, sofrimento, prazer, felicidade entre outros. Os participantes deste grupo, ao nosso olhar, buscar manter uma ligação de igualdade

⁴Planta é utilizada na fala do entrevistado como forma de elucidar um alimento dentre os diversos consumidos pelos adeptos do veganismo, a restrição acontece com produtos de origem animal, como já foi dito anteriormente no decorrer do trabalho.

entre os seres humanos e não humanos, pois possuem características e capacidade de “sentir”. Essa é a grande palavra chave na tentativa de pensar o que une este grupo, movimento ou um estilo de vida.

Para Philippe Descola muitas organizações ecológicas têm como fonte de inspiração as visões de mundo dos índios da Amazônia ou da América do Norte, os quais convivem harmoniosamente com uma natureza. Concebendo uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. Os Achuar da Amazônia equatoriana acreditam que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) similar àquela dos humanos e essa característica assemelharia os humanos dos não humanos como “pessoas” (*aents*) mediante a capacidade de ambos experimentarem emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens (Descola 1986; 1993^a, apud _____, 1998, pp. 27-28). Portanto, para Descola, os Achuar ao utilizarem a categoria “pessoas” para animais, plantas os identificam como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens.

Apesar da preocupação com a exploração animal, alguns de nossos entrevistados apontaram que existe uma preocupação também com a harmonia de seu corpo e sua mente, através dessa nova relação com a natureza, o veganismo leva o indivíduo a desempenhar, um contato com a *energia pura das plantas*, de uma forma ou de outra essa energia beneficia o corpo, a mente, e não trás consigo uma “energia condensada” vinda da cadeia alimentar, para ele é importante receber uma alimentação pura, que não passe por outros processos, esta seria a planta, causadora de um “bem” internalizado e apropriado por ele.

- Como é possível pedir paz com cadáveres no estômago?

- A ética consiste em tratar toda a criatura com respeito, viva e deixe viver, isso vale entre seres de mesma espécie e de espécies diferentes.

- Ser vegano é ser um elemento de transformação de um mundo que se acomoda a valores distorcidos e cruéis é o passo mais importante rumo ao *biocentrismo*.

Essas dimensões éticas e políticas são importantes para entender o funcionamento e a propagação deste grupo - movimento; filosofia e estilo de vida -, pois trazem a tona uma série de questões que estão no âmbito da moral. Entretanto é de suma importância destacar que não existe uma receita pronta, nem um roteiro que defina o que é “ser vegano”, existe parâmetros e caminhos que os adeptos buscam trilhar em torno do critério “não exploração animal”, deste modo cada grupo e indivíduo pretende em sua vida cotidiana adequar ao contexto inserido, as lutas contra as extinções de espécie, o não comer carne por dimensões religiosas e espirituais, exposição de imagens e textos denunciativos nas redes sociais (facebook e Orkut) são alguns de diversas características e movimentações, mas não termina por aí, existem outros meios abordados por ele que merecem atenção, nesse sentido a antropologia e a sociologia pode contribuir a partir de estudos etnográficos que visam compreender este grupo, seus argumentos e práticas, que cada vez mais aumenta o seu número de adeptos mantendo-o coeso na tentativa do que é chamado por eles/as de “respeito à vida”.

REFERÊNCIAS

- FERRIGNO, Mayra Vergotti. Veganismo e libertação animal: um estudo etnográfico Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, São Paulo. 2012.
- LEWGOY, Bernardo; SORDI, Caetano. As guerras de carne: o consumo carnívoro, seus defensores e críticos, pp. 137-151.
- LINHARES, Taiane. PARA ALÉM DO VEGANISMO: subjetividade e política na transformação da vida em obra de arte. IV Seminário intermestrados em comunicação. 2009.
- Philippe Descola. ESTRUTURA OU SENTIMENTO: A RELAÇÃO COM O ANIMAL NA AMAZÔNIA. Tradução de Tânia Stolze Lima. MANA 4 (1) :23-45, 1998.
- FELIPE, Sônia T. A desanimalização do consumo humano: desafios da ética vegana. Palestra proferida na abertura da Reunião de Fundação da Sociedade Vegana. São Paulo: 2010. Disponível [:www.sociedadevegana.org/index.php?view=article&catid=16%3Aetica&id=16%3Aa-desanimaliz...](http://www.sociedadevegana.org/index.php?view=article&catid=16%3Aetica&id=16%3Aa-desanimaliz...) Acesso: novembro, 2012.

RECEITAS CULINÁRIAS: ESPELHOS MÁGICOS DE TERRITÓRIOS CULINÁRIOS

Maria do Socorro da Silva Medeiros; Nilma Barros Silva.
Universidade Federal da Paraíba¹

Resumo: As receitas culinárias pontuam as relações da cultura e da natureza, do "trajeto "antropológico *Homo Sapiens*"(Durand,1999) revelando como a culinária tem a preocupação com a sustentabilidade .Ao se analisar os cadernos de receitas , é visível o "local da cultura" em que eles são produzidos e seus territórios imaginários .Pretende-se discutir as marcas territoriais que emergem nos manuscritos culinários e como as receitas "típicas" são um espelho mágico do sujeito social e sua relação com as culturas populares .Mesmo na época da globalização e das influências midiáticas .Há uma referência às produções agrícolas e dos costumes alimentares de cada território apontando,sobretudo, o diálogo do homem e seu meio de produção.

Palavras-chave: Território; Culinária e Receitas.

INTRODUÇÃO

Sendo que a alimentação é uma necessidade vital, comum a todos os homens. Segundo, Montanari em seu livro *Cozinha como Cultura* (2008) coloca o ato de alimentar-se como sendo um resultado e uma representação de processos culturais que prevêm da domesticação, da transformação, e da reinterpretação da cultura.

O ato de produção dos gêneros alimentícios significou uma nova percepção do meio ambiente pela espécie humana. É neste momento da história que o homem passa por um tipo de “rompimento” com a natureza em sua forma mais primitiva, ou com o que se denomina “mundo selvagem”. Tal fenômeno ocorre pelo fato dele não mais ficar refém do processo de coleta dos alimentos que se apresenta na natureza. Ocorre desta forma uma emancipação do *homo sapiens* para como sua mantenedora. É esse apoderamento da sua nova condição que passa a distanciá-los das demais espécies, dando a esse o título de “homem civil”, aquele que é capaz de produzir seu alimento de forma artificial.

A partir do novo entendimento da produção de alimentos, surge a luta pelo espaço, advindo da necessidade de expansão do *lócus* de produção alimentar. Empossado da capacidade do cultivo da terra, o homem deixa de ser nômade e passa a fixasse como sedentário. Esse ponto é chave na história da humanidade, visto que a partir dele passa a existir uma nova visão de mundo pela sociedade como um todo.

Surge então a produção agrícola baseada em aspectos climáticos, que utiliza os fatos comuns de cada lugar para nortear a produção dos gêneros alimentícios, o que possibilita uma formação da cultura alimentar local. Além disso, o homem, sendo onívoro, seleciona o alimento com base em preferências individuais e coletivas ligadas a valores, significados, gostos cada vez mais diversificados (Montanari, 2008: 55). E é a partir desse nicho que se pode traçar o cardápio alimentar de cada povo, com a organização dos principais alimentos consumidos por estes. É a partir do conhecimento do território e de seus recursos, que se forma reunindo informações e tirando proveito do ensinamento de quem já conhece aquele território e utiliza aqueles recursos (Montanari, 2008: 74).

METODOLOGIA

Toma-se como exemplo os livros de culinária do Brejo paraibano, zona produtora de açúcar deste Estado. Ao se debruçar sobre este *corpus* de análise, encontra-se uma gama de receitas que contém o ingrediente açúcar, isso pelo fato deste ser de fácil acesso. Essa comprovação evidencia como o relevo, o clima e o tipo de solo influenciam no que é consumido pelos habitantes desse ambiente. Outro exemplo de fácil compreensão é o que ocorre na região do alto sertão paraibano. No século passado se consumia muita carne seca na nessa Paraíba, mediante essa apresentar baixos níveis pluviométricos, o que impulsionavam o deslocamento do gado para outros lugares. A partir de tais fatos pode-se visualizar a necessidade da produção da carne sol para a alimentação dos vaqueiros. O consumo desse alimento era de extrema valia para essa classe, porque esses passavam dias pelas estradas até chegar ao seu destino e desta maneira não dispunham de uma grande variedade de alimentos O consumo de carne de sol foi incorporado ao cardápio da região e é visto até a atualidade. A receita apresenta um conteúdo próprio tempo numa espécie de relatividade (generalizada!) bem específica e “não – assimétrica” (Oliver Costa de Beauregard), quando passado e o futuro independem entre si e os

eventos são passíveis de reversão, de uma releitura, de litanias e rituais repetitivos (Durand, 1998: 80).

A cozinha. permite codificar, em um repertório estabelecido e reconhecido, as práticas e as técnicas elaboradas em determinada sociedade (Montanari, 2008: 62).

Outro ponto que se elucida a partir da análise dos cadernos de receitas são os aspectos característicos das classes sócias. Essa constatação é elaborada pela visualização do tipo de ingredientes e da quantidade que eram e são utilizados na confecção dos alimentos. A identificação localiza-se e separa-se do resto nas coordenadas de um espaço – tempo universal e homogêneo (Euclides e Newton). A identidade constitui uma espécie de ficha do “estado civil” (René Thom) que fixa seu objetivo no tempo e o circunscreve no espaço (a separabilidade), (Durand, 1998: 80).

CONCLUSÃO

Ao se estabelecer uma linha comparativa entre as receitas do século XVII e as do século XXI, constata-se uma grande diferença no que diz respeito aos pesos e medidas, revelação de uma enunciação de menor quantidade de pessoas em circulação. Naquela época o Brasil apresentava uma sociedade de cunho rural e manual, o que exigia uma grande quantidade de mão de obra. Diante dessa necessidade as famílias apresentavam-se com um grande número de membros, mediante a está conjuntura era preciso uma grande quantidade de alimentos para nutrir a massa trabalhadora. O que faz com que as receitas vista nos livros de receita da época apresentem uma quantidade significativa de ingredientes se comparada as mesmas vista nos livros atuais. É com o surgimento da Revolução Industrial em meados do século XVIII (1750), que se passa a ter uma nova perspectiva da quantidade de membros existentes nas famílias. O trabalho mecânico exige um número menor de funcionários. O que reflete diretamente no tamanho das famílias e respalda na quantidade de ingredientes utilizados para a confecção dos pratos.

O resultado a *priori* desta “simetria” e “não – separabilidade” é que, embora identificados, os elementos do discurso (*sermo mythicus*), nem por isso são menos solidários. Segundo os lógicos, o status da identidade deixa de ser uma “extensão” do objeto/conceito para tornar-se uma “compreensão” (o conjunto de suas qualidades e seus “atributos”). Segundo a velha fórmula, “*in subjecto*” (*praedicatum inestsubjecto...*), a identificação já não reside mais “num sujeito”, mas na trama relativa dos atributos que constituem o “sujeito” ou, melhor, o objeto...(DURAND, 1998, pág. 80).

REFERÊNCIAS

- ALBERTO, Carlos Dória. A Formação da Culinária Brasileira, Editora Publifolha, São Paulo, 2009;
- DURAND, Gilbert. O Imaginário – Ensaio a cerca das ciências e da filosofia da imagem, Editora DIFEL, Rio de Janeiro, 1999;
- MONTANARI, Massimo. Comidacomcultuta, Editora Senac, São Paulo, 2008.

AS MOTOCICLETAS E A FLUIDEZ DAS FRONTEIRAS ENTRE RURAL E URBANO

Sônia Maria Neves Bittencourt de Sá⁵

Resumo: Em um mundo que se expande, no qual as fronteiras se tornam voláteis e são redesenhadas, sobretudo, pelo envolvimento cada vez maior de povos e culturas em redes de interesses que se multiplicam, o Brasil, por sua enorme dimensão geográfica, diversidade cultural e étnicas, participa desse processo de ruptura. Num tempo cada vez mais atemporal devido à velocidade dos acontecimentos gerados por novas tecnologias, as análises sobre desenvolvimento se descobrem envolvidas numa rede complexas de atividades e fatos cotidianos e não apenas macroestruturais. Na zona rural, para além do setor agrícola, uma pluralidade de outras atividades econômicas e culturais envolve os conceitos de mobilidade, de transitório, de tecnologias, e de dinâmica. Estes conceitos refletidos em todas as formas de convívio social e ambiental geram inúmeros rearranjos nas formas de se viver as mais diversas ramificações de desejos. Assim os contornos entre rural, urbano, novo e tradicional estão enevoados. O ponto de ebulição e fusão se mescla entre os desejos e possibilidades concretas de inovação. Neste sentido, no cenário dos veículos, as motocicletas, talvez sejam aquelas que mais se coadunam há este tempo: flexíveis, fluidas, esportivas e tradicionais, velozes e econômicas, multiplural em seu uso, elas sintetizam em quase todas as camadas sociais e gerações a aventura destas mudanças. Este trabalho é parte inicial de uma pesquisa documental sobre a presença das motocicletas nas transformações campo e urbano, seja no seu uso utilitário ou como equipamento esportivo, ao ser incorporado na vida cotidiana trouxe mudanças no cenário das pequenas cidades rurais.

Palavras-chave: Motocicletas; Dinâmicas sociais; Zona rural

INTRODUÇÃO

Para quem como eu fui criada na zona urbana, o rural sempre me remete a um passado de paisagens bucólicas que possuem como economia básica a agricultura em regiões interioranas vistas na minha infância da janela de um carro. Atualmente estas imagens são retocadas, as parabólicas, as cisternas, casas de alvenaria me indicam que muita coisa mudou, mas continuam distantes de meu cotidiano. As imagens mentais quando penso no campo são: fazendas, grande casarões, gado, cavalos, plantações. Homens simples e trabalhadores do campo. Os Senhores em seus casarões, donos da fazenda, do gado, do agronegócio, da agricultura e por assim dizer do destino de gente do campo. Os primeiros andarilhos pela falta de recursos. Suas mulheres nas estradas esperando os ônibus ou uma carona em alguma boleia de caminhão. Os senhores com suas caminhonetes possantes. Durante a seca desolação e êxodo. No período das chuvas, inundação e perdas. Gados magros por falta de comida ou afogados por excesso de água. Nas fotografias do homem do campo estão as suas identificações com o trabalho: suas

⁵ Mestre em desenvolvimento e meio ambiente- gestão ambiental pelo PRODEMA/UFPB .Sb.sa@uol.com.br

enxadas, o chapéu e as mãos e os pés calejados. As mulheres com suas crianças na frente das casas no meio de suas criações caseiras: galinhas, porcos, cachorros. As barrigas indicam verminose. A falta de dentes indica a miséria e a pobreza. Solução: ir para a cidade grande. Minhas imagens falsas ou verdadeiras me falam de um período no qual as cidades representavam o avanço, o progresso e as oportunidades e o campo o atraso, o descaso, e a pobreza. Estas imagens estereotipadas me apontam um determinado tipo de ruralidade que de fato desconhecia e que, hoje, por uma série de transformações ensejadas por políticas públicas, inclusão de tecnologias, de direitos e de desenvolvimento, continuo a desconhecer. Da realidade sobre a zona rural tenho atualmente os estudos feitos por pesquisadores do Brasil e da Europa sobre as transformações sofridas no campo em função das mudanças nos conceitos de desenvolvimento e economia nos últimos anos do século XX, na Europa a partir de 1950 e no Brasil, a partir dos anos de 1980. Entre os trabalhos que apontam para o equívoco de minhas visões está o projeto de pesquisa Reurbano, coordenado até 2003 por José Graziano da Silva (FAPESP). No ano de 2000, Silva em suas pesquisas pelo projeto já dizia que “o mundo rural é maior que o agrícola”. Isso levou a mudanças no Programa de apoio a agricultura familiar, o Pronaf permitindo a inclusão de outras atividades nas linhas de crédito inclusive “a compra de uma moto para ir vender suas mercadorias na feira” diz Walter Belink, atual coordenador do projeto em 2002. Em 2009, o projeto Reurbano apontava que 44,6% dos brasileiros que residiam na zona rural tinham renda proveniente de atividade não agrícola.

Os dados acima justificam por que pesquiso a inclusão das motocicletas nas pequenas cidades ou povoados da zona rural. Uma série mudanças no comportamento dos habitantes do campo devido ao aumento da dinâmica entre urbano e rural vai incluir a mobilidade como um dos fatores que mais influencia as suas vidas: desde a ida para escola até maior chance de emprego e opção de lazer. Tudo surge como novos direitos a serem garantidos e na relação homem/transporte/espço/tempo. Os transportes vão agregar novos valores sobre necessidades e os bens de consumo. Não é à toa que as motos surgem como o transporte mais vendido, ultrapassando, inclusive, os carros na região nordeste e norte (Jornal da Paraíba, 2012). Um dado do anuário rural do Dieese (2011, p. 102) que serve de referência para este trabalho diz que 27,4% trabalhadores da zona rural trabalham por conta própria e isto muitas vezes pode implicar em ter transporte próprio, inclusive uma moto de pequeno porte por apresentar pouco gasto com manutenção e combustível. O mesmo anuário apontava o rendimento médio em por residência na zona rural em R\$ 257,00 (2009, p.134). Isso sugere que a economia com transporte é relevante para o indivíduo ou para sua dinâmica familiar, já que 20% da renda ficam comprometidas com algum tipo de transporte na zona rural (2009, p.140)

A discussão acima envolve o trabalho antropológico, pois diz respeito à cultura e a noção mesmo que intelectual ou imaginativa do que antevijo como linha demarcatória do espaço entre o urbano e o rural. Neste sentido, pode-se questionar se o tema deste trabalho relacionado à motocicleta reflete numa ética antropológica? Não saberia responder, mas apontaria algumas pistas: a primeira, a tecnologia ao se inserir em determinado contexto é utilizada conforme hábitos e culturas de determinadas povos. Simultaneamente esta mesma tecnologia modifica múltiplas atitudes do sujeito que a opera e da coletividade a sua volta. Surgem novas demandas. As motocicletas alteram as rotinas diárias em relação ao tempo e as

formas de relacionamento familiar? Elas exigem outros padrões cognitivos que envolvem educação e espaço público? Elas alteram noções de territorialidade, e geram novos circuitos de passagens? Alteram as relações de trabalho e emprego? Alteram a relação transporte público e privado? Qual o perfil dos seus usuários? Se houve um aumento das vendas de motos para as mulheres, ela foi gerada por que motivações? Fixa ou afasta o homem da sua comunidade? Outro aspecto remete ao uso das motocicletas e saúde pública no campo. Qual o custo/benefício saúde e assistência a saúde no caso de acidentes como traumas permanentes, internações, impossibilidade de retorno e mortes de jovens trabalhadores e com potencial procriativo? Nesse sentido a questão cultural como a interface entre a utilização de um meio de transporte e os benefícios ou malefícios deste quando se pensa em economia a curto, médio e longo prazo. Reflito que a área da antropologia, particularmente, a voltada para os estudos das tecnologias e campo, pode ampliar e contribuir com novas pesquisas que oriente os trabalhos não só voltados para melhoria da vida na zona rural, mas para reflexão sobre como as motocicletas são incorporados na vida cotidiana e como seus usos são remodelados por valores introjetados nos modos de vida local e as necessidades e aqueles que de fato são inovações e produzem novas reorganizações nas atitudes individuais e coletivas.

METODOLOGIA DA PESQUISA

A pesquisa pode ser dividida em dois momentos: o primeiro com vistas a conhecer e compreender a situação atual do campo brasileiro, particularmente do nordeste e especificamente o da Paraíba. A partir destes levantamentos e estudo fazer a relação entre o mercado de motocicletas (de 50 até 250 cilindradas e sua inserção no contexto da zona rural paraibana. O foco da pesquisa nesse sentido se atem particularmente em dois aspectos: As características e realidades do campo a partir da expansão de novas tecnologias e conquistas sociais. O segundo diz respeito às motocicletas. Não só sobre as estatísticas relacionando o comércio das motocicletas na zona rural, mas sua inserção com relação às questões de saúde, educação e políticas de transportes e infraestrutura. Posteriormente, em um segundo momento, será feita pesquisa de campo em duas cidades paraibanas com características rurais: Sapé e Bananeira. De acordo com o Dieese (2009, p.61) a Paraíba possui 22% de sua população na zona rural e este número, apesar de acompanhar uma tendência brasileira de decréscimo, ainda é um dos mais altos do Brasil. A cidade de Sapé localiza-se a 58 km da capital da Paraíba. Seu bioma é predominantemente Mata Atlântica e Caatinga. Com aproximadamente 50.143 habitantes e uma área de 316 km², a cidade vem apresentando nos últimos censos do IBGE (2007) um decréscimo em sua população. A faixa etária com maior concentração entre os seus habitantes encontra-se entre os de 15 a 19 anos, tendência esta que segue o resto do Brasil (IBGE, 2010). Este dado torna-se relevante por ser a faixa etária que maior atração pelas motocicletas de pequeno porte (até 100 cilindradas) as famosas bizz. Na área econômica, esta cidade apresenta como maior fonte de produção agrícola o abacaxi e a cana-de-açúcar, porém, seu PIB apresenta uma forte concentração de renda no setor de serviços. Já a cidade de Bananeiras está situada na região do Brejo paraibano a 140 km da capital. Apresenta uma população estimada de 21.851 habitantes numa área de 258 km², tendo a caatinga como seu bioma predominante. Foi uma das cidades mais importantes na produção de café do nordeste em meados do século XIX. Hoje, seu maior potencial está na área de turismo ecológico. Nestas

duas cidades será feito uma coleta de dados entre os usuários de motocicletas. Os interlocutores serão os que se utilizam das motocicletas em suas atividades diárias seja como transporte ou ferramenta de trabalho (peão, estudantes, comerciantes, donas de casa, trabalhadores do campo e outros). A partir dos entrevistados traçar o perfil e a percepção destes usuários com relação ao seu modo de vida e a inclusão da motocicleta como veículo suas vidas individuais e no coletivo da cidade. No final, a entrevista contará com questões abertas de caráter mais qualitativo que permita uma apuração mais acurada das percepções do usuário de moto da região rural. Um dos aspectos interessantes é verificar a utilização deste veículo pelas mulheres na zona rural, já que estas apresentam de acordo com o Dieese (2010, p.77) maior escolaridade do que o homem na zona rural. Por fim será feito um cruzamento dos dados obtidos nas notícias, e nas estatísticas com os dados obtidos pelas entrevistas de campo. Para os dados relativos a motocicletas e saúde, a proposta metodológica se baseia no estudo epidemiológico e descritivo caracterizando os usos mais comuns de motocicletas, faixas etárias, tipos de acidentes e formação dos usuários. A proposta se baseia no trabalho de pesquisa de Rocha e Schon (2012, p.2) em acidentes com moto. Os dados buscam responder a três questões: As motocicletas na zona rural trouxeram modificações significativas no modo como as pessoas das localidades estudadas vivem a relação homem/natureza? Na relação custo/benefício o que se perde e o que se ganha com o uso deste veículo na zona rural? O que mudou na relação homem/campo se devido à maior facilidade de locomoção? Elas geraram mudanças no sentido da fixação do trabalhador no campo? É a partir destes questionamentos que esta pesquisa se justifica. Seu objetivo é levantar dados que ajude na compreensão de como as motocicletas vão se inserir na vida de milhares de pessoas na zona rural e as conseqüências disto do ponto de vista da economia, do poder público, da saúde e da melhoria de vida ou não.

DISCUSSÃO: A MOBILIDADE, AS MOTOCICLETAS E O CENÁRIO RURAL

O trabalho de pesquisa de Zotti, Triches e Corona (2007, p.2) apontam para uma significativa mudança no modo de vida das famílias, tanto no meio urbano como no rural, desde a produção de alimentos até o seu consumo, envolvendo em todo esse processo, significativas transformações nas tradições e costumes das famílias. Nessa perspectiva, a modernização trouxe uma noção dicotômica entre o rural- que passa a ser visto como arcaico – e o urbano que passa a ser visto como moderno. Como o foco do processo modernizador do campo, impunha uma eficiência maior do sistema produtivo, sua matriz tecnológica em sua grande maioria passou de uma perspectiva micro familiar para outra voltada para mercado. Isso gerou uma série de conseqüências, entre elas a expansão das atividades do campo para outros tipos de atividades, passando o campo a ser visto como um espaço de pluriatividades. A racionalidade produtiva enseja uma nova organização temporal e espacial. Tudo precisa acontecer com maior velocidade, inclusive os deslocamentos. Nesse contexto, as motocicletas vêm ganhando cada vez mais espaços nas atividades que antes eram feitas numa relação homem/animal. Outro aspecto que vale ressaltar é que esta mudança traz impactos não só com relação a homem/local de moradia/trabalho e custo/benefício/ trabalho/deslocamento. Nesse sentido as motocicletas representam uma nova tecnologia que modifica a ação do homem em seu local tradicional de trabalho, sua relação com a natureza, com o tempo. As

idades passam a possuir novos serviços, como por exemplo, de abastecimento, de oficinas e novos tipos de conhecimento passam a ser exigidos pelo antigo morador da zona rural. Por exemplo, o conhecimento mínimo das leis de trânsito, que antes não havia nenhuma necessidade em sua vida. Além dos conhecimentos visíveis e de âmbito social e cultural, uma nova atitude ensina o cuidar, pois é diferente cuidar de um cavalo, vaca ou burro enfim cuidar de um animal, um ser vivo que lhe serve de instrumento de trabalho e cuidar de uma máquina mesmo que tenha a mesma finalidade. O artigo de Schneider (2006, p.2) ao tratar da agricultura familiar aponta para estas questões que com muita complexidade e sutileza vão perfazendo as antigas imagens e fronteiras entre rural e urbano, peão e operário. Em uma série de artigos publicado no diário de Pernambuco com o título de “caminho sem volta” há todo um levantamento estatístico do aumento da frota de motocicletas em todo o nordeste e norte. Segundo dos dados apresentados pela Federação brasileira de veículos automotores (Fenabreve), Associação brasileira de ciclomotores (Abraciclo), Denatran de João Pessoa e Agência nacional de transporte terrestre (ANTP), o aumento de consumo de moto aumentou em muito e com isso o número de acidentes. Entre algumas causas está à falta de carteira de habilitação como citado no artigo publicado no Jornal da Paraíba de 20.09.2012. Outros motivos são segundo os dados: Em 1998, existiam “apenas” 396.386 motos circulando no Nordeste. Em maio deste ano já eram 3.393.873. Um crescimento de 756,2% na frota. A avalanche do consumo de motos entre os nordestinos é, ao mesmo tempo, reflexo de desenvolvimento e subdesenvolvimento. Uma soma de crescimento econômico com precariedade estrutural. Não é só precariedade estrutural. Existem elementos constitutivos e valores que permeiam determinados comportamentos frente ao uso de inovações como os dois exemplos citados no começo do artigo. Negligenciar isto é se ater a uma solução meramente pragmática a um problema que alcança toda uma estruturação social, cognitiva de pensar e viver a vida que se define a partir da relação homem/tecnologia/desejo. Outro dado relevante apontado pela ANTP é que é mais barato andar de moto que de transporte público (ônibus).

É a partir destes questionamentos que esta pesquisa se justifica. Seu objetivo é levantar dados que ajude na compreensão de como as motocicletas vão se inserir na vida de milhares de pessoas na zona rural e as conseqüências disto do ponto de vista da economia, do poder público, da saúde e da melhoria de vida ou não.

REFERÊNCIAS

CORONA, Hieda Maria Pagliosa; ZOTTI, Cleimary Fátima e TRICHI, Márcio. **Agricultura Familiar no Sudoeste Paranaense: Indicadores de Sustentabilidade e dinâmica familiar.** in WWW.alasru.org.2009, artigo em pdf. Consultado em 9.11.2012

DIEESE, MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMETNO AGRÁRIO. **Anuário rural, 2010-2011.** Estatística do meio rural.

IBGE, Censo de 2007 da cidade de Sapé e Bananeiras. Censo de 2010 sobre o Brasil em geral.

IZIQUE, Cláudia. **O Brasil Rural não é só agrícola.** Revista de Pesquisa FAPESP. Edição Especial 50 anos. Publicada em 22.08.2012 Disponível em: revistapesquisa.fapesp. consultada em 9.11.2012.

JORNAL DA PARAÍBA. **Número de motos supera o de pessoas habilitadas.** Edição de 21.09.2012.

RICHARDSON, R.J ET all. **Pesquisa social: métodos e técnicas.** 3ª edição. S.Paulo: 1999.

ROCHA, Graciene da Silva e SCHON, Nélia. **Acidentes de Motocicletas no município de Rio Branco: caracterização e tendências**. Revista Ciência e Saúde Coletiva, 0282/2012 disponível em: www.cienciaesaudecoletiva.com.br. Consultada em: 9.11.2012.

SCHENEIDER, Sérgio. **Agricultura Familiar e desenvolvimento Endógeno: elementos teóricos e estudos de caso**. In: Froehlich, J.M.; Vivien Diesel. (Org.). Desenvolvimento Rural - Tendências e debates contemporâneos. Ijuí: Unijuí, 2006.

FOLHETO DE CORDEL: A TERRITORIALIZAÇÃO DO MUNDO RURAL AO CIBERESPAÇO

Caroline Sandrise dos Santos Maia; Fabianne Ramos de Souza; Wanderson Diego; Gomes Ferreira; Dr^a. Beliza Áurea de Arruda Mello¹;

Resumo: O folheto de cordel – narrativa popular nordestina – tem como referência territorial os ‘sertões’ do Nordeste Brasileiro. Os espaços mais focados, anteriormente, eram a vida no mundo rural, a relação do “homem e sua cultura”. Na contemporaneidade, há uma movência territorial, o mundo rural dá espaço ao mundo urbano influenciando também na escolha dos suportes, se os cordéis antes eram fixados em folhetos, publicações em papel jornal, na atualidade eles emigraram para outros suportes como livros e o ciberespaço, principal fonte mediadora do homem contemporâneo. Pretende-se discutir, nesta comunicação, as “travessias” e movência desses suportes e territórios poéticos.

Palavras-chave: Folheto de Cordel; Ciberespaço; Territorialização.

INTRODUÇÃO

O cordel, gênero literário da literatura popular nordestina, teve suas origens na Europa Medieval, e chegou ao Brasil com os colonizadores portugueses, no século XVI. Estabelece-se no Brasil no século XIX, quando se tem os primeiras cordéis impressos, vale lembrar que concomitantemente eram e ainda são cantados ou lidos em voz alta pelos poetas da tradição e com escritura, segundo Zumthor (1993), a última instância da oralidade.

O cordel faz parte da literatura do povo. São versos que refletem acontecimentos recentes, figuras políticas, assuntos do fim do mundo, temas de animais, cidades, hábitos e costumes, epopéias e romances, gênero narrativo oriundo do romanceiro ibérico do século XIV. Daí, os próprios poetas populares classificarem como o “jornal dos sertões”, em épocas anteriores ao “boom” midiático.

Os cordéis foram também “a cartilha” do homem rural, visto que com a escassez de escolas, os poetas populares foram alfabetizados pelos versos dos Cordéis, como falam Costa Leite (2003), J.Borges (2012) em entrevistas gravadas por

Beliza Áurea de Arruda Mello e arquivadas no no acervo do MIVE (Grupo de estudos e pesquisa de Memória e Imaginário da Vozes e Escrituras).

Todavia, na contemporaneidade, o advento das novas tecnologias mostram novos paradigmas rituais, por isso o folheto também terá novos suportes, novos jogos se constroem. Para o poeta de cordel a transmissão virtual propicia novas recepções, em números indefinidos , constituindo uma co-presença a quem é entregue uma reiteração da memória, formatando um novo arquivo cultural.

METODOLOGIA

A partir das pesquisas desenvolvidas pelo projeto do PROLICEN desde 2003 pela professora Beliza áurea de Arruda Mello junto ao alunado da Graduação em Letras Clássicas e Vernáculas , foca-se , segundo os pressupostos teóricos de Zumthor(1993, 2000, 2003) sobre o impacto dos meios eletrônicos sobre a vocalidade e como, o poeta popular, “manipula” os novos sistemas da pós-modernidade, que embora tendam a apagar as referências espaciais da voz viva, retorna , como espécie de “revanche” tecnológico a voz, a imagem , tornado reiterável a *performance*. A voz, embora abstrata, sem a presença rela do poeta, torna-se virtual alcançando maior número de receptores.Vale lembrar que, como ponta Zumthor (2000:19), o computador é o substituto eletrônico da escritura.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os folhetos de cordel estão emigrando para o ciberespaço, visto que a necessidade de acompanhar novas tecnologias recria os gêneros. Em decorrência disso, o cordel sai do seu território e se reterritorializa no meio virtual.

Sobre o processo de territorialização, Deleuze afirma que "não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. (Deleuze , 2001)

O filósofo francês acima citado , pontua também que se deve compreender o território como um espaço em construção , e que por isso existe uma dinamicidade, visto que nele estão contidos aspectos subjetivos e objetivos da experiência humana. O território é o conjunto de projetos e representações de uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. (Deleuze, 1980 :118)

Os poetas populares ao usarem também o ciberespaço confirmam o “trajeto antropológico” das práticas das modalidades da poética oral, as tradições “sempre reinventadas” .

CONCLUSÃO

Com eleito, as formas poéticas transmitidas anteriormente pelas vozes e pelas impressões tradicionais, passam a ter uma nova agilidade na recepção do texto, a partir, como dizem os poetas, entram no ciberespaço que permite uma recepção coletiva mais ampla, sem contudo solapar os hábitos culturais do poeta popular.

REFERÊNCIAS

BORGES, J. Entrevista concedida a Beliza Áurea de Arruda Mello em abril 2012.

COSTA LEITE, José. Entrevista concedida a Beliza Áurea de Arruda Mello em novembro-dezembro de 2002

Deleuze, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil Platôs, Capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Suely Rolnik, São Paulo: Editora 34, 1980.

MELLO, Beliza Áurea de Arruda .. *Poiesis esquecida* : epifanias travessias da memória popular. In: **Língua, linguística literatura** : revista do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Vol.1, n.3, Dez/2005, p.171-180

____. Nomadismo dos folhetos de cordel : da feira pública á ciberfeira. In: **Estudos em literatura popular II**, Org. Maria de Fátima Barbosa de Mesquita et AL. João Pessoa: Editora Universitária, 2011. P.69-80.

ZUMTHOR, PAUL. **A letra e a voz**: trad. Jerusa Pires Ferreira et alli., São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

____. **Performance, recepção e leitura**; trad. Jerusa Pires Ferreira et alli., São Paulo: EDUC, 2000.

O GRUPO GANGARA E A CAPOEIRA EM UM BAIRRO DE SALVADOR: UM PROCESSO DE APROPRIAÇÃO DE TERRITÓRIO ⁶

Eduardo Evangelista Costa Bomfim¹; Maristela Andrade²
Univ. Federal da Paraíba

Resumo: A apropriação de territórios por grupos de capoeira existentes em Salvador é o resultado de um intenso circuito de elementos culturais: pessoas, tradições, costumes, bens e mercadorias; também de interesses diversos, tais como políticos, familiares, religiosos e comerciais. Neste contexto, nota-se o fato de nesta cidade não existirem bairros tradicionalmente marcados pela prática de capoeira, apesar de Salvador ser o mais importante centro difusor desta manifestação cultural. A localização do grupo Gangara, bem como dos outros grupos de capoeira servem de marcação para as relações citadas acima. Este trabalho busca evidenciar a demarcação de territórios com base nos processos identitários fora dos circuitos e fluxos valorizados pelos interesses das elites. Objetiva aprofundar as discussões sobre os processos de configuração: formação/desestruturação simultânea da realidade social e do universo simbólico, onde a formação do corpo, dos indivíduos, dos grupos (agrupamentos) e da configuração do território se estabelece, considerando o processo de formação da memória coletiva na participação de interesses diversos, não obstante a convergência destes. Trataremos de vínculos

⁶Este trabalho é parte da pesquisa sobre representações sociais com base no corpo, sob o título: “A capoeira é tudo o que a boca come”: construções e representações corporais na capoeira. O caso do batizado e troca de cordões no Grupo Gangara, sob a orientação da prof. (a) Dr(a) Maristela Andrade.

sociais que surgem a despeito das distâncias geográficas e em decorrência do fluxo pendular da cidade de Salvador.

Palavras chave: Capoeira, território, grupo, identidade.

INTRODUÇÃO

Em setembro de 2012 houve o 13^a batizado e troca de cordões do grupo de capoeira Gangara. Batizado e troca de cordões são respectivamente os ritos de iniciação e passagem na capoeira, são as etapas mais importantes na vida de um capoeirista. Foram cinco dias de evento em bairros diferentes na cidade de Salvador. Além do São Caetano, bairro onde funciona a sede do grupo, nos bairros de Paripe, onde existe mais uma academia filial; no Pelourinho: Forte de Sto. Antônio, chamado pelos capoeiristas de Forte da Capoeira⁷ e no Terreiro de Jesus, um dos pontos centrais do Pelourinho. Além da tradicional “Roda da Independência” na Praça Dois de Julho no bairro do Campo Grande. Como participante do grupo, notei a facilidade e domínio em que os alunos se deslocavam de uma parte a outra da cidade a fim de chegar nos locais onde estava acontecendo a programação. A programação do evento foi composta de uma exibição de documentário, de conversas com mestres de outras modalidades de capoeira, rodas públicas de capoeira e uma palestra. Tais atividades aconteceram em todos os bairros citados.

A compreensão da dinâmica do grupo Gangara na cidade, considerando a manutenção da identidade de grupo (CANDAU, 2012) na circulação pelo território, a reconfiguração contínua da simbologia do espaço urbano, a formação do indivíduo⁸ capoeirista que interpreta a cidade com base em sua prática e pelos deslocamentos proporcionados pela capoeira. A formação da memória coletiva (HALBWACCS, 2006) como elemento fundamental na composição da identidade de grupo (CANDAU, 2012), a articulação destas categorias de análise para o enquadramento dos interesses que desenvolvem a sociabilidade do grupo, bem como o fortalecimento dos laços de afinidade e companheirismo entre os indivíduos relacionados a prática da capoeira. E por fim, o aprofundamento das discussões sobre os processos de formação e desestruturação dos agrupamentos sociais, que configuram a realidade social e o universo simbólico, onde os corpos, os indivíduos e os grupos se formam em continuidade com o estabelecimento das noções de territorialidade. Estas questões norteiam este texto, que é parte integrante do trabalho de conclusão de mestrado sobre as representações sociais na formação da identidade do capoeirista no grupo Gangara, onde o corpo se coloca como vetor de significação e principal elemento observado.

Enquanto participante e pesquisador, me desloquei por estes bairros acompanhando o grupo em minha observação de campo. Como já supunha, grande parte dos alunos têm domínio do conhecimento da cidade e circulam livremente por seu

⁷Local apropriado pela comunidade capoeirana, sendo iniciada pelo mestre Pastinha e continuado com seu discípulo mestre João Pequeno. Este local foi revitalizado pelo Estado atendendo às reivindicações dos antigos capoeiristas que utilizavam as salas deste forte por não terem recursos para organizar suas academias em outros locais. Hoje este forte se estabelece como espaço de resistência.

⁸Aqui sigo com a designação de indivíduo que assumo no minha dissertação, onde este é resultado de suas atividades no mundo da vida e da realidade estruturada, respectivamente nas acepções de Merleau-Ponty,... e Bourdieu.

território, isto, dentre outros motivos, a partir da prática da capoeira. Os bairros onde houve a programação são distantes entre si, levando em consideração as proporções de uma cidade como Salvador que tem 2.675.656 de habitantes em uma área de 693 km², segundo o IBGE. Na observação também se fez necessário considerar o fluxo pendular da cidade, no deslocamento dos participantes de um bairro a outro, em função da programação do evento. Aqui se observa outra grande dificuldade⁹. Os horários em que aconteceram cada programação consolidam as dificuldades de acesso de uma forma geral, em todos os dias os encontros eram previstos para as 19:00h, com exceção da Roda da Independência, que foi a partir das 09:00h e do batizado propriamente dito, que aconteceu num sábado as 14:00h. Exatamente as 19:00h é o final do “horário de pico”, o deslocamento se torna muito difícil e cansativo, mesmo assim houve grande participação no evento como um todo.

Não obstante a estes fatores, os alunos do grupo não tiveram maiores dificuldades de chegar nos locais, ainda que um pouco além do horário combinado – considerando os costumeiros atrasos nos eventos dos capoeiristas em geral, algo que de certa forma é tolerado – todos chegavam comentando as dificuldades no trânsito, mesmo após terem chegado aos locais. Conversando com o alunos mais antigos e graduados pude compreender de certo modo o processo que faz com os capoeiristas tenham facilidade sobre o acesso aos bairros de uma cidade das proporções de Salvador e conhecimento de suas nuances. A exemplo do mestre Nal, o responsável pelo grupo, estes alunos jogam capoeira nas ruas; marcam treinos nas praias, organizam rodas públicas em pontos turísticos – também em locais da cidade onde a demarcação de influência do grupo se faz presente. Os alunos são incentivados pelo mestre a participarem de eventos de grupos que manifestam companheirismo com o grupo Gangara, além da regra implícita de que os treinos capacitam os alunos a jogarem em qualquer roda que encontre pelas ruas.

Os objetivos deste trabalho visam demonstrar como os diferentes atores sociais desenvolvem suas relações com a cidade e na cidade; também, contribuir para a observação da constituição da identidade social e memória coletiva, e de formação do grupos sociais conscientes de si perante o outro no jogo da formação dos discursos sobre suas identidades; e finalmente, expor, ainda que de forma tímida, os mecanismos pelos quais grupos considerados marginais e das periferias dos centros difusores de padrões hegemônicos se organizam agindo sobre a cidade como campo de disputas simbólicas. O objetivo principal deste trabalho é compreender como a capoeira do grupo Gangara se constitui e forma indivíduos capazes de atuar no espaço urbano com base em seus aportes sociais construídos na sociabilidade interna do grupo.

METODOLOGIA

A pesquisa está sendo realizada a partir da minha participação como aluno, membro do grupo, também por meio de entrevistas semi estruturadas e observação participante como relação direta com o grupo em questão. As entrevistas sofrem mudanças no decorrer da pesquisa por conta da imprevisibilidade dos

⁹O percurso entre os bairros do S. Caetano e Paripe pela dificuldade de acesso são considerados contramão pela população que vive nestas localidades.

acontecimentos observados e das dinâmicas das conversas, que na maioria das vezes assume características próprias, bem como as atividades paralelas desenvolvidas pelos indivíduos pesquisados, o que torna improvável um contexto previamente esperado para a estruturação de entrevistas. A observação participante ocorre como efeito e resultado direto da minha participação no grupo, ainda que minha participação no grupo não se objetive simplesmente a pesquisa. O fato de ser integrante me conferiu confiabilidade nos depoimentos, melhor circulação no grupo e me fez incorporar a dinâmica das práticas coletivas, isto me proporciona poder expor de maneira contundente a tradução das práticas do grupo. Ao selecionar os procedimentos metodológicos notei que as entrevistas semi estruturadas e a observação participante seriam procedimentos mais próximos da realidade, o primeiro pela imprevisibilidade dos contextos da pesquisa e o segundo pela minha relação com o grupo.

Os elementos observados estão sendo confrontados com as categorias de análise adotadas inicialmente na pesquisa, de forma que método e teoria dialogam na compreensão da realidade. Aqui surge a necessidade de adequação contínua entre estes dois elementos com o objetivo de uma melhor tradução do contexto exposto parcialmente neste trabalho. O aporte teórico estabelecido no período do levantamento bibliográfico, em especial na análise e outras monografias sobre capoeira, aos poucos estão sendo refeitos e rearranjados, algumas categorias saindo do horizonte analítico e outras que estão sendo incorporadas de acordo às necessidades de compreensão. Desta forma, a pesquisa etnográfica se faz em seu termo, sendo direcionada analiticamente de acordo com a realidade que se apresenta.

Além das noções de corporeidade e ritualidade, que fazem parte do trabalho do qual este resulta; utilizo os conceitos de memória coletiva, identidade social e territorialidade: territorialização – desterritorialização. As perspectivas de análise adotadas neste trabalho assumem combinações e aplicações específicas. A territorialidade se combina a memória coletiva e identidade social formando uma releitura da categoria deste primeiro termo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A simples estratégia de acompanhar um desses “indivíduos” em seus trajetos habituais revelaria um mapa de deslocamentos pontuado por contatos significativos, em contextos tão variados como o do trabalho, do lazer, das práticas religiosas, associativas etc. É neste plano que entra a perspectiva de perto e de dentro, capaz de apreender os padrões de comportamento, não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre na paisagem da cidade e depende de seus equipamentos (MAGNANI, 2002, p. 17).

De forma geral os capoeiristas circulam pela cidade de forma intensa, pois além da prática deste jogo, os ofícios destes, historicamente favoreciam esta circulação. No nosso caso os relatos dos integrantes: mestres do grupo, professores e alunos, bem como mestres de outros grupos contam versões da dinâmica da cidade. E com base nos dados da pesquisa se construiu os relatos neste texto. O grupo Gangara é composto de moradores dos diversos bairros de Salvador, sendo que grande parte mora no bairro de S. Caetano e adjacências. As relações entre os integrantes do grupo resultam, dentre outras coisas, no conhecimento amplo dos espaços deste

bairro, ao ponto de um observador menos informado não perceber a diferença entre os que moram no S. Caetano e os que vão ao local em decorrência dos treinos. As visitas entre os alunos e o fato do mestre Nal morar neste bairro explicam de forma conclusiva o conhecimento dos detalhes do bairro pelos capoeiristas. Seguindo esta lógica, se faz compreensível a seleção de pontos de convergência e encontro entre os capoeiristas de forma geral, também dos do grupo estudado. Assim os capoeiristas reconfiguram o espaço urbano, valorizando elementos de acordo com suas práticas. Locais para treinos específicos, festas de amigos e outros batizados definem pontos de encontro. A valorização de pontos específicos no território, seja pelo grande fluxo de turistas ou pela importância histórica ou pela conjugação destes dois elementos. Assim um esquema próprio de valoração da cidade se estabelece: locais onde existem outros grupos de capoeira, bairros históricos, principalmente onde vivem ou viveram grandes personalidades da capoeira – estes por serem originários das classes populares moravam em bairros correspondentes – também a necessidade de demarcação de território onde um novo ponto de treino está em vias de consolidação. A consideração destes elementos ajuda na compreensão da dinâmica dos capoeiristas na cidade de Salvador: circulação, conhecimento, trocas diversas e demarcação de zonas de influência (HANNERS, 1997).

Ainda sobre a circulação de pessoas, mercadorias e outros bens em Salvador, a capoeira foi de maneira geral praticada nos intervalos do trabalho até esta adentrar nas academias de forma definitiva¹⁰. Até então, os capoeiristas, em sua maioria eram pedreiros, estivadores, marinheiros: militares e de cabotagem¹¹; feirantes e outros profissionais manufatureiros, demandavam uma intensa circulação destes trabalhadores¹². Atualmente, o perfil profissional e socioeconômico dos capoeiristas é bastante diversificado e ainda marcado pela intensa circulação pela cidade. Outro elemento que contribuía e ainda contribui para a circulação de capoeiristas pela cidade são as festas populares, em especial as “festas de largo”¹³, manifestações culturais que aos poucos estão caindo no esquecimento, perdendo suas características de festa de rua. Estas festas sempre foram situações onde os grupos de capoeira se apresentavam e ainda se apresentam – são os casos das “Lavagens de Itapuã”, do Bonfim, “Festa de Iemanjá”, dentre outras. As “festas de largo” sempre foram espaços de demarcação de território, de limites entre bairros e pedaços destes. Por não existirem grupos de capoeira essencialmente ligados a bairros, de forma a assumirem nuances implícitas no jogo, os capoeiristas sempre participaram destas festas como livres circundantes entre as limitações territoriais dos bairros; os diversos grupos se encontram nestas festas, se confraternizam e disputam por interesses que vão além das disputas territoriais implícitas nas festas. Jogar capoeira nas ruas, além de participar do batizado/troca de cordões, é um dos grandes fatores motivacionais nos treinos de capoeira; e o maior acúmulo de

¹⁰Em Salvador grupos de capoeira se organizaram em academia a partir do “Centro de Luta Regional Baiana” (DECÂNIO FILHO, 2001), antes disto os mestres davam aulas nos quintais de suas casas, nos terreiros de candomblé e jogavam entre os descarregamentos de navios.

¹¹Os portos eram espaços privilegiados para circulação de bens entre Salvador e o Recôncavo, nesta caso a capoeira entra num circuito onde bens, serviços, pessoas, hierarquias e tradições são trocados (HANNERS, 1997)

¹²Parte significativa deste dados colhidos em participação de rodas de conversa com mestres, nas pesquisas de campo.

¹³Festas populares, onde se comemoram feriados católicos e de entidades do sincretismo religioso. Em Salvador estas manifestações inicialmente assumiam um caráter local e bairrista, onde os vizinhos se confraternizavam. Atualmente estes eventos tomaram proporções maiores e perderam em grande medida seu caráter espontâneo, dando lugar as determinações da indústria cultural.

participações nestas ocasiões permite ao capoeirista e o grupo representado ganhar maior visibilidade na sociedade envolvente e nos círculos capoeiranos.

Os conceitos de memória coletiva e identidade social são tomados aqui como forma de apreensão da realidade observada, como categorias de análise e estratégias de formação de discurso pelo capoeiristas, ainda que estes não utilizem este artifício em todos seus relatos. Estes conceitos aqui assumem uma aplicação adequada aos fatos que se apresentam. Pois segundo as discussões atualizadas sobre o assunto, estes conceitos não podem ser aplicados no rigor de suas definições. Sobre memória coletiva Candau (2012), afirma que esta não é possível existir como tal pelo fato de que memória e lembrança serem faculdades cognitivas desenvolvidas pelo indivíduo e que:

É impossível admitir que essa expressão designe uma *faculdade*, pois a única faculdade de memória realmente atestada é a memória individual; assim, um grupo não recorda de acordo com uma modalidade culturalmente determinada e socialmente organizada, apenas uma proporção maior ou menor de membros deste grupo é capaz disso. De fato, em sua acepção corrente, a expressão “memória coletiva” é uma representação, uma forma de metamemória, quer dizer, um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo (ibid, 2012, p.24).

Portanto, memória coletiva se realiza no discurso que o grupo assume sobre si mesmo acerca de elementos constituintes de sua identidade. Da mesma forma o conceito de identidade, ainda mais o de identidade social não pode ser aplicado como se supõe. Para o mesmo autor esta categoria existiria se houvesse uma “recorrência”, de maneira que os indivíduos que se reconhecessem se identificassem sem ter acesso as suas diferenças sem recorrerem a estas para se reconhecerem. Na prática utilizamos este termo para designar proximidades, semelhanças, similitudes, jamais característica idênticas; sendo assim, compreendemos a noção de identidade como uma representação, assim como memória coletiva.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio a aplicação de categorias a fim de enquadrar os dados da pesquisa utilizo o conceito de identidade como estratégia de ação e argumentação discursiva. Desta forma a identidade se define como um estado e mobilizador da atuação dos grupos com suas estratégias sociais no jogo de significações e leitura da realidade, reproduzindo a si mesmo como grupo com interesses. O conceito de identidade aqui também se fundamenta na abordagem de Stuart Hall (2006) e Cardoso de Oliveira (1976; 1999) sobre identidade cultural, que compreendem este conceito por um caminho diverso do autor anterior, mas considera a constituição deste elemento como resultado de disputas de poder e significação frente aos centros difusores de padrões sociais. A identidade cultural para este autor, no caso de grupos sociais excluídos e periféricos no sistema de trocas simbólicas, se refere a rearranjos de elementos culturais, valorização de elementos outrora vistos como depreciativos – entende a identidade como a associação de interesses decorrentes de contextos de exclusão. Portanto não é o conteúdo de costumes e semelhanças que forma as escolhas de elementos em comum, mas as fronteirizações que os grupos desempenham entre si e a sociedade envolvente (HANNERS, 1997).

A territorialidade no nosso caso vai além da utilização da cidade como espaço físico e de especulações políticas, mas trata da dinâmica de simbolização dos espaços, demarcação de limites de atuação e a circulação dos bens simbólicos, ainda que no caso da capoeira grupos atuem simultaneamente e a despeito de outras influências sobre o local: domínio econômico, especulação imobiliária e outros interesses materiais. A territorialização aqui é resultado da internalização da memória coletiva e sua percepção sobre os espaços como figura material do local reinserido e reinterpretado nos grupos e nos atores. A desterritorialização se refere a outra face da moeda, onde é o resultado do esquecimento estratégico como forma de enfraquecimento dos laços que evidenciarão a simbolização do local, também como desagregação social. O que permite que as ações de outros segmentos da sociedade reifiquem os espaços. A desterritorialização se refere a desvalorização de um determinado espaço por algum grupo ainda que outros se reapropriem deste. Então, a territorialidade se define como a dinâmica dialética de utilização e não utilização, de internalização ou rejeição de espaços e das relações que desempenham na formação da identidade dos indivíduos e dos grupos.

CONCLUSÕES

Até o presente momento pude ver como se manifesta de maneira prática a apropriação dos espaços, a utilização destes de forma simbólica e dos equipamentos urbanos; bem como a demarcação das zonas de influência. Também a especulação e valorização da cidade como campo de disputas. A reificação de elementos diferentes dos padronizados pela mídia e elites locais se evidencia na medida em que os grupos se munem de discursos sobre si próprios.

Está posto aqui também formas de internalização do território como constituição da identidade individual e coletiva. Aqui, finalmente se compreende como o cotidiano de atividades do grupo Gangara além de formar corporeidade introduz a territorialidade de Salvador e capacita os seus alunos a agir sobre o espaço urbano de forma particular.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. In: ALVAREZ-URÍA, Fernando (Org.). **Materiales de sociología crítica**. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1986.
- CANAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CARDOSO DE OLIVEIRA. Roberto, **Identidade etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. **Os (des)caminhos da identidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais – vol. 15, Nº 42. Outubro de 1999.
- DECÂNIO FILHO. Ângelo, **As raízes da Regional**. Salvador: Revista da Bahia, nº33. Julho 2001.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2006. 102 p.
- HANNERS, Ulf. “**Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chave da antropologia transnacional**”. Mana, 3 (1).1997.

MAGNANI, J. G. C, **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 17 n o 49 Junho, 2002

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PERFORMANCE

Adailton dos Santos Pereira; Mariana Soares Gomes; Mayara Mota Alves;
Valéria Vicente Gerônimo.¹⁴

Resumo: Este trabalho trata-se sobre a performance nas culturas populares. Ao pensar em performance, cercar-se na representação teatral, mas segundo Zumthor (1997) (2000), um dos teóricos que este o basear-se-á, a performance está em nosso cotidiano, em nosso ser, porque a comunicação se utiliza dela. O trabalho focalizar-se-á no receptor, pois a performance só pode ser percebida pela troca discursiva entre o falante e o receptor. Busca-se falar também na ocupação do tempo e do espaço, leitura e recepção interrelacionando com os cantadores e contadores da nossa cultura popular.

Palavras-chaves: Performance; cantadores; receptor.

INTRODUÇÃO

Performance é um termo aplicado a apresentações “ao vivo” de artistas. Foi primeiro vagamente usado por artistas do início da década de 60 nos Estados Unidos para se referirem aos muitos eventos que se realizavam “ao vivo”. Podemos considerar a performance como uma forma de teatro por esta ser, antes de tudo, uma expressão cênica e dramática, por mais plástica e não-intencional que seja o modo pelo qual a performance é constituída, sempre algo estará sendo apresentado, ao vivo, para um determinado público, com alguma “coisa” significando; mesmo que essa “coisa” seja um objeto ou um animal. Essa “coisa” significando e alterando dinamicamente seus significados comporia o texto, constituiria a relação triádica formulada como definidora de texto.

Segundo Paul Zumthor (2000), a performance está em nosso cotidiano, em nosso ser, porque a comunicação se utiliza dela (performance). É uma troca discursiva entre o falante e o receptor. Uma relação carnal com o texto permite compreender a palavra literária não somente de uma perspectiva analítica, mas também sensorial, de forma que o ato de ler em voz alta seja tomado com performance, como movimento de sentidos.

Paul Zumthor (2000), utiliza o conceito de performance para explicitar a presença do corpo na literatura oral. Segundo o autor, na idade média, uma obra seria

¹⁴ Graduandos de Letras Clássicas e Vernácula pela Universidade Federal da Paraíba

impensável sem a voz, sem a performance, por meio da qual se estabelece um contato afetivo entre o intérprete e os expectadores.

Os textos medievais cantados pelos poetas eram transmitidos pela memória oral. Apesar de conterem o mesmo enredo, e apresentarem um caráter de repetição a cada performance dos poetas, os textos orais eram renovados.

“A performance é reconhecimento. Realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço, da virtualidade à atualidade”. (Zumthor, 2000).

METODOLOGIA

Performance e Recepção

Geralmente a ênfase empregada para definir o termo performance recai na natureza do meio, oral e gestual. Com isso, em seu texto, *Performance, Recepção, Leitura* Paul Zumthor questiona a ritualização da linguagem sinalizando a existência de uma convergência entre performance e poesia, a qual costumeiramente definimos como literatura. Zumthor compara performance e poesia com a palavra rito, da qual surgira outra de mesmo valor semântico –ritual, que por sua vez, traz características próprias de modo a marcar profundamente a qualidade de rito, como a emergência, a reiterabilidade e o re-conhecimento. Sinaliza ainda para uma primeira diferença entre um ritual estritamente religioso e um poema oral, que consiste apenas na ausência ou presença do sagrado. Posteriormente, Zumthor aprofunda seu estudo apresentando outras diferenças entre um ritual propriamente dito e poesia que elencamos a seguir: diferença de finalidade e diferença de destinatário, excetuando a própria natureza discursiva. Neste contexto, pode-se ligar o termo performance a rito ou ritual.

A discussão acerca da convergência entre performance e poesia, citada acima torna-se mais profunda ao passo que consideramos a função das formas de linguagem e o contexto cultural de diversos rituais. A partir disso, Zumthor aponta duas oposições; primeira, cultura *versus* “literatura” e aponta uma definição de cultura comumente utilizada que é a seguinte: [...] “*Entendamos por cultura a prática própria a um grupo humano em todos os domínios que implicam conhecimento*”. (2000, p. 54). Ora, é a partir da cultura, fundamento da vida em sociedade, que comecemos a pensar em literatura – uma das manifestações culturais da existência humana. Com relação à estrutura/forma o autor sinaliza para outra convergência, agora se utilizando de três elementos que qualificam os textos como poéticos ou literários que são os seguintes: *textos identificados como tais, produtores assim identificados, público iniciado*. É importante pontuar que a eficácia das tradições orais se faz a partir da presença do produtor propriamente dito, os cantadores - adotando a modalidade oral da língua, é o artista responsável pelos outros dois elementos, textos identificados como tais e público iniciado. Este último é o principal objetivo do artista seguido da necessidade de vender seus inscritos, cabendo a este utilizar-se de artimanhas, como a performance, para se sair bem com o público e conseqüentemente ser acolhido/recebido nesse universo competitivo que é a feira livre – palco popular.

A segunda oposição apresentada no texto de Zumthor é a seguinte: práticas discursivas *versus* prática poética. O autor pontua inicialmente que as práticas discursivas referem-se às diversas atividades de cunho estritamente informativo/comunicativo que encontramos acopladas, com regras específicas, na

sociedade. Concomitantemente, Zumthor profetiza a prática poética, a qual possui uma diferença gritante entre as demais práticas discursivas, uma vez que a primeira apresenta a particularidade de tomar simultaneamente como material, como assunto e campo de atividade a língua e o imaginário. Ora, prática poética é o que chamamos de *poiesis* – criação, a arte da palavra, por assim dizer.

Posteriormente, Zumthor expõe a diferença existente entre os termos recepção e performance alegando que o primeiro equivale “[...] a um termo de compreensão histórica, que designa um processo, implicando pois a consideração de uma duração” (2000, p.58-59) e que o segundo equivale “[...] a um termo antropológico e não histórico, relativo, por um lado, às condições de expressão, e da percepção, por outro, performance designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente”. (2000, p. 59). Vale salientar que a performance é um momento da recepção, no qual um determinado enunciado é realmente recebido.

Finalmente, Zumthor discute a concretização do texto poético, a qual se dar de duas maneiras diferentes, a saber: primeira, quando se refere ao texto, a concretização como texto escrito é a última manifestação da arte poética, visto que antes da escrita o texto em questão já havia sido concretizado na modalidade oral. Segunda, quando se refere à concretização do texto literário, percebida pelo leitor, Zumthor dirá o seguinte: [...] *“O que produz a concretização de um texto dotado de uma carga poética são ligadas aos efeitos semânticos, as transformações do próprio leitor, transformações percebidas em geral como emoção pura, mas que manifestam uma vibração fisiológica”*. (2000, p. 62). Nesse caso, o que vai determinar se um texto é poético ou não é o próprio leitor ao realizar o não dito do texto pelo lido, empenhando sua própria palavra de modo a encontrar prazer estético pelo texto literário.

Performance e leitura

A leitura em voz alta é uma maneira de incorporar a experiência da leitura literária, de oportunizar um contato “afetivo” com as obras, ou seja, trata-se de uma experimentação no próprio corpo, mais especificamente na voz, da palavra do outro, escrita e inscrita na obra.

Na performance, a presença corporal do receptor e do expectador é plena e carregada de poderes sensoriais; na performance da leitura a voz é dirigida por intermédio do que está escrito. O texto teatral procede de uma escritura, mas sua transmissão necessita da voz, do gesto e cenário, e sua percepção depende do que se ouve, visão e identificação das circunstâncias.

No livro *Performance, Recepção, leitura* Zumthor (2000) evidencia que o acontecimento performático acontece nos eventos quanto na leitura vocalizada de um texto escrito. Ou também na leitura silenciosa. Para ele há algo em comum entre essas práticas. O autor diferencia leitura silenciosa da vocalizada, esta diferença está na variação do grau performático. Ele afirma que a leitura silenciosa estaria próximo de um grau zero, marcando um grau performativo bem fraco, aproximando do zero. Poderíamos pensar que a leitura solitária não contém um gradiente performático mínimo, como afirma Zumthor, mas sim que a sua natureza é distinta de vocalidade poética. Na leitura silenciosa a performance não seria visível exteriormente, mas essa aparente invisibilidade não significa que nela não haja uma intensidade forte de engajamento do corpo. É possível que um leitor na sua leitura “solitária e visual” quando envolvido pelo texto, é levado ao choro ou, ainda, tem sua

respiração entrecortada ou sua musculatura enrijecida em um momento de suspense.

De uma forma ou de outra, Zumthor critica concepções abstratas e desencanadas do ato de ler, chamando atenção justamente para a importância de reconhecer essa presença sensorial do corpo nas diversas instâncias da leitura, seja vocalizada ou silenciosa.

A leitura não acontece fora do corpo, mas enraizada nele, levando em conta a carnalidade que o ato de ler é significativo, propiciando um contato afetivo com o texto, um corpo a corpo que se faz da literatura uma experiência vital.

[...] a *performance* é o ato de presença no mundo e em si mesma. Nela o mundo está presente. Assim, não se pode falar de performance de maneira perfeitamente unívoca e há lugar aí para definir e diferentes graus, ou modalidades: a performance propriamente dita, gravada pelo etnólogo num contexto de pura oralidade; depois uma série de realizações mais ou menos claras, que se afastam gradualmente desse primeiro modelo. (ZUMTHOR, 2000, p. 79).

As relações entre o ouvinte e o leitor (contador) que se dá a “*performance*”. Essa performance se traduz por meio de vários mecanismos, tais como entonação da voz, os gestos, mímicas, pausas, ruídos, imitações, mudança de discurso, que demarca na narrativa a sua fala ou a do outro. Algumas pausas permite ao ouvinte a intromissão para retificações ou informações omitidas pelo contador. A leitura pode reacender os sentidos daquele que lê no ato da leitura e o leitor pode reverberar esse afloramento através de sua voz, de seu corpo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Performance: dito ou cantado

Segundo Zumthor (1997), em seu livro *Introdução à poesia oral*, ele inicia relatando as “situações de comunicação” que estão centradas no ouvinte (receptor), pois a performance é observada pela interação entre o falante (emissor), que nesse caso é o contador ou o cantor, e o receptor.

Os traços pertinentes conforme a performance que está voltada ao ouvinte são duas: a escuta, essa é mais frequente, e a troca com o falante, que pode ser necessária ou útil e é menos frequente.

A performance, de acordo com Zumthor (1997), possui seus componentes que são: tempo, lugar e participantes. Ela constitui de atores que podemos considerar como participantes (emissor e receptor); de circunstâncias que englobam os parâmetros de tempo e lugar (espaço); e de meios que envolvem a voz, principal objeto de nosso estudo, gesto, bastante característico em nossas ações cotidianas, e a mediação.

Podemos afirmar que a performance está centrada no receptor que as convenções, regras e normas que estruturam a poesia oral abrangem os elementos que a constitui, incluindo o seu objetivo que é de curto prazo porque se tratando da voz a sua concretização é mais marcante no aqui e no agora sem a perda do seu conteúdo semântico, ou melhor, sem a perda das práticas discursivas.

A performance é uma potencialidade de quem a exerce, porque considerando como um dom, a revelação dos deuses, a inspiração de improvisar e de construir um texto

oral em verso é um desafio e uma experiência que somente o cantador possui e que ninguém poderá o imitar, pois ele tem a “aura”. Por isso, *“performance implica competência. Além de um saber-fazer e de um saber-dizer a performance manifesta um saber-ser no tempo e no espaço.(...) a voz o proclama emanação do nosso ser.”* (ZUMTHOR, 1997, p. 157)

Se um ser possui competência em ser performativo, isso implica dizer que esse saber não compõe somente no fazer e no dizer, mas no ser, inserido no tempo e no espaço, simultaneamente, tanto no corpo quanto na voz.

A voz, ao contrário da escrita, obedece a sua servidão em propagar-se ao vento, cheia de intenções, de conotação que devem ser interpretadas a partir do ouvinte, se situando no tempo e no espaço, constituindo a performance. A escrita também se comporta no tempo e no espaço, porém seu objetivo último é delas se deliberar, porque a voz não é neutra e sim carregada de ambiguidade. Assim, *“o texto de performance livre, sem ter a abertura da poesia escrita, interpretável ao infinito, varia constantemente no nível conotativo, a tal ponto que ele não é jamais duas vezes o mesmo...”* (ZUMTHOR, 1997, p. 157). Como o próprio nome está dizendo, o texto de performance livre é aquele que não precisou passar pela escrita, mas está na memória das pessoas que estão no convívio das recitações e das cantorias, até que muitos dos cantadores não são alfabetizados, mas com a sua experiência de mundo, eles se apropriam em utilizá-la em seus versos. Já *“o texto de performance fixa tende a imobilizar seus reflexos superficiais, a endurecê-los numa carapaça em torno de um antigo depósito, muito precioso, que interessa manter.”* (ZUMTHOR, 1997, p. 157).

Nisso há quatro situações performanciais, de acordo com o momento em que o canto se insere: um tempo “convencional”, que consideremos como “ritual”, “natural”, “histórico” ou “livre”.

Considerando o tempo convencional como ritual *“se articulam, na prática da maioria das religiões as performances da poesia litúrgica”* (op. cit., p. 159). Quando se remete à questão do ritual, lembra-se do ritual de passagem das tradições cristãs, inúmeros cânticos, os cantos de Natal na Europa, ou mesmo voltando mais para o Brasil, o casamento, ou mesmo à Antiguidade greco-romana, os rituais de passagem de Ulisses à volta para casa e/ou as provações de Eneias.

O tempo natural está ligado às estações do ano, ao tempo cósmico, ao ciclo do plantio, às festas em comemoração ou oferta a algum Santo pela colheita. Esse tempo tornou-se mais folclórico porque atualmente não moramos mais no meio rural e deixamos de exercer esses costumes, pois não fazem parte do nosso meio.

O tempo histórico é aquele que não é ciclicamente recorrente, está ligado a fatos históricos como guerras, protestos, reivindicações de um indivíduo ou de um grupo e é um acontecimento imprevisível.

O tempo livre lembra muito do texto da performance livre. Ele é aleatoriamente situado na cadeia cronológica também remetendo ao tempo natural, mas é mais espontâneo, pois alguma pessoa pode ter vontade de cantar sem estar num espaço e nem num tempo específico, como na lavoura, por exemplo.

Todo texto não é acabado, não possui um fim definitivo porque existe um fio que liga de um texto para outro texto. Não necessariamente se trata de um texto, na concepção mais formal, mas aos resquícios de experiência de mundo que o cantador retira e compõe o seu texto, o criando e o modificando. Podemos dizer que

o modo de vocalização é um dos meios de mudança que ele se utiliza para distinguir os gêneros poéticos, e assim, ele o deixa a sua marca que ninguém mais o possa imitá-lo. Segundo Zumthor “*no dito, a presença física do locutor se atenua mais ou menos, tendendo a se diluir nas circunstâncias. No canto, ela se afirma, reivindicando a totalidade de seu espaço*”. (...) (1997, p. 188).

O cantador se fixa na questão do canto mais do que no dito (denominação dada por Zumthor que equivale a falado) em relação ao espaço porque vem à mente a técnica da voz, a articulação das palavras, dos versos ou das rimas, a qualidade da voz, o improviso (nesse caso Zumthor questiona se o cantador improvisa ou não. Porém, não entraremos nessa discussão porque ele não traz nenhuma conclusão a esse respeito). Ao longo da performance, os cantadores alternam a voz, e como o seu instrumento é geralmente uma viola, ela tem a função de ajudá-lo a construir as rimas sem perder o ritmo. Por isso, é bastante rico observarmos a performance dos cantadores, tendo como vista ao corpo e à voz, principalmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos perceber que a linguagem, especialmente a literatura, ao mesmo tempo em palavras ou em gestos se intensificam, a performance cria um princípio entre o que é dança, o que é teatro, o que é leitura, que aparece no entrelaçamento do corpo.

A performance dá ao conhecimento do ouvinte-expectador uma situação de enunciação. A escrita tende a dissimulá-la, mas na medida do seu prazer, o leitor se empenha em restituí-la.

O ouvinte, no momento da contação de histórias ou cantoria, desempenha papel fundamental, uma vez que ele avalia de forma positiva ou negativa a performance. Essa avaliação se faz por meio de traços como balanço de cabeça, murmúrios, explicações, correções. Nesse sentido o contador se situa no mesmo espaço e tempo que seus ouvintes.

REFERÊNCIAS

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção, Leitura**. São Paulo: Educ, 2000.

_____. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

2.2 | Território e Atividades Produtivas de Populações Tradicionais

REFLEXÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA COM AS CAMBINDAS DO ALTO EM TAPEROÁ-PB.Érika Catarina de Melo Alves¹⁵; José Gabriel Silveira Corrêa¹⁶

Resumo: Neste trabalho se pretende refletir sobre uma pesquisa em andamento no que se refere às relações construídas e expectativas entre o pesquisador (a) e os participantes das Cambindas Novas da família Levino na cidade de Taperoá-PB. Um tema central na constituição da disciplina – a entrada e construção da pesquisa de campo – têm se colocado como fulcral desde o início da pesquisa, demandando reflexão e posicionamentos sobre as condições dos participantes, mas também sinalizando para as condições e compromissos de pesquisa. No que se refere às Cambindas, tem se estabelecido uma dinâmica de busca por publicações acadêmicas, valorizadas pelo grupo como parte de sua história e de suas vivências, e como artefatos, que se somam as produções realizadas através de nossa pesquisa de campo – artigos, painéis, filmagens – no sentido de demandar do poder público e das agências de fomento cultural reconhecimento de sua prática secular. Nesta busca por legitimidade e acesso a políticas públicas, se colocam como importantes questões, que se sinalizam para a importância da reflexividade presente no trabalho de campo (BERREMAN, 1977; GUBER, 2004). Tal dimensão da pesquisa é protagonizada pelas expectativas e compromissos colocados pelos sujeitos da dança Cambinda, onde o pesquisador insta o reconhecimento e acesso a direitos que seu material de pesquisa ajudará a construir. Longe de ser uma questão singular, nos parece uma dimensão cada vez mais presente para antropologia (OLIVEIRA, 2004), envolvendo pensar o que é a pesquisa, qual o papel do antropólogo, quais demandas e compromissos estabelecidos para o trabalho de campo.

Palavras-chave: Cambindas, pesquisa antropológica, reflexividade.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendemos fazer um esforço na direção de entender o processo construtivo da pesquisa sobre a dança Cambinda no município de Taperoá no cariri paraibano. Pontuando, sobretudo a relação que se estabelece entre os sujeitos e o pesquisador. Tendo em vista que a reflexão sobre a pesquisa etnográfica se complexificou no pós Segunda Guerra Mundial, quando a Antropologia foi desafiada nas suas concepções tradicionais, implicando numa análise reflexiva quanto à natureza do sujeito a ser pesquisado. Esta discussão sobre o que se deve fazer, e o que se realiza na pesquisa empírica, têm sido colocada desde os primórdios da antropologia, enfocando fundamentalmente o impacto que o pesquisador causa ao entrar em campo. Assim sendo, tendo noção que a vida social expressa atividades, sentidos, práticas e contextos, e que é preciso refletir sobre as formulações do

¹⁵ Bolsista do PET-Antropologia na UFCG

¹⁶ Professor Adjunto da UASA-UFCG

pesquisador, se faz necessário não deixar de relacionar o trabalho de campo com o processo geral da investigação incorporando a perspectiva teórica (GUBER, 2004; OLIVEIRA, 2004).

Para tanto, realizaremos a apresentação sobre a construção da pesquisa com as Cambindas Novas da família Levino em três movimentos que não estão separadas nitidamente um do outro, mas que podemos melhor analisá-los e apresentá-los cada um em seus contextos e posteriormente interligá-los: (1) o grupo, e a maneira pela qual estes (re)contam sua história destacando os elementos que são para eles significativos; (2) a entrada no campo; (3) e por fim construção da relação pesquisador e sujeitos pesquisados e as demandas do grupo para obter acesso às produções acadêmicas da pesquisa.

CONSTRUÇÃO E REFLEXIVIDADE DA PESQUISA DE CAMPO COM AS CAMBINDAS NOVAS

A história contada pelos mestres das cambindas sobre sua secularidade é apenas uma das diversas recuperações e evocações existentes em Taperoá-PB, da importância das manifestações artísticas, reconhecidas por todos, construídas e vivenciadas por muitos. Os folguedos são algo presente e enunciado pelos moradores da cidade, compondo discursos oficiais e histórias do dia a dia, mas também de uma expectativa recorrente em torno do próximo carnaval. Sua menção vai muito além das passagens nos textos de folcloristas e historiadores (ALVARENGA, 1982; CASCUDO, 1965) ou lembranças do passado, “resgate da cultura” (PEIRANO, 1992; CALVACANTI, BARROS, VILHENA, SOUZA, ARAÚJO, 1992; VILHENA, 1997), mas também articula questões do cotidiano da cidade e ratifica o interesse de seguir vivendo os folguedos. É neste contexto que as Cambindas Novas também se fazem presentes. Sua história secular, recontada através do andarilho negro, João Melquíades, que ao ter passado no final do século XIX por Taperoá, feito amizade com João Levino e ensinado esta dança africana – trajados de rei, rainha, vassallos, dama do passo, dama da boneca, Dona Leopoldina, porta-estandartes, mestre, contramestre e cambindas – aparece como uma “tradição”¹⁷, originada e mantida pelos parentes da família Levino.

Em sua quarta geração, sob o comando do bisneto de João Levino, o mestre Ednaldo Levino – conhecido localmente por “Nêgo Nai” – os descendentes e amigos deste núcleo familiar saem nas ruas, se apresentando orgulhosamente perante a cidade e são assim reconhecidos. Terceiro Neto (apud. MELO) anota que João Melquíades era pernambucano e que tal manifestação tinha relações estreitas com os folguedos deste estado, contudo para os Cambindas, em especial a família Levino a Cambinda Nova não possui e não descende de nenhuma relação com o Estado de Pernambuco, pois não se sabe de onde João Melquíades veio, ou mesmo para onde ele foi depois de ter passado por Taperoá. Podemos perceber que ao observar os integrantes das cambindas, não apenas no espaço restrito da encenação de sua dança, mas dentro dos festejos carnavalescos e das interações e disputas cotidianas por significado que sentidos mais complexos começam a aflorar. As manifestações carnavalescas – blocos, boi de carnaval, papangus, cambindas – apresentadas em Taperoá são envolvidas pelas relações de parentesco, filiações

¹⁷ Em entrevistas realizadas com diversos integrantes das cambindas o termo tradição surgiu como uma categoria nativa utilizada para designar aquilo que se passava de pai para filho da família Levino.

políticas partidárias, e/ou de afinidades. Um universo de regras, etiquetas e conhecimentos do viver cotidiano aparece quando os moradores de Taperoá falam das cambindas e do carnaval, remetendo ao passado, refletindo o presente e projetando o futuro. É assim, que não só os velhos dançarinos das cambindas recordam como era realizado o carnaval no passado. Dançava-se nas casas das famílias consideradas importantes da cidade, onde antes das comemorações, existia a necessidade e a prática de que estes fossem convidados pelos donos das residências para lá dançarem. Durante a dança, o dono da casa e seus convidados recebiam os participantes com comida, bebida, hospitalidade e muitas das vezes, prendiam dinheiro no estandarte das cambindas, agradecendo sua presença. Se porventura o anfitrião não pudesse ou mesmo não desejasse o cortejo em sua residência, ele seguia a etiqueta, depositando certa quantia no envelope endereçado as cambindas. Era na festa e no convite feito pelas famílias importantes que se reconhecia, pelo menos naquele momento, a relevância e o respeito aos dançantes, normalmente representantes dos grupos populares da cidade. Também ao receber a apresentação em suas casas, se reforçavam laços de amizade e compadrio, entre anfitriões e membros do cortejo das cambindas. Mesmo quando a festa deixa de ser realizada nas casas das famílias, sendo institucionalizada pela prefeitura na década de 1980, ela ainda guarda a etiqueta que regia tais apresentações. Realizava-se o convite aos grupos dançantes para participar dos festejos, onde a prefeitura perguntava o que se precisava para dançar e se oferecia “tecido” as cambindas, que recebiam “a chita”¹⁸ para confeccionar suas roupas.

Estas histórias foram sendo gradativamente apresentadas na pesquisa pelos moradores de Taperoá, sinalizando que os festejos, a cultura popular e a “tradição”, são no caso desta cidade elementos centrais de algo que não só se remete ao passado. A etiqueta evocada na expectativa do convite, na recepção e no trato correto aos brincantes das cambindas, demonstra o quanto que através dos festejos se cobra o modo certo de se dançar, de se receber os dançantes, mas também o modo correto de se relacionar. Assim a “brincadeira” realizada durante o carnaval expressa a busca de reconhecimento de uma “tradição”, de se relacionar socialmente, através da encenação das Cambindas Novas.

O segundo movimento que aqui queremos apresentar é sobre a entrada no campo que por sua vez se realizou quando o grupo vivenciava o luto causado pela morte de seu mestre, Pedro Levino, conhecido pela população local como Pedro Delmiro. Cabe apontar aqui, que no início da década de 1990, Pedro Delmiro já ensinava a seu filho Ednaldo Levino o comando da dança, já que se sentia debilitado para comandar os passos. No entanto, segundo o atual mestre Ednaldo Levino as ordens sempre foram de seu pai, que só pode suceder a posição de mestre de fato das Cambindas Novas quando seu pai faleceu. O cenário constituído pela troca de mestres causada pela morte de Pedro Delmiro denotava um espaço preenchido por relações sociais devidamente refinadas pelas etiquetas sociais moldadas pelo luto e pelo reconhecimento de um novo mestre. A entrada no grupo se deu por meio do atual e recém mestre, Ednaldo Levino. Deste modo, podemos delinear que a pesquisa sobre o grupo não poderia levar em consideração apenas o cortejo, apenas os laços de parentesco, apenas as festas, mas todo o universo constituído por estes aspectos e nos desdobramentos que estas relações de afinidades e organização familiar (MAGNANI, 1984) constituem.

¹⁸ Termo utilizado que designa o tecido oferecido para as confecções das roupas, principalmente os vestidos.

Por fim, às demandas construídas pelas Cambindas Novas pelas produções acadêmicas realizadas a partir do esforço etnográfico. Desde o começo da observação participante, notamos que seria mais interessante ler as Cambindas em si mesmas, mas dentro deste universo maior, como no caso os festejos carnavalescos¹⁹ de Taperoá. As Cambindas Novas se pensa enquanto um grupo detentor de uma “tradição” que acontece nesta cidade, que se expressa no carnaval, e daí que seus sentidos e os significados passam por situá-los dentro desta festa, e também das diferentes ideias de “tradição” e de cultura popular ali presentes. Esta perspectiva adentrou nas publicações acadêmicas sobre a pesquisa em questão – painéis, artigos, documentários. Esta presença sobre o tema tradição, e de como os Levinos articulam este aspecto por meio da dança Cambinda, foi se tornando cada vez mais presente, não apenas no esforço de compreensão da escrita dos pesquisadores, mas também nas demandas que o grupo Cambindas Novas inquiria das agências de fomento cultural que existem em Taperoá. Por sua vez, tais instituições questionavam o grupo se este estaria mesmo mantendo a “tradição”, se a indumentária não estaria sendo modificada, se as loas (canções) estariam sendo preservadas, e se os passos (coreografias) responderiam aos mesmos passos dos seus antepassados.

Na procura de uma resposta condizente com as dúvidas dos agentes sobre a legitimidade do grupo, a procura pelas produções da pesquisa no âmbito da Academia se tornaram certificados utilizados pelo grupo em contrapartida as enunciações contraditórias as suas concepções sobre o que seria cultura popular, e “tradição”. Assim sendo, na medida em que cada painel ou/e artigo por nós – pesquisadores – produzidos, foram sendo diretamente demandados pelo grupo. A gravação de entrevistas e banners foram apresentados em escolas da cidade pelo mestre do cortejo em parceria com alguns professores que procuravam a implementação da Lei (ainda vou colocar) que obriga o ensino de história afro-brasileira.

Podemos apontar que as inquietações dos agentes em fornecer reconhecimento aos dançantes das cambindas advêm da noção de tradição que teve início no século XIX, onde esta foi colocada como termo chave do romantismo e de movimentos nacionalistas, e denotaria uma oposição contra o individualismo do homem moderno. O popular e sua tradição ficaram associados ao natural, ao puro, as origens, e ao autêntico, norteadas por ideias de preocupação, preservação e resgate, como no caso brasileiro da Missão de Pesquisa Folclórica enviada em 1938 para o nordeste e o norte do país pelo Departamento de Cultura. Esta expedição constatou que na Paraíba a dança intitulada de cambinda deixou de ser encenada (ALVARENGA, 1982, p.124), sendo tal perspectiva de perda e extinção só modificada no cenário dos estudos de cultura popular, quando quarenta anos depois da primeira expedição nacional de folcloristas pela região, outro movimento nacional de documentação folclórica registrou as cambindas de Taperoá resultando numa publicação da série Cadernos de Folclore (TRIGUEIRO E BENJAMIM, 1978). Está responde a uma preocupação em valorizar uma suposta “mentalidade popular” (ANDRADE, 2000, p.22) e de uma busca da origem africana no caso da cambinda de Taperoá, onde os sujeitos participantes dançam em um universo á parte, consagrando sua prática como tradicional.

¹⁹ Tal festa possui diferentes atrações, que vão desde as atuais bandas de swing baiano e músicas eletrônicas na tenda, até aquelas mais pensadas e reconhecidas como “tradicionalistas”, tais como o boi de carnaval, os papangus e a própria cambinda.

Ao analisar as relações sociais baseadas principalmente em interações de reciprocidade e hierarquia, William Foote Whyte (2005) demonstra que ao contrário do que o senso comum constrói sobre determinados grupos de uma cidade como a de Corneville, o problema social presente neste caso, não era a ausência de organização interna, mas o fracasso dessa organização social em se interconectar com a estrutura da sociedade envolvente. Da mesma maneira há um descompasso entre a organização social das Cambindas Novas e dos agentes culturais, e dos diferenciados valores que estes grupos denotam a questões como “cultura” e “tradição”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento, podemos apontar que o trabalho de campo tem sido local de questões e demandas das cambindas, numa dinâmica em busca de reconhecimento e legitimidade de sua prática perante as ações de fomento cultural presentes em Taperoá. Percebemos que a partir da encenação de uma dança secular podemos adentrar mais alguns passos em direção a cenários sociais que denotam formas e maneiras de relacionamentos entre os sujeitos. Portanto, o trabalho de campo aqui apresentado tem exigido um esforço contínuo, onde se precisa refletir sobre as questões feitas, desconstruindo/construindo em um processo sucessivo de diferenciação e reconhecimento mútuo, consistindo em acessar as formas de categorização próprias do ator, as verbalizações, atitudes e gestos que surgem no âmbito da pesquisa (GUBER, 2004). De tal modo, a flexibilidade se manifesta em um projeto de uma série de estratégias para descobrir as questões, buscando as diversas situações contextuais, requeridas como temas e relações do ator que derivem de sua construção de mundo (BARTH, 2000; GUBER, 2004).

Assim sendo, destacamos que a pesquisa etnográfica tem exigido refletir sobre o “caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que constitui-se primariamente em um processo de comunicação” (OLIVEIRA, 2004, p. 15). Transformações acontecem e devem acontecer na situação etnográfica, pois o antropólogo causa impacto no campo e como parte da reflexividade do seu trabalho e da própria relação “pesquisador-informante” (GUBER, 2004) as demandas e as interações entre ambas as partes são constantemente contextualizadas e reformuladas.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. “As danças dramáticas no Brasil”. In: ANDRADE, Mário. Danças Dramáticas do Brasil. 1º Tomo. São Paulo, SP. Livraria Martins Editora, 2000.
- ALVARENGA, Oneyda. Danças Dramáticas. In: Música Popular Brasileira. São Paulo, SP. Editora: Duas Cidades, 1982.
- BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas.” In: Tomke C. Lask (org). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- CALVACANTI, Maria Laura V. C.; BARROS, M. M; VILHENA, Luís Rodolfo; SOUZA, Marina de Mello; ARAÚJO, Silvana M. “Os Estudos do Folclore no Brasil”. In: Seminário Folclore e Cultura Popular: as varias faces de um debate. Instituto do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas. Rio de Janeiro, RJ. IBAC, 1992.

- CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África*. Ed. Civilização Brasileira, 1965.
- GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. *Festa no Pedaco: cultura e lazer na cidade*. Brasília-DF. Editora Barsiliense, 1984.
- MELO, Paula Regina Alves de. *O Centenário Grupo Cambinda Nova de Taperoá: A Dança Negra Construindo Identidades*. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual da Paraíba. Campina Grande; UEPB-CEDUC, 2006.
- OLIVEIRA, João Pacheco. "Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia". *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2 – 27. jan./jun. 2009.
- PEIRANO, Mariza G. S. "A Legitimidade do Folclore". In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as varias faces de um debate*. Instituto do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas. Rio de Janeiro, RJ. IBAC, 1992.
- TERCEIRO NETO, Dorgival. *Taperoá: Crônica para sua História*. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.
- TRIGUEIRO, Osvaldo Meira; BENJAMIN, Roberto. *Cambindas da Paraíba*. *Caderno de Folclore* (26), 1978.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro. Funarte: FGV, 1997.
- WHYTE, William Foote. *Sociedade da esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Tradução: Maria Lucia de Oliveira; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

A APICULTURA E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: EM ASSENTAMENTOS RURAIS NO LITORAL SUL DA PARAÍBA

Misael Gomes da Silva²⁰

Resumo: A ciência apícola é um conhecimento relativo à criação de abelhas com ferrão ou não visando à produção do mel, da própolis, da geléia, do veneno, da cera que contribui para a conservação da biodiversidade e equilíbrio ecológico, tendo em vista as abelhas serem as maiores polinizadoras de sementes que existem. Esse conhecimento de apicultura é uma ciência milenar utilizada pelos egípcios, chineses, tibetanos, greco-romano (Alencar, s/d) e por outros povos antigos. Visando incentivar a sustentabilidade socioambiental das atividades agrícolas nos assentamentos o governo federal, juntamente com o MTE/SENAES/BNB/SPM (Ministério do Trabalho e Emprego/Secretaria Nacional de Economia Solidária/Banco do Nordeste do Brasil e Serviço Pastoral dos Migrantes) desenvolveram uma política pública (social) de finanças solidárias para o Desenvolvimento Sustentável. Foi instituído o Fundo Rotativo Solidário, visando incentivar os pequenos agricultores do Semi-Árido e Litoral Paraibano, possibilitando recursos para a produção agrícola, sem a obrigação de devolverem ao banco o recurso, tendo em vista esses fundos tratarem-se de fundos perdidos (não são devolvidos ao banco). Esses fundos também foram direcionados para os apicultores

²⁰ Graduado em Ciências Sociais pela UFPB. misaelteo@hotmail.com

dessa mesma região, tendo em vista os mesmos propósitos. A apicultura vem passando por um processo de re-significação (Sahlins, 1990) uma vez que trata-se de uma economia em moldes “tradicionais” já existente na Paraíba, em que os pequenos agricultores mantinham laços de reciprocidade e redistribuição (Polanyi, 2000), numa prática em que verificamos elementos da *Dádiva* (Dar-Receber-Redistribuir) através desse circuito de economia. Utilizaremos a Teoria de Ator-Rede (Latour) para averiguarmos a dinâmica das inter-relações entre o homem e a natureza e o Desenvolvimento Sustentável a partir da apicultura.

Palavras-chave: Ciência Apícola; Homem; Natureza

INTRODUÇÃO

A ciência apícola é um conhecimento antigo, utilizado pelos povos primitivos, sejam estes os egípcios, chineses, tibetanos, greco-romano (ALENCAR, s/d) e outros povos antigos. Não só tendo como primazia o mel, mas outros elementos da produção da apicultura eram utilizados por estes povos.

Nos trabalhos de pesquisas do qual participei²¹ pude verificar a respeito da atividade apícola, bem como analisar a importância desse exercício nos assentamentos visando o desenvolvimento sustentável e a conservação do ecossistema, da biodiversidade e do equilíbrio ecológico.

O trabalho apícola tem sido motivado a partir de uma política social do governo federal através do MTE – Ministério do Trabalho e Emprego, juntamente com a SENAES – Secretaria Nacional de Economia Solidária, em parceria com o BNB – Banco do Nordeste do Brasil, a ASA – Articulação do Semi-Árido, SPM – Serviço Pastoral dos Migrantes, COOAP – Cooperativa de Apicultores da Paraíba, onde a partir dessa política denominada Fundo Rotativo Solidário (FRS), onde a cooperativa recebe o Fundo para então fazer circular o benefício para os cooperados através da compra dos equipamentos necessários para o exercício da apicultura, esse Fundo, no entanto, não é devolvido ao Banco, por isso é também chamado de Fundo Perdido, e o intuito dessa política é o desenvolvimento sustentável através da prática apícola.

Essa atividade tem como necessidade o manter o meio ambiente, sem explorá-lo, antes conservando-o e procurando melhorá-lo, visando o bom desempenho na atividade das abelhas, mesmo porque, essas abelhas não terão bom resultado em suas atividades, caso o equilíbrio ecológico não seja mantido, por isso mesmo os apicultores conservam e plantam árvores (SILVA, 2011).

Há na realidade o que podemos chamar de economia solidária (SINGER, 2010), tem em vista que a política social dos fundos rotativos solidários é uma política de finanças solidárias e que no Estado da Paraíba essas práticas, já dantes existentes e chamadas de práticas tradicionais, “...foram incorporadas e ressignificadas como políticas públicas de desenvolvimento local com denominação de fundos rotativos solidários...” a partir de 1993 (GONÇALVES; SANTOS, 2010, pp. 7,8).

²¹ Projetos: Avaliação dos Fundos Rotativos Solidários e Economia da Dádiva e os Fundos Rotativos Solidários no Estado da Paraíba: Reciprocidade e Mercado em Comunidades rurais do Estado da Paraíba, mais precisamente nos Assentamentos Tambaba (Conde) e Nova Vida (Pitimbu), coordenado pela professora Dr^a Alicia Ferreira Gonçalves.

Podemos observar o desenvolvimento sustentável na produção dos apicultores, a partir do mel, bem como das demais atividades, sejam estas: a própolis e a geléia. Esse trabalho produz desenvolvimento no assentamento, pois que através dessa produção é possível haver melhoria de vida, com a inserção de renda nas famílias dos apicultores. Essa renda vem através do escoamento do mel a partir dos programas do governo, PAA (Programa de Aquisição de Alimentos), PNAE (Programa Nacional de Abastecimento da Merenda Escolar), e também através das Feiras Livres, ou mesmo através das vendas em Supermercado, Mercadinhos e outros (por encomendas).

Quando há a circulação da mercadoria, através dos meios acima citados, gera, portanto, renda para os apicultores, que por sua vez fazem gerar o movimento financeiro dentro do assentamento. Não há exploração de outrem, nem tão pouco do meio ambiente, pois a atividade apícola não visa o desequilíbrio ecológico, mesmo porque requer dessa atividade uma boa sintonia com o meio ambiente (SILVA, 2011).

Temos comprovante de que é possível o desenvolvimento sustentável através da prática apícola, e isso observamos através da nossa pesquisa etnográfica (SILVA, 2011), entendendo que esse desenvolvimento "...é um processo que melhora as condições de vida das comunidades humanas e, ao mesmo tempo, respeita os limites e a capacidade de carga dos ecossistemas, que são comunidades sustentáveis de plantas, de animais e de micro-organismos (SIMÃO, et al, *apud*, SACHS, 2010, p. 41).

Tivemos como objetivo o verificar na atividade apícola o exercício da produção sem haver a exploração capitalista, antes percebendo a dinâmica da sociologia econômica (POLANYI, 2000) com "a reciprocidade, a redistribuição e o intercâmbio, os quais se manifestam num ambiente caracterizado pelo enraizamento social de todas as formas institucionais e organizacionais" do qual nos informou Vinha (*apud* POLANYI, 2001, p. 208) e com o cooperativismo através da autogestão, a partir da cooperação no trabalho.

METODOLOGIA

Usamos na nossa pesquisa de uma etnografia, com uma "descrição densa" (GEERTZ, 1989), através de um olhar participante, onde através de um "olhar, ouvir e escrever" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) pode-se perceber o que supramencionamos em relação a ação da apicultura e o desenvolvimento sustentável.

Usando de uma Teoria Ator-Rede (FREIRE *apud* LATOUR), podemos discernir as redes em que estão ligados os fios das ações através de uma "antropologia simétrica" (FREIRE *apud* LATOUR), em que não são apenas os humanos quem praticam as ações, mas os não humanos estão de uma forma simétrica agindo através da atividade apícola. Sejam estas ações através das Instituições, como o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), a CARITAS, Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM), a Cooperativa de Apicultores do Estado da Paraíba (COOAP), a Cooperativa de Agricultores Rurais de Nova Vida (COOPERVIDA), a Igreja Católica, Articulação do Semi-Árido (ASA) e também as abelhas, as colméias, as arvores, enfim, o todo da

teia de ações, todas fazendo parte da mesma rede, conectando o macro ao micro, e o micro ao macro, através de cada actante²².

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O nosso trabalho de pesquisa etnográfica em que resultou no nosso trabalho monográfico de conclusão de curso, pudemos verificar a dinâmica da Economia Solidária versus Capitalismo, de onde averiguamos que, a economia solidária mesmo tendo sua eficácia no diz respeito a solidariedade, a reciprocidade e redistribuição (POLANYI, 2000), onde o econômico deve ser apenas parte do enraizamento social (VINHA *apud* POLANYI, 2001) depende da ordem capitalista para manter-se subsistindo, mesmo porque a economia solidária termina por manter-se às margens do próprio capitalismo (ANDRADE, 2008).

A Economia Solidária que segundo Singer (2010, p. 10) “...é outro modo de produção, cujos princípios básicos são a propriedade coletiva ou associada do capital e o direito à liberdade individual.”, é percebida na atividade apícola, mesmo porque, o exercício da produção não é feito de modo individual, mas coletivo, ainda que o indivíduo esteja livre, porque, na coleta do mel, necessita-se da cooperação do outro (SILVA, 2011). Esses princípios aplicados unem os produtores numa mesma classe de trabalhadores, e eles são os “possuidores de capital por igual em cada cooperativa ou sociedade econômica” (SINGER, 2010, p. 10).

Pudemos verificar que a produção do mel nos assentamentos pesquisados é fundamental no complemento da renda familiar, mesmo porque, através da comercialização do mel, os apicultores conseguem o capital para comprar alimentos que não são produzidos nas suas atividades agrícolas, bem como compram roupas, remédios, eletrodomésticos, o que, fazendo a circulação do capital na comunidade, termina havendo um tipo de desenvolvimento socioeconômico sustentável (SILVA, 2011).

A apicultura na realidade não se restringe apenas ao exercício da produção e comercialização do mel, mas também da própolis (nos Assentamentos Tambaba e Nova Vida existe a planta Rabo-de-Bugio, cientificamente chamada de *Dalbergia Ecastophyllum*, e que no mercado é vendida no valor de quinhentos e cinquenta reais, o quilo) que é feita de forma rudimentar nos assentamentos, e que serve para vários tipos de doenças (SILVA, 2011), da geléia, do veneno (um grama de veneno custa setenta e cinco dólares) e outros, mas que necessita de investimento para esses outros tipos de produção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade apícola é mais um dos exercícios de economia verde para o desenvolvimento sustentável e pode ver isso nos assentamentos Tambaba e Nova Vida. O que precisamos é de maior investimento, seja este através de Fundos

²² Termo preferido ou sugerido por Latour, no lugar de ator, o que implica na ação de tudo, “...ator aqui não se refere apenas aos humanos, mas também aos não-humanos (FREIRE *apud* LATOUR, p. 55).

Rotativos Solidários, que visem uma economia que não tem por finalidade a exploração de uns sobre outros, nas vantagens de uns sobre as desvantagens de outros (SINGER, 2010, p. 8), antes visando a sustentabilidade de todos através de laços de solidariedade.

Portanto, com base nas pesquisas etnográficas no litoral sul da Paraíba, através dos apicultores que já desfrutam dos benefícios dessa atividade, podemos verificar a possibilidade de transferência dos conhecimentos apícolas para outros que estejam às margens do emprego formal, podendo assim, incrementar sua renda através do exercício apícola, produzindo desenvolvimento com sustentabilidade na sua localidade sem, contudo, explorar de forma desenfreada o ecossistema, nem tão pouco produzir o desequilíbrio ecológico antes promovendo o bem-estar socioeconômico para os assentados, bem como a manutenção do meio ambiente.

REFERÊNCIAS:

- ALENCAR, Severino Matias de. **Própolis vermelha do Brasil: produção, composição e atividade biológica.** Disponível em: <http://www.pecnordeste.com.br/documentos/apicultura/PROPOLIS%20VERMELHA%20DO%20BRASIL%20PRODUCAO%20COMPOSICAO%20E%20ATIVIDADE.pdf>. (Acesso em 23.10.2011)
- ANDRADE, M. O. **Responsabilidade Social e Economia Solidária: Estratégias para a busca da sustentabilidade**, in: ANDRADE, Maristela Oliveira de (Org.). **Meio Ambiente e desenvolvimento: bases para uma formação interdisciplinar.** Editora Universitária da UFPB, 2008.
- FREIRE, Leticia de Luna. **Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Comum. v. 11. nº 26, pp. 46 – 65, jan-jun, 2006.
- GONÇALVES, Alcía Ferreira; SANTOS, Cláudio. **Os Fundos Rotativos Solidários e a Agro-Ecologia: Mediações Culturais em Comunidades Camponesas no Nordeste Brasileiro.** In. VIII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural. 15-19 de Novembro de 2010.
- GEERTZ, Clifford (1978). **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- POLANYI, Karl. **A grande Transformação: As origens da nossa época.** 6. Ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo:** São Paulo: UNESP, 2000.
- SIMÃO, Angelo Guimaraes, et al, **Indicadores, políticas públicas e a sustentabilidade.** IN: SILVA, CRISTIAN LUIZ DA; SOUZA-LIMA, José Edmilson de (org.) **Políticas públicas e indicadores para o desenvolvimento sustentável.** Sao Paulo: Saraiva, 2010.
- SILVA, Misael G. **A Economia Solidária: Para além do Capitalismo? Um estudo etnográfico dos Fundos Rotativos Solidários no Litoral Sul do Estado da Paraíba.** Monografia. UFPB: João Pessoa, 2011.
- SINGER, Paul. **Introdução a Economia Solidária.** 1. Ed. 4ª Reimp. São Paulo: Perseu Abramo, 2010.
- VINHA, V. **Polanyi e a Nova Sociologia Econômica: uma Aplicação Contemporânea do Conceito do Enraizamento Social,** Revista Econômica, 3(2), 2001 (impresso em set. 2003).

TECNOLOGIAS SOCIAIS NA PERSPECTIVA DA GESTÃO AMBIENTAL PARTICIPATIVA

Wellington Marchi Paes | Biólogo e mestrando no PRODEMA-UFPB

Resumo: As comunidades humanas estão se distanciando da relação e dos conhecimentos que os antepassados tinham com o ambiente, em nome da “civilização e progresso”. Diante do crescente problema de exclusão social gerado pelo atual modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade humana, no qual tudo vira produto com possibilidades de lucro sem precedentes e propicia extremas desigualdades sociais, especialmente em grupos historicamente oprimidos. Requer-se um novo paradigma de desenvolvimento, que trabalhe com a necessidade gregária, resgatando o amor e a solidariedade na transformação de percepções e valores, com base na gestão ambiental para eficiência coletiva. O objetivo deste trabalho visa discutir conceitualmente de que forma as tecnologias sociais podem auxiliar na perspectiva da gestão ambiental participativa na comunidade quilombola de Ipiranga, Paraíba à luz da sustentabilidade. As tecnologias sociais podem ser compreendidas como um conjunto de técnicas transformadoras, desenvolvidas em interação com a comunidade e apropriadas por ela, que representam soluções para a inclusão social e melhoria das condições de vida, bem como propiciam melhor qualidade ambiental. Neste sentido, a metodologia da pesquisa-ação deve fazer um diagnóstico dos principais problemas enfrentados pela comunidade quilombola, propondo um planejamento participativo interdisciplinar, para a construção de soluções de modo coletivo e a formação de gestores e multiplicadores dessas ações. Desta forma, as tecnologias sociais, aliadas a uma gestão ambiental participativa propõe a possibilidade de integrar a população local, marginalizada pelo sistema, num processo de produção que satisfaça as suas necessidades fundamentais, aproveitando o potencial de seus recursos ambientais e respeitando as suas identidades coletivas.

Palavras-chave: Tecnologias sociais; Gestão participativa; Grupos étnicos; Inclusão social; Sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

As comunidades humanas estão se distanciando da relação e dos conhecimentos que os antepassados tinham com o ambiente, em nome da “civilização e progresso”. Nos grupos étnicos ou tradicionais, conhecimentos milenares vão sendo substituídos por atitudes de desperdício baseadas no capital e consumo, cada vez mais divulgados pela mídia. Dessa forma, é importante que técnicas ancestrais e modernas possam ser repensadas e aliadas no fomento a um novo paradigma de desenvolvimento, que trabalhe com a necessidade gregária, resgatando o amor e a solidariedade na transformação de percepções e valores, com base na gestão ambiental para eficiência coletiva, especialmente nas comunidades rurais historicamente oprimidas.

Diante do problema crescente de exclusão social e do panorama ambiental decorrente das ações da sociedade humana que segue o desenvolvimento do modelo econômico capitalista, no qual tudo vira produto com possibilidade de lucro sem precedentes, e da ausência de alternativas eficazes para a proteção da natureza (PEREIRA; DIEGUES, 2010), uma gestão ambiental participativa propõe a possibilidade de integrar a população local, marginalizada pelo sistema, num processo de produção para satisfazer as suas necessidades fundamentais, aproveitando o potencial de seus recursos ambientais e respeitando as suas identidades coletivas, além da oportunidade de reverter os custos ecológicos e sociais da crise econômica impulsionando um desenvolvimento local sustentável (LEFF, 2007).

A gestão territorial participativa é o caminho alternativo ao paternalismo e ao assistencialismo, desenvolvidos com frequência no Brasil. A gestão participativa prevê a formação de gestores locais e regionais, aliada ao planejamento participativo interdisciplinar e interinstitucional, no intuito de promover a mobilização social necessária para a sustentabilidade do espaço social e territorial. Esse modelo multiplica o conhecimento local, técnico, científico e humano dos diversos atores participantes nos diversos processos promovendo o desenvolvimento local (ARNS, 2003).

Segundo Rodrigues e Barbieri (2008) as tecnologias sociais podem ser compreendidas como um conjunto de técnicas ou metodologias transformadoras, desenvolvidas em interação com a comunidade e apropriadas por ela, que representam possibilidade de multiplicação e desenvolvimento em escala voltado para a solução de problemas das populações mais carentes em aspectos fundamentais, como água, alimentos, educação, energia, habitação, renda, saúde, saneamento, entre outros e que promovam a inclusão social, a melhoria das condições de vida, bem como propiciam melhor qualidade ambiental.

Em se tratando de qualidade de vida, Pinheiro (2008) relata que saneamento básico é um dos principais indicadores da qualidade de vida e do desenvolvimento econômico e social de um município, sendo todas as esferas públicas responsáveis por ele, já que são ações essenciais para o bem-estar da população e têm forte impacto sobre a vida dos seres humanos e no ambiente.

Dados do IBGE (2011) afirmam que menos de 50% da população brasileira possui rede de coleta de esgoto, ou seja, cerca de 96 milhões de pessoas moram em locais onde parte dos dejetos correm a céu aberto. Quanto à coleta de lixo, o instituto relata que cerca de 90% dos municípios brasileiros o fazem nas áreas urbanas, sendo as áreas rurais, geralmente, desprovidas ou com eficiência reduzida desse serviço. Já a coleta seletiva está presente em menos de 10% dos municípios na maioria das regiões do país. Esta é uma alternativa para reduzir a poluição do ambiente por desviar parte dos resíduos gerados da disposição inadequada.

Diante do fato da inesgotabilidade para os resíduos, a separação dos resíduos na fonte geradora configura-se como uma maneira eficaz para o aproveitamento dos resíduos orgânicos a serem compostados e para o retorno dos materiais recicláveis à cadeia produtiva como arte ou matéria-prima para novos produtos. A compostagem dos resíduos orgânicos é outra maneira de minimizar a disposição de lixo de forma inadequada, produzindo adubo natural, com a possibilidade de utilização na agricultura e jardinagem.

Técnicas permaculturais são alternativas que vêm sendo desenvolvidas no intuito de produzir uma cultura permanente que reintegra o ser humano ao ambiente levando em consideração diversos fatores que estão auxiliando a degradar a natureza, como o melhor aproveitamento da energia disponível, minimização dos desperdícios, sistematização da água na residência, manutenção da fertilidade do solo, entre outros.

O objetivo deste trabalho visa discutir conceitualmente de que forma as tecnologias sociais podem auxiliar na perspectiva da gestão ambiental participativa na comunidade quilombola de Ipiranga, Paraíba à luz da sustentabilidade.

METODOLOGIA

O trabalho apresentado será desenvolvido na comunidade quilombola de Ipiranga no distrito de Gurugi, município de Conde na Paraíba. O município do Conde está localizado na Mata Paraibana, 13 km ao sul da capital João Pessoa e junto à Bayeux, Santa Rita e Cabedelo forma a Grande João Pessoa.

Utilizaremos a metodologia da pesquisa-ação, para fazer um diagnóstico dos principais problemas enfrentados pela comunidade estudada, propondo um planejamento participativo interdisciplinar, para a construção de soluções de modo coletivo, assim como, a formação de gestores e multiplicadores dessas ações, na perspectiva da melhor gestão para seus ambientes (DIONNE, 2007).

Nesse sentido, ferramentas para promover reflexão e possibilitar melhorias em nosso modo de vida, são essenciais. A educação ambiental estará presente em todas as atividades na comunidade de Ipiranga, com o desenvolvimento de palestras e oficinas de reaproveitamento de materiais, numa perspectiva à prática dos 4Rs, com o repensar das atitudes e valores em relação aos hábitos cotidianos, enfatizando o consumo consciente e a redução na geração de lixo, a reutilização de materiais e a separação dos resíduos na fonte geradora como formas de minimizar os impactos ambientais e sociais, fomentando outras formas de percepção da realidade.

Outra atividade de intervenção visa à disseminação de técnicas de permacultura, no intuito de melhorias no saneamento ambiental e na qualidade de vida das pessoas, como a construção de fossas ecológicas e do círculo de bananeiras, o qual promove o reaproveitamento de águas residuais das residências para a produção de alimentos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A metodologia utilizada neste trabalho é um instrumento prático de intervenção na realidade de comunidades, para além da pesquisa, em parceria com os sujeitos implicados em determinadas situações precárias. Contudo, a intervenção não é imposta pelo interventor, mas tende a ser uma forma de promover mudanças, conduzida com base na atitude comunitária de valores democráticos às resoluções dos problemas para melhoria da qualidade de vida nesta (DIONNE, 2007).

Nesse sentido, a educação ambiental não deve se restringir à divulgação de informações, é preciso que se estabeleça um vínculo permanente entre as pessoas e o ambiente, provocando outras percepções acerca do mundo, estas podendo criar

novos valores e sentimentos que façam com que repensem suas atitudes, preservando o meio em que vivemos e possibilitando inferir à sustentabilidade necessária.

O projeto em Ipiranga teve início no segundo semestre de 2012 com algumas famílias da comunidade quilombola. Até o momento foi desenvolvido um trabalho educativo de percepções e fomento à criatividade, com rodas de conversa e oficinas de reutilização de materiais, possibilitando o reaproveitamento de parte dos resíduos da comunidade, para a produção de objetos artísticos e utilitários, entre outros.

A reutilização dos materiais é uma forma de redução de resíduos, pois consiste em utilizar o mesmo produto de outras maneiras ao invés de descartá-lo, prolongando sua vida útil e isto depende da criatividade do gerador, podendo-se confeccionar artigos numa perspectiva à economia criativa.

A Economia Criativa é uma abordagem holística e multidisciplinar, que labuta com as interfaces entre a economia, a cultura e a tecnologia, centrada na predominância de produtos e serviços de conteúdo criativo e valor cultural acentuado, resultantes de uma mudança gradual de paradigma (DUISENBERG *apud* LIMA, 2008).

A compostagem dos resíduos orgânicos *in loco* é outra opção para o reaproveitamento de lixo, especialmente em comunidades rurais, detentora de um vínculo tradicional e permanente com os vegetais, possibilitando a produção de adubo natural, para utilização no cultivo de hortas comestíveis, medicinais, frutíferas e/ou ornamentais nas residências ou fora dela.

A permacultura, de acordo com seu criador Bill Mollison (1994), tem por objetivo a criação de sistemas ecologicamente corretos e economicamente viáveis, que supram suas próprias necessidades e sejam sustentáveis em longo prazo, onde a cooperação e não a competição é a chave para o sucesso nesta área do conhecimento.

O desenvolvimento dessas técnicas e de outras tecnologias sociais, no intuito de melhoria na qualidade de vida das pessoas na comunidade, pode auxiliar na questão do planejamento e gestão territorial participativa, levantadas por Arns (2003), com ações que combatam a pobreza social, construam novas histórias e fortaleçam as identidades locais e as peculiaridades individuais, fornecendo às pessoas a formação necessária para que elas possam sentir o quanto podem contribuir para o seu bem estar e o da sua comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que as tecnologias sociais podem auxiliar na gestão ambiental participativa e no desenvolvimento sustentável da comunidade quilombola, pois trabalha a cooperação, a solidariedade e o amor, desta forma, o altruísmo capaz de promover o verdadeiro aperfeiçoamento nos seres humanos, o do espírito que suplanta o seu âmago. Possibilita às pessoas inferir melhores condições de vida à sustentabilidade necessária em Ipiranga na Paraíba.

REFERÊNCIAS

ARNS, J. F. Gestão Territorial Participativa: Modelo de Gestão Territorial integrando um sistema de atores em processos de desenvolvimento Comunitário. Florianópolis, 2003. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção, Florianópolis: UFSC, 2003. Disponível em:

<http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro1/gt/sustentabilidade_cidades/Jo_s%E9%20Fernando%20Arns.pdf> Acesso em 20 set. 2011.

DIONNE, H. A pesquisa-ação para o desenvolvimento local. 1.ed. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. 2011. Disponível em

<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1998&id_pagina=1> Acesso em 22/05/12.

LEFF, E. Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIMA, P. Por uma economia criativa, divertida e sustentável. In FONSECA, A. C. et al. Economia criativa: um conjunto de visões [recurso eletrônico]. São Paulo: Fundação Telefônica. 2012. Disponível em

<http://www.movimentominas.mg.gov.br/system/documents/890/original/Economia_Criativa-um_olhar_para_projetos_brasileiros.pdf?1349876252> Acesso em 10/11/12.

MOLLISON, B. Introdução à Permacultura. 2 edição. Tyalgum: Taguari Publication, 1994.

PEREIRA, B. E.; DIEGUES, A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. 2010. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/made/article/view/16054/13504>> Acesso em 10/10/11.

PINHEIRO, F. Apostila de saneamento básico. 2008. Disponível em <<http://sobretudogeral.files.wordpress.com/2010/10/apostila-saneamento1.pdf>> Acesso em 21/05/12.

RODRIGUES, I.; BARBIERI, J. C. A emergência da tecnologia social: revisitando o movimento da tecnologia apropriada como estratégia de desenvolvimento sustentável. Revista de Administração Pública (Impresso), v. 42, p. 1069-1094, 2008.

2.3 | Conflitos e impactos entre atividades modernas em comunidades tradicionais

MAPEAMENTO DO CONFLITO TERRITORIAL DE POLUIÇÃO INDUSTRIAL DA BACIA DO RIO GRAMAME-MUMBABA - PB²³

Edilon Mendes Nunes,²⁴

Resumo: Este é um estudo de Ecologia Política. Trata-se da análise do Conflito Socioambiental de poluição industrial na Bacia do Rio Gramame, iniciado na década de 1960. Esta bacia é responsável por cerca de 70% do abastecimento da grande João Pessoa. Objetivando compreender a complexidade do conflito, traçamos um caminho metodológico de análise a partir das partes que o compõem. Desta forma, identificamos os atores, suas atuações, articulações, poderes e influência no conflito. A partir de uma metodologia socioantropológica, utilizamos a observação participante, a “bola de neve”, realizamos entrevistas semiestruturadas, modelos mentais, análise de percepções, registros fotográficos. Por meio da etnografia dos conflitos socioambientais (LITTLE, 2006), mapeamos o conflito e analisamos a forma de tratamento que se tem dado a ele, assim como as perspectivas de resolução do problema e do conflito que ora manifesta-se ora é encoberto. Os atores não estão articulados e não desempenham seu papel definido por legislação, fazendo com que a situação se perpetue. No entanto, o Ministério Público tem procurado mediar o conflito, tendo em vista o fato de esta situação ser parte de um conflito maior. Este trabalho torna-se relevante por trazer à tona vozes que são silenciadas e, por isso, é um trabalho provocativo. À comunidade de Mumbaba, cabe maior participação política, articulação e busca de informações junto aos demais atores, além da firmação e consolidação de parcerias. Aos outros atores, cabe a efetivação de suas atribuições e a todos, a sensibilização socioambiental, visando à Justiça Ambiental, humana, cultural, simbólica e ecológica.

Palavras-chave: Ecologia Política; Conflito Territorial; Justiça Ambiental; Bacia do Rio Gramame; Mumbaba.

INTRODUÇÃO

Conflitos sempre existiram, em todas as esferas e relações. No entanto, aos conflitos que envolvem grupos humanos e recursos naturais, têm-se dado o nome de conflitos socioambientais. Para Little (2001), estes conflitos são, na verdade, disputas entre grupos sociais derivados dos distintos tipos de relação que eles mantêm com seu meio natural. Para Alonso e Costa *apud* Barbanti (2002), o conflito ambiental é uma modalidade específica do conflito social. Em Little (2004), o estudo etnográfico dos conflitos socioambientais deve partir da identificação do foco e da identificação e análise dos principais atores sociais envolvidos, buscando entender e mapear suas intenções e posições bem como suas distintas cotas de poder, como

²³ Este trabalho constitui parte da dissertação de Mestrado (PRODEMA-UFPB, com bolsa CNPq) intitulada *Poluição industrial da Bacia do Rio Gramame e Conflito Socioambiental: análise da complexidade a partir dos atores, impactos e perspectivas*, defendida em 29 de fevereiro de 2012 e orientada pela prof^a Dr^a Loreley Garcia coordenadora do PPGS –UFPB e então associada ao PRODEMA.

²⁴ Mestre PRODEMA-UFPB e Bacharel em Ciências Sociais e em Administração. Prof^o Adjunto nas Faculdades ASPER e FASER-PB.

também mapear as interações políticas na busca do entendimento da dinâmica própria do conflito.

Esta nova modalidade de conflito exige um tratamento interdisciplinar, como propôs Leff (2007), Capra (1982), com o holismo e Morin (1982), com a idéia de sistema. Conforme Barbanti (2002) uma disciplina do conhecimento não é suficiente para analisar conflitos, principalmente aqueles relacionados à promoção de formas mais sustentáveis de desenvolvimento, pois as diversas dimensões da sustentabilidade implicam justamente num enfoque interdisciplinar. Percebe-se então a importância de considerar a multicausalidade (aspectos sociais, econômicos, políticos, psicológicos, jurídicos e ambientais) dos fenômenos e a entendê-los como complexos. Leff (2008) afirma que novos atores têm vindo à cena política fazendo novas reivindicações de melhoria da qualidade do ambiente e da vida, como também espaços de autonomia cultural e autogestão produtiva (Ecologia Política).

O Mapa de conflitos envolvendo Injustiça Ambiental e Saúde no Brasil (2010) registra cerca de trezentos casos, em todos os estados do país. Obviamente não apresenta todos os conflitos existentes, como no caso da Paraíba, onde constam apenas seis: Fazendeiros X Agricultores (Pocinhos), atingidos por barragem (Alagoa Grande), relocação de ribeirinhos para construção de barragem (Aroeiras), poluição de rio, lixo e desrespeito à cultura dos índios Potiguara (Rio Tinto), Carcinocultura X pescadores e indígenas (Santa Rita) e poluição industrial de rio X comunidade Maguinhos (Bayeux).

Desta forma, o conflito objeto deste estudo, surge com a poluição industrial da Bacia do Rio Gramame que recebe efluentes do Distrito Industrial contando com 83 fábricas em funcionamento. Estes efluentes e seus componentes químicos, dentre eles os metais pesados, somados aos domésticos, seriam os responsáveis pela degradação daquele ecossistema e pelos quadros clínicos de saúde/doença da população ribeirinha (Abrahão, 2006).

Na bacia, encontram-se instaladas indústrias de produtos alimentícios, construção civil, serviços de reparação, manutenção/instalação, minerais não-metálicos, metalúrgica, têxteis, sendo que a maioria não conta com tratamento adequado dos seus efluentes.

O problema não é novidade para os órgãos públicos nem para a população local. Desde 1980 focos de poluição vêm sendo detectados nessa que é a principal reserva de abastecimento d'água da grande João Pessoa. Ações políticas no sentido da preservação ocorrem desde 1984, com denúncias públicas sobre o agravamento da situação. Em 1992, o movimento *Salve o Rio Gramame* foi criado a partir de discussões das associações comunitárias em conjunto com ambientalistas. Em 2004, a região tornou-se a sede paraibana da Agenda 21, decorrente da ECO-92. Desde então, a OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) Escola Viva Olho do Tempo (EVOT), realiza um trabalho de sensibilização dos moradores locais e de catalogação dos focos de poluição. Em 2007, um protesto envolvendo esses atores foi realizado, evidenciando a dimensão do conflito. Em 2008, as comunidades entraram com uma Ação Civil Pública e o Ministério Público passou a mediar o conflito.

A situação atual em que se encontra a poluição faz com que a vida aquática não resista e com ela as esperanças dos comunitários que antes pescavam, retiravam o sustento da família e usavam os rios como fonte de lazer. A situação ainda mais contundente é a da comunidade de Mumbaba, sede do programa Cinturão verde,

onde foi registrada a morte de uma mulher que caiu em uma vala que continha ácido sulfúrico proveniente de uma das empresas.

A situação se estende há anos e envolve uma série de atores: ribeirinhos, industriários, organizações do terceiro setor, órgãos públicos municipais, estaduais, comitê de bacia, universidade e Ministério Público Estadual e Federal.

Ante o exposto, pretendeu-se analisar a dinâmica do conflito estabelecido, buscando compreender suas origens, atores, relações e, portanto, sua complexidade. Pretendeu-se ainda: Traçar o perfil dos atores envolvidos - características, relação com o meio e interesses; Analisar o perfil de cada ator, correlacionando com sua atuação, articulação e efeitos sobre o conflito; Analisar os impactos socioambientais da poluição industrial; Identificar outras formas de degradação do ecossistema local; Construir o Mapa do conflito; Propor alternativas de gestão que busquem a sustentabilidade do ecossistema;

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A. Delimitação e caracterização da área de estudo

A Bacia do rio Gramame localiza-se entre as latitudes 7° 11' e 7° 23' Sul e as longitudes 34° 48' e 35° 10' Oeste, na região litorânea, em João Pessoa. Abrange os municípios de Alhandra, Conde, Cruz do Espírito Santo, João Pessoa, Pedras de Fogo, Santa Rita e São Miguel de Taipu. (Machado, 2003).

Abastece 70% da grande João Pessoa (quase um milhão de pessoas), através da barragem Gramame-Mumbaba, com capacidade para 56,4 milhões m³ e área de 589,1 km². Sua nascente fica na região do Oratório, (Pedras de Fogo) se estendendo à praia de Barra de Gramame, limite entre João Pessoa e Conde.

A rede hidrográfica da bacia é formada pelo Rio Gramame e seus afluentes: na margem direita os rios - Utinga, Pau Brasil, Água Boa; e os riachos: Pitanga, Ibura, Piabuçu; Na margem esquerda os riachos: Santa Cruz, Quizada, Bezerra, Angelim, Botamonte, Mamuaba, Camaço e o rio Mumbaba.

Esta região possui clima ameno e os rios são em sua maioria perenes. Contudo, apesar de não ter como uma de suas preocupações a quantidade, a qualidade é profundamente comprometida em decorrência dos diversos usos consuntivos e não-consuntivos.

A bacia apresenta 97,0% de sua área caracterizados pelo antropismo (atividades agropecuárias e florestais), alcançando todos os municípios nela inseridos, dispondo-se assim de apenas cerca de 1,5% de cobertura vegetal, (0,72% de Mata Atlântica e 0,74% de Tabuleiros Costeiros), somando aproximadamente 8,64 km² de vegetação natural, dos quais, 96,6% representam Área de Preservação Permanente (AESAs, 2004). Ainda "abriga" o distrito industrial e o Sítio-Mumbaba, comunidade onde falta infra-estrutura em geral e tem uma população estimada em 1.231 indivíduos (SILVA, 2006). Foi nesta comunidade, onde ocorreu o pior caso do conflito: a morte de Maria Lúcia, queimada por detritos industriais. (CORREIO DA PARAÍBA, 2000).

B. Métodos e técnicas

1. Observação participante; Entrevistas semiestruturadas (representantes dos órgãos públicos, ONG's e comunitários); Técnica "bola de neve"; Diários de campo; Registro fotográfico; 2. Pesquisa documental: levantamento/análise de trabalhos importantes sobre a problemática: estudos de impacto, plano diretor, relatórios de análise físico-químicos da água, ecotoxicológico. 3. Geração de banco de dados; 4. Construção do Mapa do conflito a partir das falas dos atores.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os resultados apontam para o fato de que os atores não agem em parceria, em definitivo. Além disso, não há articulação dentro da própria comunidade, assim como o poder público se mostra ausente e, sendo assim, o poder do capital continua prevalecendo.



Figura 1: Efluentes a caminho do Paul; Casa do morador do Paul; encontro das águas do córrego com o riacho Mussuré.

Sete grupos de atores foram reconhecidos como partes principais do conflito:

Quadro 1: Atores do conflito

<i>Classificação</i>	<i>Ator Social</i>
<i>Privado</i>	Indústrias
<i>Estado</i>	Ministério Público
	SUDEMA – Superintendência de Administração do Meio Ambiente
	AESA – Agência Executiva de Gestão de Águas do Estado da Paraíba
<i>Terceiro Setor</i>	APAN – Associação Paraibana dos Amigos da Natureza
<i>Órgão Colegiado</i>	Comitê de Bacia do Litoral Sul
<i>Comunidade</i>	Comunitários

É improvável que as indústrias se parem suas atividades diante da situação. Inclusive, vale lembrar que muitas das licenças de operação estão irregulares. O órgão público estadual de meio ambiente mantém-se apático ou, fiscalizando, mas não resolvendo a situação.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

Em se tratando das outorgas, processo resultante da responsabilidade do órgão gestor de águas do estado, AESA, o que se pode dizer é que ainda se tem muito que aprender e aplicar, na prática, no estado da Paraíba e no caso em estudo.

A APAN já não tem mais participação direta no conflito o que dificulta a resolução do problema e do conflito. Já o comitê de bacia está dando seus primeiros passos. Ainda tem muito que fazer e se atualizar no que tange ao problema e conflito de poluição de Mumbaba. Aos comunitários cabe a articulação interna e a cobrança aos órgãos como o Ministério Público que entrou para mediar o conflito, mas que, devido à vagarosidade da justiça, pouco tem sido efetivo. Enquanto isso, o ecossistema local continua sendo prejudicado e junto deles a saúde dos comunitários.

Abaixo apresentamos o mapa atual da situação de conflito, construído de acordo com a etnografia dos conflitos ambientais de Little (2004). O mapa demonstra o conflito, as forças, influências e poderes exercidos, conforme a legenda.

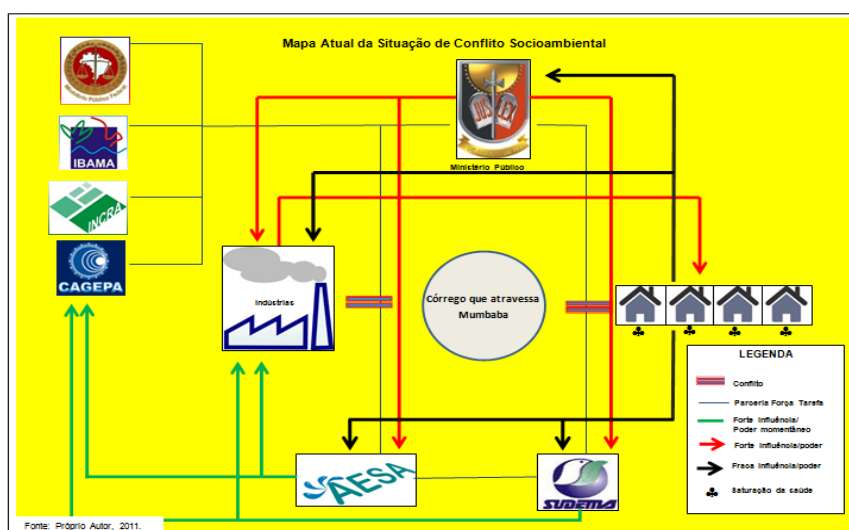


Figura 2: Mapa.

O papel dos atores sociais seja dos órgãos estabelecidos pelas políticas nacionais, estaduais e municipais de meio ambiente e recursos hídricos ou até mesmo das organizações do terceiro setor que trabalhem com a temática, é assegurar o equilíbrio dos recursos, dos usos e intermediar os possíveis conflitos em meio a um cenário de tensão social, política e ambiental entre o progresso econômico, a preservação e a sustentabilidade socioambiental. Para tanto, mesmo com o aparato jurídico ambiental, os desafios são imensos, pois vai além de uma questão de sensibilização, onde o capital natural, antes de ser visto como tal, é um sistema que possui leis e funcionamento próprios.

Nesse sentido, entende-se que não há a articulação devida para que o problema e/ou o conflito sejam resolvidos e enquanto isso, os regramentos, as funções, os papéis e o poder e influência conferidos a cada indivíduo e órgão ficam perdidos, inoperantes em meio a um clima tenso e degradante. Trata-se de uma questão ética, trata-se da busca pela justiça ambiental.

As perspectivas de resolução do conflito deste estudo passam integralmente pela gestão de recursos hídricos da Bacia do Rio Gramame-Mumbaba e para isso é

necessária, além da obediência aos regramentos federais, estaduais e municipais, a participação de todos os atores direta ou indiretamente ligados à causa. Incluem-se aí, a agência de águas, o órgão licenciador e o comitê de bacia, que tem se mostrado ausente na gestão porque ainda é um órgão embrionário.

Alguns conceitos como o de participação, articulação, mobilização e mediação também são imprescindíveis não apenas à compreensão da situação de conflito, mas à resolução das situações problemáticas. No caso da mediação na situação do conflito de Mumbaba de Baixo, o que se pode dizer é que, se falta credibilidade por parte da comunidade é porque não existe informação, não existe conexão entre estes e o Ministério Público. Quem não mora próximo ao córrego, ou seja, quem não é afetado por ele, não abraça a causa. Tem-se a impressão de que a população já não mais se incomoda com aquele cenário. Parece ainda que não há identificação da população com os rios da região, pois o meio ambiente não se apresenta como questão relevante para as classes sociais que ainda não tem asseguradas as condições básicas de sobrevivência (Fuks,1998).

Esperamos que, no fim das contas, os reais interesses dos agentes envolvidos e, mais importante que isso, suas ações, sejam diretamente proporcionais às possibilidades de se atingir um denominador comum, por meio de cenários economicamente viáveis, socialmente justos, ambientalmente sustentáveis e politicamente democráticos.

AGRADECIMENTOS:

À orientadora, prof^a Loreley Garcia, ao prof^o Roberto Sassi, à prof^a Maristela Andrade e ao CNPq.

REFERÊNCIAS

ABRAHÃO, Rafael. Impactos do lançamento de Efluentes na Qualidade da Água do Riacho Mussurú. João Pessoa: UFPB, 2006. 140 p. **Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente**, João Pessoa, 2006.

AESA. **PROPOSTA DE INSTITUIÇÃO DO COMITÊ DAS BACIAS HIDROGRÁFICAS DO LITORAL SUL, CONFORME RESOLUÇÃO Nº 1, DE 31 DE AGOSTO DE 2003, DO CONSELHO ESTADUAL DE RECURSOS HÍDRICOS DO ESTADO DA PARAÍBA**. Dezembro de 2004. Disponível em: http://www.aesa.pb.gov.br/comites/litoral_sul/proposta.pdf. Acesso em: Junho, 2010.

BARBANTI JR, Olympio. Conflitos Socioambientais: teorias e práticas. In: I Encontro Nacional da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. ANPAS. Indaiatuba, SP, **ANAIS**. 2002. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/anula/encontro>. Acesso em: Abril, 2010.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura Emergente**. Álvaro Cabral (Trad.). São Paulo: Cultrix, 1982.

CORREIO DA PARAÍBA. Morre no hospital mulher que caiu em vala com lixo químico. Maria Lúcia estava internada no CTI com o corpo queimado. Junho, 2000.

FUKS, Mario. **Arenas de Ação e Debate Públicos: conflitos ambientais e a emergência do meio ambiente enquanto problema social no Rio de Janeiro**. V.41.N.1. Rio de Janeiro, 1998.

LEFF, Henrique. **Epistemologia Ambiental**. Sandra Valenzuela (Trad.). 4. Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. **Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder**. Lúcia Mathilde Endlich Orth (Trad.). 6. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008;

LITTLE, Paul E. Os Conflitos Socioambientais: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, Marcell (Org.). **A difícil sustentabilidade: política energética e conflitos ambientais**. RJ: Garamond, 2001.

_____. A Etnografia dos conflitos socioambientais: bases metodológicas e empíricas. In: I Encontro Nacional da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. ANPAS. Indaiatuba, SP, **ANAIS**. Maio de 2004. Disponível em: <http://www.anppas.org.br/anula/encontro2>. Acesso em: Abril, 2010.

MACHADO, Taysa Tâmara Viana. Investigação da Presença de Chumbo (*Plumbum*) na Bacia do Rio Gramame e suas Possíveis Implicações na Saúde Pública da Região. João Pessoa: UFPB, 2003. 118 p. **Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente**, João Pessoa, 2003.

MAPA DA INJUSTIÇA AMBIENTAL E SAÚDE NO BRASIL. 2010. Disponível em: <http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br/>. Acesso em: Março, 2010.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1982.

SILVA, Nayra Vicente Sousa da. As condições de Salubridade Ambiental das comunidades periurbanas da bacia do rio Gramame: diagnóstico e proposição de benefícios. João Pessoa: UFPB, 2006. 122p. **Dissertação do Programa de Pós-graduação em Engenharia Urbana e Ambiental**, João Pessoa, 2006.

TURISMO: VANTAGENS OU PERDAS PARA AS COMUNIDADES LOCAIS?

Dayany Silva Barros da Costa; Marinalda Pereira de Araujo
UFPB – Depto. de Ciências Sociais

Resumo: O presente artigo trata da relação e dos desafios entre as temáticas do turismo, cultura e meio-ambiente a partir de uma análise do conflito vivenciado pela comunidade São José, (bairro popular de João Pessoa- PB), ameaçada de desapropriação pelo Governo Municipal, Estadual, por seu caráter poluidor da paisagem urbana, já que a mesma se localiza nas proximidades do segundo maior shopping do Nordeste. A problemática envolve interesses de grupos externos, em confronto com os interesses dessa comunidade de permanecer em seu território, que está sendo percebida apenas como mercadoria, excluindo direitos de cidadania. Com o objetivo de compreender esta realidade partimos da concepção de Bruno Latour, onde a sociedade e a natureza têm que ser abordadas a partir de um quadro geral de análise em que as demandas de ambas devem ser tratados de forma simétricos. Dessa forma busca-se responder ao questionamento até onde o turismo está prevalecendo sobre a comunidade e sobre o meio-ambiente. Partindo da perspectiva que o turismo em sua dimensão econômica fornece a comunidade pontos positivos, como o crescimento econômico local. Contudo esse crescimento não se traduz em desenvolvimento, devido aos pontos negativos constatados, como a drástica e rápida degradação do meio-ambiente (expansão do shopping sobre o Rio Jaguaribe que corta a comunidade, representando grande impacto ambiental).

Palavras Chave: Turismo; mercadorização da comunidade; meio – ambiente.

INTRODUÇÃO

A pesquisa sobre o impacto do Turismo sobre a comunidade São José evidencia os problemas de cunho socioeconômico ambiental que ameaçam dessa maneira a vida social dos indivíduos que habitam este bairro popular. Tendo em vista a influência econômica de interesses externos, bem como habitantes do bairro Manaíra e empresariado das proximidades, os Governos Municipal e Estadual vêm impondo decisões de cunho arbitrário a população local. O projeto urbanístico para o bairro prevê a desapropriação das casas desses sujeitos marginalizados da vida social do bairro e do entorno, para dar uma nova paisagem ao shopping (trata-se de uma praça, concedendo uma limpeza visual da paisagem da comunidade socialmente marginalizada), que reúna moradores dos bairros próximos e turistas. Por esse escopo este trabalho visa apresentar uma discussão acerca da formação e dos conflitos dessa comunidade, bem como do shopping, visando responder até onde os interesses turísticos prevalecem sobre a comunidade e sobre o meio-ambiente.

Perceber a especificidade da relação entre bairro, comunidade, meio-ambiente e turismo, nos fez atentar para os desafios metodológicos implicados por Bruno Latour, quando o mesmo fala da antropologia simétrica, a partir da sua concepção delimitamos nosso híbrido como sendo a poluição do Rio Jaguaribe o qual se relaciona tanto com o Manaíra Shopping quanto com a comunidade São Jose.

METODOLOGIA

Foram aplicadas metodologias diversas, com ênfase para revisão bibliográfica e pesquisas em veículos midiáticos tendo por intuito levantar a formação e conflitos da comunidade e do shopping, sobre as decisões do Estado.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E DISCUSSÕES

A comunidade São José, localizada às margens do Rio Jaguaribe (maior rio do município de João pessoa), entre dois bairros de classe média, Manaíra e, João Agripino, em João Pessoa/PB, surgiu (fundou-se) na década de 1970, por invasões de famílias vindas do interior que se dirigiam a capital do Estado. Atualmente a comunidade abarca uma população de aproximadamente 15 mil habitantes (PONTO DE CULTURA, 2012), apresentando uma das mais altas densidades demográfica do país, com altos índices de violências e com o mínimo de serviços urbanos prestados.

Enquanto o Manaíra Shopping é o maior centro de compras e entretenimento da Paraíba. Está localizado ao lado da comunidade São José e oferece varias opções de lojas para compras, Praça de Alimentação composta por restaurantes de culinária nacional e internacional, além de uma vasta área de lazer e opções de serviços.

Inaugurado no ano de 1989, o Manaíra Shopping foi pioneiro na cidade em muitos aspectos. Já passou por quatro grandes ampliações em: (1993, 1997, 2002) sendo a

mais recente, em 2007, quando se tornou o segundo maior centro de compras do Nordeste com mais de 10 mil metros quadrados.

A primeira fase da ampliação do Shopping foi feita com uma intervenção que desvio (soterraram parte) um trecho do leito original do Rio Jaguaribe, passando a correr apenas através de um canal por baixo do estacionamento do Shopping. E em etapa seguinte de ampliação parte do edifício foi feito sobre o rio. Considerando que o leito de um rio é uma área pública inalienável, esse ato ignóbil, contou com a cumplicidade e omissão da Prefeitura Municipal de João Pessoa, da Câmara Municipal e do aval da Superintendência de Administração do Meio Ambiente - SUDEMA.

Dessa forma, devido a ampliação do Manaíra Shopping (equipamento de atração turística) foram afetados não só o rio como a comunidade, pelo fato de haver provocado a relocação de moradores causando prejuízos financeiros e afetando o direito de cidadania, pois serão relocados sem acordo (sem discussão entre os poderes públicos e a comunidade). O rio por ter perdido parte de seu leito, sendo cada vez mais degradado por conta do crescimento físico e estrutural do shopping.

Com o objetivo de analisar essa realidade de forma simétrica, através de um olhar crítico sobre o fato, partimos da perspectiva de Latour, para verificar a multiplicidade de olhares sobre o tema de forma a relativizar (suas presenças) opiniões individuais para compor uma conjuntura mais ampla, ou seja, uma reunião do coletivo. Entendendo coletivo (Latour, 2006) como interação dos atores das redes em várias dimensões econômicas, políticas, sociais, científicas, históricas, culturais e etc. Esse estudo das redes envolvidas de forma coletiva se justifica na medida em que gera controvérsia que ajuda a mostrar os momentos cruciais do conflito entre a comunidade, o shopping, os defensores ambientalistas do rio e, os poderes públicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o conflito existente entre a Comunidade São José, o Manaíra Shopping e o Rio Jaguaribe (que vem sendo cada vez mais degradado), fica evidente a omissão dos poderes públicos em relação à comunidade como principalmente a proteção do rio, reforçando a exclusão econômica, social, cultural e ambiental, e uma violenta e rápida transformação do território proporcionando efeitos trágicos sobre a sustentabilidade ambiental e social.

Assim com a política praticada atualmente na cidade de João Pessoa, mostra que o crescimento econômico trazido pelo turismo está sim prevalecendo sobre as questões sociais e ambientais, mas como diz Latour a comunidade, o shopping e o rio podem se fundir para conseguir o meio termo gerando consecutivamente um desenvolvimento com padrões sustentáveis.

REFERÊNCIAS

FREDRICH. Breno. **A História do Shopping**: Até onde cresceu o Manaíra Shopping, o 2º maior do Nordeste. Paraíba. 2010. Disponível em: <http://www.skyscrapercity.com/showthread.php?t=1027907>. Acesso: 20 de out de 2012;

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Ciência em ação:** como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000;

Ponto de Cultura. Paraíba. 2012. Disponível em: <http://www.multivisualnetbsj.xpg.com.br/index.htm>. Acesso: 20 de out de 2012;

RESENDE, Andre. **Justiça proíbe novas obras no Manaíra.** Primeiro Caderno: Dia a Dia. Paraíba. 2010. Disponível em: http://www.jornalonorte.com.br/2010/12/31/diaadia2_0.php. Acesso: 20 de out de 2012.

DESTERRITORIALIZAÇÃO DA JUVENTUDE INDÍGENA DE RORAIMA E RETERRITORIALIZAÇÃO PELO MOVIMENTO SOCIAL

Daniel Bampi Rosar²⁵; Monaliza Nayara Ribeiro Silva²⁶; Jucilene Carneiro de Lima²⁷

Resumo: O contexto indígena em Roraima passa por contínuas transformações econômicas, culturais, políticas e sociais. Os jovens, em fase de formação escolar, são fortemente impactados por este processo. Com a proposta de avaliar criticamente este panorama, recentemente surgiu um movimento entre a juventude indígena de Roraima. O presente trabalho analisa essas mudanças sob os conceitos de desterritorialização e reterritorialização. Baseia-se na experiência dos autores que trabalham diretamente com a juventude indígena, e participam desse movimento em formação. Durante os últimos 40 anos, os movimentos indígenas de Roraima concentraram seus esforços na reconquista dos territórios, pela demarcação de Terras Indígenas. Atualmente, a preocupação direciona-se para o gerenciamento destas terras. O quadro torna evidente o desinteresse dos jovens pelas formas tradicionais de trabalho. Percebendo-se que, gradativamente, os territórios construídos pelos mais velhos, perdem o sentido para os mais jovens. Muitos procuram na sociedade envolvente novos sentidos, em especial a continuidade dos estudos ingressando em faculdades, ou, em empregos de baixa remuneração. Contrapondo esse processo, nota-se o surgimento de alguns jovens que iniciaram uma reflexão diferenciada sobre seu futuro. Deste processo resultam lideranças que passaram a ocupar espaços importantes no movimento indígena do estado. Também, desde de 2011, ocorrem encontros em nível estadual e regional, nos quais a juventude indígena discute suas principais problemáticas, assim como as questões indígenas em seu contexto mais amplo. Apesar deste ser um fenômeno recente, já é possível visualizar a resignificação do território, pelos jovens indígenas, como um dos seus mais importantes resultados.

²⁵ Professor do Curso de Gestão Territorial Indígena, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, Universidade Federal de Roraima. Email: dbampirosar@hotmail.com

²⁶ Professora de ensino médio da Escola Estadual Indígena da Comunidade Guariba, coordenadora regional de professores no Amajari, graduanda em Gestão Territorial Indígena, liderança no movimento da juventude indígena de Roraima. Email: rmonalizanayara@yahoo.com.br

²⁷ Primeira presidente do Centro Acadêmico de Gestão Territorial Indígena, graduanda em Gestão Territorial Indígena, liderança no movimento da juventude indígena de Roraima, membro no Núcleo de Juventude Indígena de Roraima. Email: jucicl@yahoo.com.br

Palavras-chave: Juventude indígena - reterritorialização - movimento social

INTRODUÇÃO

Roraima apresenta características peculiares, não apenas por compor a Amazônia e sua diversidade, mas, também, por cerca de 46,3% (CAMPOS, 2011) da sua abrangência territorial ser formada por Terras Indígenas (TI). Segundo dados do Censo 2010 (IBGE, 2012), a população autodeclarada indígena no Estado é de 49.637 habitantes, correspondendo a pouco mais de 11% de sua população total, sendo o estado brasileiro com maior proporção de indígenas. Ao todo são 9 (nove) povos vivendo em Roraima: Macuxi, Wapichana, Ingaricó, Yanomami, Patamona, Ye'kuana, Wai-wai, Taurepang e Sapará.

A formação histórica do estado de Roraima e o contato dos povos indígenas da região com a sociedade ocidental, origina-se na disputa territorial para definição dos marcos de fronteira entre Brasil e os países vizinhos da Venezuela e Guiana. Processo que contou com a participação dos antigos habitantes, que ao mesmo tempo em que auxiliavam na conquista do território para o país, eram expropriados de suas terras para as fazendas que passaram a ser instaladas (FARAGE, 1991).

A crescente perda dos territórios indígenas para o estado e as fazendas, começou a ser revertida a partir da década de 1970²⁸, com o início das mobilizações entre as lideranças indígenas. É deste período a origem do movimento indígena que atualmente está configurado na existência de diversas organizações indígenas, algumas inclusive com agendas e princípios opostos. Durante os 40 anos seguintes, este movimento indígena, teve a reconquista de suas terras como o principal objetivo.

Desde o início da década passada, e com mais intensidade nos últimos anos, a discussão sobre a gestão das TI demarcadas ganha força entre as organizações indígenas de Roraima. Da mesma forma, o discurso sobre desenvolvimento do Estado e das comunidades indígenas, ocupa um espaço cada vez maior entre indígenas e não indígenas. Sendo, o futuro das TI e as estratégias de gestão e desenvolvimento que serão desenvolvidas em seu interior, um novo campo de conflito.

A juventude indígena, inserida nesse contexto, percebe uma situação onde o tradicional está em transformação, ao mesmo tempo em que ainda não encontrou seu lugar no por vir. As lideranças passam a cobrar dos jovens as posturas e soluções para os novos desafios. Também manifestam em reuniões e assembléias um descontentamento e descrédito em relação ao comportamento dos mais jovens. Por sua vez, uma parcela da juventude que começa a sentir a responsabilidade que lhe é atribuída, e ressentida de um maior espaço de voz e participação no movimento indígena, inicia um processo de mobilização para discussão de suas principais questões.

Esse texto tem o objetivo de apresentar algumas reflexões sobre esse contexto. Partindo da experiência dos autores que estão profundamente relacionados com o

²⁸ Na década de 1970, ocorreram as primeiras grandes reuniões das lideranças indígenas, definindo como principais pautas a reconquista dos territórios, e o fim da bebida alcoólica. Entre elas, a mais marcante, em 1972, conhecida como a reunião dos tuxauas, ocorrida na Missão Surumu, atual Centro de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol.

processo. Participam da articulação desse incipiente movimento de juventude indígena, são formadores de jovens indígenas e nível de ensino médio e superior e, quotidianamente avaliam essas questões por fazerem parte delas como sujeitos.

JUVENTUDE INDÍGENA E DESTERRITORIALIZAÇÃO

Atualmente há um reconhecimento parcial nas políticas públicas de quem são os jovens. São identificados por faixa etária entre 15 e 19 anos de idade conforme com o Estatuto Nacional da Juventude, no entanto:

A juventude vai além da adolescência, tanto do ponto de vista etário, quanto as questões que a caracterizam, ... ações e projetos a elas dirigidos exigem outras lógicas, além da proteção garantida pelo ECA às crianças e adolescentes ... um amplo processo de afirmação da necessidade de reconhecê-los enquanto sujeitos de direitos começa a ganhar força e legitimidade (PAPA & FREITAS, 2003, p. 7).

De modo geral, os jovens são identificados reforçando o imaginário de uma figura causadora de problemas, repleta de conflitos pessoais e de personalidade. A realidade dos jovens indígenas não é diferente, o que pode ser percebido nas grandes reuniões, onde a juventude é retratada como problemática, sem interesse em aprender e praticar os costumes, não valorizando o tradicional e nem respeitando os pais e lideranças.

Entretanto, faz-se necessário considerar que as mudanças sociais nas comunidades indígenas, influenciando o comportamento e anseios da juventude, estão relacionadas às transformações, ao acesso a tecnologia, informações e formação. Com relação à inserção social, os jovens ainda são afetados intensamente pelas desigualdades socioeconômicas, o que é sentido principalmente quando se trata de acesso a tecnologia. Despertando o interesse dos jovens indígenas nas formações e acesso ao mercado de trabalho. Assim, o distanciamento das lutas de base, e do movimento social começa a se alargar, fortalecendo o estigma posto.

Diante disso, são construídos novos olhares e perspectivas, conseqüentemente o jovem deixa de ser um dos atores no movimento social, resultando visivelmente em um enfraquecimento das formas tradicionais de mobilização relacionada à apatia política dos jovens e seu desinteresse com a esfera pública (MAYORGA, 2010, p. 27). Logo, a formação política dessa juventude fica comprometida, pois a falta de atuação e envolvimento não despertam o interesse e a compreensão da importância das questões de suas comunidades. Assim, o jovem desvia seus interesses para outras direções, buscando outras alternativas e realizações, motivando a migração para a cidade ou a permanência em uma comunidade carente de significados que o estimule.

As expectativas geradas em torno da juventude indígena dependem de uma reconstrução de sentido para os territórios reconquistados, que vincule a história de seus povos ao mundo contemporâneo. Para isso são necessários jovens que participem ativamente da política indígena, definidora das principais demandas e soluções para as TI e preparados para interpretar as mudanças que estão ocorrendo e os impactos por elas causados. O que, por hora, ainda é uma possibilidade, já que é percebido uma desmobilização política da juventude, negando os referenciais de seus antepassados, e visualizando perspectivas nas quais situam-se marginalmente.

Dessa forma, fica evidente a desterritorialização, não apenas no sentido físico, quando os jovens saem de suas comunidades para se inserir no meio urbano, muitas vezes vivendo a margem da sociedade. Ocorre, também, a desterritorialização quando já não há o sentido de pertencimento, ou seja, mesmo estando na comunidade, as condições objetivas existentes não estão de acordo com os anseios desses sujeitos.

O INCIPIENTE MOVIMENTO DA JUVENTUDE INDÍGENA DE RORAIMA

Em contraponto ao problema acima exposto, nos último três anos, tem surgido uma mobilização por parte de jovens preocupados com a situação. Paralelo à busca por formação superior, o que pode ser chamado de um incipiente movimento da juventude indígena de Roraima, delinea-se uma possibilidade de superação da falta de sentidos que o mundo contemporâneo tem trazido aos jovens indígenas.

Impulsionados pelas cobranças das lideranças e, principalmente, pela estigmatização da juventude indígena, um grupo de jovens iniciou um planejamento estratégico de mobilização e politização dessa juventude. Culminando, em setembro de 2011, no I Encontro Estadual dos Jovens Indígenas, com o tema Construindo Estratégias de Políticas de Etnodesenvolvimento e Afirmação da Identidade. Esse é o marco do início de um movimento especificamente da juventude indígena no estado de Roraima, que surge como resposta e apoio às lideranças e organizações indígenas, e inserção desses jovens nos debates.

É importante destacar a significativa participação dos jovens inseridos em processos de formação, entre os idealizadores e organizadores desse processo. Em especial estudantes de ensino superior, na maioria vinculados com a Universidade Federal de Roraima, e coordenadores do Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol²⁹. Os jovens das comunidades, em ensino fundamental e médio, também têm despertado para as discussões, e levantado questões de seu interesse.

Após o I Encontro, a mobilização entre os jovens vem aumentando. Em 2012, foi realizado o II Encontro e algumas etnoregiões têm realizados seus encontros de juventude. Nesses encontros são discutidos os problemas que atingem direta e indiretamente aos jovens, lembrado os processos históricos vividos pelas lideranças indígenas e as lutas pelos direitos dos povos indígenas. São debatidos temas como reconquista dos territórios, educação, saúde, cultura, autonomia, etnodesenvolvimento e sustentabilidade.

Através dessa mobilização, a juventude indígena tem dado continuidade aos processos de conquista de direitos de seus antepassados, considerando os desafios do mundo atual. Procuram encaminhar suas demandas e influenciar políticas públicas. E gradativamente estão conquistando espaços de participação, tanto no movimento indígena, quanto na relação com as instituições.

Nesse processo, que pode significar o início de uma reterritorialização, os encontros da juventude indígena tornam-se uma referência não apenas para os jovens, mas também para os líderes das comunidades, regiões e povos. Esse “novo” movimento está vinculado aos movimentos tradicionais, aliando ao olhar contemporâneo da juventude, resignificando o movimento. Propondo-se a assumir de fato seu papel,

²⁹ Escola técnica de nível médio, coordenada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

lugar e importância, bem como se colocar a disposição para atuar nos movimentos tradicionais junto às lideranças nas comunidades e organização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A desterritorialização pela qual a juventude indígena de Roraima passa, onde as TI reconquistadas ficam esvaziadas de sentido pelas intervenções exteriores, proximidade com centros urbanos, acesso a novas informações, formações e tecnologias, pode ser revertida pela mobilização social e formações específicas para suas necessidades. Isso já pode ser percebido pelo incipiente movimento da juventude indígena de Roraima que está se formando. Também pelos resultados de formações específicas em nível técnico e superior que foram construídas junto das lideranças.

Essas discussões em âmbito regional e estadual precisam ser aprofundadas, gerando políticas e criando um plano da juventude indígena. Elas deverão respeitar a diversidade étnica do Estado e estar articuladas com o movimento dos povos indígenas. O processo de diálogo e participação social é o melhor método para a construção desse plano, expressando a vontade plural da juventude indígena para seus territórios.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Ciro (org.) Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

IBGE. Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

FARAGE, N. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.

FREITAS, M. V. de & PAPA, F. de C. (Orgs.) Políticas públicas: juventude em pauta. São Paulo: Cortez: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação: Fundação Friedrich Ebert, 2003.

MAYORGA, C. Protagonismo Juvenil: a politização jovem ou a redução da ação política? In: BARBOSA, J. L.; SILVA, J. de S. e & SOUSA, A. I. (Orgs) Políticas públicas e juventude. Rio de Janeiro: UFRJ, Pró-reitoria de Extensão, 2010.

SABERES, TERRITORIALIDADES E CONFLITOS: A IMPORTÂNCIA DOS BENZEDORES, CURADORES E PARTEIRAS EM PENALVA-MA.

Poliana de Sousa Nascimento | Mestranda em Antropologia- UFPI

Resumo: Esse artigo tem como foco de pesquisa, a prática dos benzedores curadores e parteiras na cidade de Penalva- MA caracterizada como saber tradicional, promovendo uma territorialidade específica nessa região. Tais práticas

são muito valorizadas na área, no entanto, alguns de seus agentes sofrem dificuldade quanto ao acesso a algumas plantas. Por ser considerada uma área de grande conflito de terra com fazendeiros, Penalva apresenta também outros agravantes relevantes que afetam as comunidades de forma direta, como a presença dos búfalos e a de cercas elétricas feitas pelos fazendeiros locais.

Palavras-chave: Saberes; Territorialidades; Conflito.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho produzido a partir de um lançamento de fascículo. Na ocasião, um grande número de pessoas que realizam práticas ligadas ao corpo através de plantas estavam presentes, o que propiciou uma grande oportunidade de conhecer de perto como se dar essa relação dos saberes com a conflito que é tão marcante na região. Pensando nisso, cabe mencionar alguns conceitos necessários para compreender essa discussão a cerca de territorialidades e saberes.

Compreender as diferentes formas de uso da terra, é levar em consideração os conhecimentos adquiridos por anos de povos e comunidades tradicionais. Por comunidades tradicionais pode-se entender segundo Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto Nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais; possuem formas próprias de organização social; ocupam e usam o território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (DECRETO Nº6.040, 2007).

Para entender também esse processo é importante que se conheça as práticas que fazem das comunidades tradicionais importantes no processo de conservação dos recursos naturais, sendo o saber tradicional a marca de reconhecimento pelos agentes sociais dessas práticas existentes nas comunidades. Esses saberes e práticas são utilizadas muito antes dos debates de cunho teórico e científico. Desde século XVIII que tais comunidades se fortaleceram fazendo uso comum dos recursos naturais, apesar de serem consideradas atrasadas ou condicionadas a meros vestígios do passado produzindo territorialidades que são comuns de tais comunidades.

Nessas circunstâncias, territorialidades, conceito que terá importância do processo de execução do artigo, se refere às relações entre um indivíduo, seu grupo e um meio de referência, expressando um sentimento de pertencimento. O território não se limita apenas a um espaço físico propriamente dito já que é carregado de significados e sentido para os integrantes desses grupos sociais. Para ALMEIDA(2006) a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais, classificados muitas vezes como “nômades” ou “itinerantes.

Nesse sentido, pensar sobre os saberes praticados por parteiras, benzedores, curadores e parteiras é considerar que tais saberes são de forma extremamente relevante para constituição da territorialidade, e porque não a identidade. Nesse caso, o fator de defesa frente aos antagonistas se baseia principalmente na relação

com a terra, seja praticando trabalhos de curas, benzeções ou partos, seja para o uso direto da terra pra produção.

METODOLOGIA

Buscar entender a territorialidade específica que se constitui em Penalva, é essencial para compreender a relação que tais comunidades tem com o território construído, uma vez que a territorialidade específica, como ressalta ALMEIDA (2006) é resultante de diferentes processos sociais de territorialização, que vão delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergindo para um território.

O presente trabalho foi realizado a partir de uma pesquisa de campo em diferentes territórios de Penalva onde foram realizadas entrevistas com os agentes sociais que fazem uso de plantas para executar suas atividades, tais como parteiras, curadores e benzedores. Para garantir o a poste teórico fiz uso de algumas bibliografias relacionadas a questão do uso dos recursos naturais por comunidades tradicionais e como isso afeta de forma clara sua relação com o território do qual fazem parte.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

O saber tradicional acumulado dos povos tradicionais, a reprodução e emigração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, tendo como objetivo a conservação das espécies, da cultura e de suas tradições, contribuem de forma significativa na conservação dos recursos, além de fortalecer a relação entre eles enquanto comunidade que sofrem com constantes pressões por motivos relacionados ao território.

Os conhecimentos adquiridos por gerações é parte integrante também daquilo que acaba por identificar cada comunidade, portanto, é uma situação onde várias questões são levantadas. Com a falta de acesso algumas plantas, não é só a planta que se deixa de ter acesso, é mais um saber que deixa de ser praticado e que com o passar dos anos, pode deixar até mesmo de se reproduzir. Isso demonstra que o saber produzido é resultado das condições de vivência desses povos em função do ambiente onde vivem.

Ao produzir esses saberes, tais comunidades estão configurando suas territorialidades dentro do contexto do território, pois dadas a comunidade em questão, as relações sociais estão intimamente relacionadas à questão do território. Por esse motivo os saberes produzidos por eles são mais que meras receitas para tratar doenças, tais práticas promovem também a construção da identidade local que são fortalecidos em função do conflito existente na região.

Tais conflitos são provocados por fazendeiros que fazem uso das terras para a criação de búfalos e pela instalação de cercas elétricas que tem provocados vários acidentes a membros de comunidades locais. O conflito se dá em função da falta de acesso aos recursos naturais, dificultada por tais circunstâncias. Dessa forma, além de não terem acesso aos babaçuais para coleta do coco, os benzedores e em especial os curadores não tem acesso a algumas plantas que por ventura estão nas

terras dos fazendeiros. Segundo relato de Seu Fabricio, um curador local, houve casos de pessoas doentes não conseguirem melhora por não se ter acesso as plantas que estavam dentro das terras dos fazendeiros. Como o acesso aos hospitais é mais complicado, as pessoas acabam recorrendo mesmo, em casos mais simples, aos curadores e benzedores existentes nas comunidades. No entanto há esses contratemplos que prejudicam de forma direta as comunidades de Penalva.

Os próprios agentes sociais buscaram conceituar o que na visão deles é um curador ou um benzedor. Pois, por mais que pareçam atividades semelhantes, elas não são iguais. Por curador, se entende, segundo a fala dos agentes sociais, aquele que cura através de plantas. O curador também é brincador, ou seja, participa das atividades desenvolvidas dentro dos terreiros de umbanda. O benzedor apenas benze com pequenas preces, em alguns casos com ramos de plantas. As parteiras presente nas comunidades de Penalva realizam a preparação do parto com ervas como arruda (*Ruta graveolens*), catinga de mulata (*Tanacetum vulgare*) e tipí (*Petiveria alliacea*). Algumas parteiras tem fácil acesso às plantas pois as mesmas crescem em seus quintais, no entanto, há outras que não disponibilizam dessa facilidade para a prática do parto. Além das plantas utilizadas no parto, algumas parteiras dizem realizar a prática através de um guia espiritual, do qual se referem ao mesmo de “meu chefe”.

A relação intrínseca entre os saberes praticados por parteiras, curadores e benzedores vai além da questão do corpo e da cura, pois envolve atividades sobrenaturais, com ajuda espirituais, além de evidenciar a territorialidade específica do lugar, gerando formação de identidade frente aos seus antagonistas, esses saberes produzidos são parte dessa identidade que de uma forma ou de outra, legitima o território dessas comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todas as situações relatadas no corpo do trabalho, no que diz respeito aos conflitos e as territorialidades envolvidas nesse processo é cabível colocar em evidência que as relações sociais produzidas no âmbito do território vão além da situação que se buscou mostrar com o caso das parteiras, benzedores e curadores. Eles carregam grande importância junto aos membros da comunidade por serem consideradas pessoas de grande sabedoria, são detentores dos saberes que repassados por seus antepassados. No entanto a situação do conflito vai além dessa perspectiva dos saberes que são produzidos por eles. Enfim, a questão do conflito envolve bem mais que o saberes, envolve a identidade que foi produzida e que configura territorialmente o lugar do qual pertencem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas**. Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico Vol. II. Manaus: PPGSCA- UFAM, 2006.

BRAGA, Christiano (org.). **Território em Movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva**. Brasília: Relume Dumará editora, 2004.

Consumo Sustentável- Manual de educação. Brasília: Consumers International/ MMA/MEC/IDEC, 2005.

JORDÃO, Miguel e MIRANDA, Claudionor Carmo de. **Saberes Tradicionais: alternativas para a sustentabilidade das práticas agrícolas na perspectiva dos índios Terena de Mato Gross do Sul**. Campo Grande. n 8/9. Abril/out. 2005.

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Serie: movimentos sociais, identidade e conflito, Fascículo 14: **Quebradeiras de coco do Quilombo de Enseada da Mata**. Penalva, 2007.

3 | PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE O CORPO E A SAÚDE

Este grupo se propõe a reunir trabalhos de pesquisadores interessados na interface entre corpo, saúde e antropologia. Seu objetivo é promover uma reflexão acerca da abordagem antropológica sobre os fenômenos relacionados ao corpo e à saúde, em termos conceituais e metodológicos. Desta forma, constituir um diálogo a partir de pesquisas dedicadas às problemáticas que envolvam: corpo, saúde, adoecimento, socializações, sistema de saúde, modelos terapêuticos.

3.1 | Saúde e doença

TRAJETORIA E DOENÇA: ANÁLISE ACERCA DA FORMAÇÃO DE UM BAIRRO E A EXPERIÊNCIA DO ADOECIMENTO ¹

Jéssica Monique Batista | Aluna de Ciências Sociais/UNB

INTRODUÇÃO

A ideia do presente artigo surge a partir de um projeto de iniciação científica ainda em andamento. Neste a equipe de pesquisadores se questiona a cerca da experiência de doentes crônicos que convivem com hipertensão arterial e/ou diabetes mellitus no bairro da Guariroba, localizado na cidade administrativa de Ceilândia, a maior e mais populosa cidade do Distrito Federal.

Durante esses três meses de pesquisa, têm-se conversado com homens e mulheres sobre a experiência do adoecimento e todas as suas reverberações. Dessa forma, mais do que traçar uma relação direta entre patologia e sujeito, estamos buscando uma compreensão a cerca da vida social desses indivíduos, pois, acredita-se que ser um “doente crônico” cria uma nova maneira de interagir com o mundo social (Canesqui,2007). Sendo assim nossa abordagem em campo busca captar uma série de relações, tais como: relação entre sujeito, medicação e aparelhos de medição; sujeito, equipes e instituições de saúde; sujeito e família; sujeito e comunidade local.

Como primeira etapa nas entrevistas, a equipe de pesquisadores costuma pedir que os entrevistados relembrem aspectos relevantes sobre sua trajetória pessoal até os dias atuais. Algumas das perguntas têm caráter amplo, o que permite uma interpretação própria e também uma maior liberdade de resposta. Esta etapa tem como objetivo captar aspectos importantes para os entrevistados e compreender um pouco de sua identidade, para posteriormente entre outros objetivos compreender se e como a doença foi um período de ruptura na vida dessas pessoas (BURY,1982). Porém, por mais que esse seja um objetivo relevante, essa etapa vem crescendo e tomando um caráter próprio tanto para os entrevistados, quanto para a equipe de pesquisadores.

Entende-se que para os entrevistados essa etapa funciona como um momento de recordação, onde eles nos traduzem seus sentimentos, ressaltando tanto aspectos positivos, quanto os negativos. Mas toda vez que recordam, fazem isso a partir de um ponto de vista do presente, promovendo uma nova interpretação e logo também um processo de reflexão sobre a própria vida.

Já para a equipe de pesquisadores essa etapa da entrevista vem crescendo e tomando uma especificidade própria, ou seja, percebe-se a importância de analisar e narrar essas trajetórias que têm como pano de fundo a construção do bairro da Guariroba. Isso acontece, pois, nossos entrevistados que são quase sempre pessoas acima dos 60 anos de idade possuem uma gama comum de experiências vividas que os aproximam e os definem em um grupo particular (POLLAK, 1988). O que nos ajuda a compreender as transformações e o entendimento das práticas de cuidado, igualmente da experiência frente à doença.

Por experiências comuns entende-se uma série de processos vividos de forma semelhante pelos entrevistados. Ou seja, os processos de migração, as motivações da migração, os trabalhos braçais, a aquisição da casa própria, as dificuldades motivadas pela falta de infraestrutura do bairro e o desenvolvimento desse mesmo bairro até os dias atuais. Assim, por mais que cada experiência aconteça no âmbito individual, ela interage e muitas vezes é ocasionada por um fator exterior ao indivíduo o que possibilita a reconstrução da história social desse bairro.

Dessa forma, percebe-se certa a homogeneidade da população que veio a formar o bairro da Guariroba, o que se transforma em objeto de análise deste artigo, com o intuito de conhecer os processos de cuidados de saúde e os seus significados ao longo dos anos da história desse bairro.

METODOLOGIA

Ao longo desses três meses de pesquisa, temos buscado contatar os entrevistados de diferentes formas e locais da Guariroba. Visitas a centros religiosos, conversas no corredor de espera do centro de saúde local e por fim a convivência com um grupo de ginástica frequentado predominantemente por pessoas da terceira idade foram táticas tomadas pela equipe.

Cada técnica de abordagem tem nos permitido uma experiência e aproximação de dados específicas. Nas visitas às igrejas, costumamos nos apresentar a membros e líderes religiosos, posteriormente perguntamos se há pessoas interessadas em conversar conosco em uma visita domiciliar. As conversas nos corredores consistem em momentos mais rápidos, poucas vezes ultrapassam os 20 minutos, caso haja um interesse de ambas as partes, ela pode se alongar a uma entrevista em um outro local, geralmente na casa do entrevistado. Por fim o grupo de ginástica nos permite um contato mais contínuo com as pessoas, já que acontece em local e horário determinados.

No grupo de ginástica, busca-se construir uma relação mais íntima e semanal com as pessoas, mas sempre que possível tentamos lembrar que estamos ali como pesquisadores. Ou seja, tentamos construir laços de confiança com os membros do grupo, porém, lembrando-os que os discursos serão quase sempre submetidos às práticas de análise das ciências sociais. Assim, esse grupo tem nos permitido compreender partes das relações de convivência dos moradores da terceira idade na Guariroba. Aqueles membros desse grupo que possuem as doenças focadas pela pesquisa também foram convidados a nos oferecer uma entrevista.

Essas entrevistas acontecem após serem agendadas, seja por telefone, ou pessoalmente em um dos espaços citados anteriormente. Elas costumam acontecer nas casas dos moradores, primeiro porque permite aos pesquisadores conhecerem fisicamente diferentes locais do bairro estudado, segundo que no momento da entrevista também é possível observar em parte as relações e movimentações familiares, questões sociais relacionadas ao espaço físico e por fim acreditamos que no espaço doméstico as pessoas se sintam mais confiantes e seguras a falarem de si mesmas.

As entrevistas são guiadas por um roteiro semiestruturado, confeccionado anteriormente pela equipe de pesquisadores. Este roteiro tem grande flexibilidade, permitindo tanto aos entrevistados um maior grau de liberdade frente às perguntas

realizadas, como também permite aos pesquisadores adicionarem ou retirarem perguntas na medida em que eles achem que isso irá favorecer a narrativa que está sendo oferecida. Mas ao mesmo tempo, ele permite que o entrevistador tenha algo sólido para guiá-lo e que questões semelhantes serão respondidas pelos entrevistados. Ao longo das entrevistas, notas foram tomadas para que posteriormente constituíssem um documento confiável que representassem a entrevista.

Esse artigo se refere a 21 entrevistas realizadas nos anos de 2009 e 2012, sendo 11 e 10 em cada ano, respectivamente, orientadas pela mesma professora, mas com distintas equipes de pesquisadores. Essas 21 entrevistas foram submetidas a análises, onde foram comparadas e situadas dentro de características que serão trabalhadas ao longo do artigo.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Tem-se notado que os entrevistados são quase sempre de origem nordestina e de Minas Gerais, com um ou outro originário de São Paulo e Goiás. Essas pessoas em seus estados de origem trabalhavam no meio rural, às vezes em um pequeno terreno da família, em outros casos o trabalho era assalariado em propriedades de grandes latifundiários. Também há referências a trabalhos domésticos, mas aí já há o predomínio da mão de obra feminina.

Essas pessoas nos diziam que os seus ganhos financeiros não eram suficientes para a sobrevivência no estado de origem. Diante de tal situação eles viam a necessidade de se transferir a uma nova região, onde as oportunidades de sobrevivência se mostrassem mais atraentes. Claro que nem todas as pessoas foram motivadas unicamente pelo fator econômico, alguns dos entrevistados falaram de problemas de saúde, ou ainda como um senhor que contava sobre o sonho de ser motorista.

Dessa forma eles decidiram vir para o Distrito Federal que desde o período de construção entre as décadas de 1950 e 1960 atraía um número significativo de migrantes de outras regiões do Brasil. Moraram primeiro em habitações alugadas, muitos nomeavam essas habitações como “barracos”, outros em casas de familiares que haviam feito o deslocamento regional em um período anterior a eles. Uma senhora se referiu a esse período como o “tempo do sofrimento do aluguel”. Como trabalho, encontraram ofícios de jardineiros, pedreiros, costureiras, trabalhadoras domésticas, vendedores ambulantes o que impossibilitava a compra da casa própria, devido a baixos salários.

Essa só foi possível para nossos entrevistados após um projeto governamental de venda de casas populares subsidiadas, porém essas pessoas ao chegarem ao novo bairro tiveram uma série de estranhamentos com o espaço físico. Isso porque, não havia água encanada, hospitais, transporte coletivo, asfalto nas vias públicas, iluminação nas ruas. Mas ainda assim era algo tido como favorável frente às dificuldades de se pagar um aluguel, ou morar “de favor” na casa de parentes e/ou conhecidos. Diante de todas essas dificuldades do meio externo eles narram uma série de práticas coletivas que ajudaram a enfrentar essas adversidades. Sendo assim a prática do cuidado – com os filhos, as casas, a saúde, por exemplo – era muito mais coletiva em comparação aos dias atuais que se mostra muito mais voltada ao círculo familiar.

Ao mesmo tempo percebemos que a prática dos cuidados sobre a saúde, ou mesmo sobre a forma como as pessoas vivenciam as doenças nos dias atuais está ligada a forma como essas viveram durante toda a sua vida. Isso porque a quantidade de filhos que tiveram, o destino que eles traçaram, o tipo de trabalho que exerceram, os laços sociais que construíram interferem nas práticas de cuidado com a saúde que essas pessoas vivenciam atualmente.

Como exemplo temos uma senhora que nos dizia sobre as dificuldades de cuidar de seu marido após este ter um derrame, nos contando que não possuíam plano de saúde e nem renda fixa, já que seu marido não trabalhava com carteira assinada no período em que teve o derrame. Essa senhora nos fornece uma narração repleta de dificuldades que ultrapassam a questão biológica do indivíduo em questão. Falava de incertezas; pedidos de ajuda; espera em filas para marcação de consultas, exames e medicamentos; entre tantas outras coisas.

Também há o grupo de ginástica no qual podemos lançar nossa atenção a questão da saúde e trajetória. Lá temos convivido com pessoas idosas que se conhecem há muitos anos, muitos estão ali desde a época das casas adquiridas no projeto governamental, ou da SHIS como eles se referem. Durante todos esses anos eles viram o sistema de saúde surgir e crescer no bairro, muitas vezes de forma crítica ouvimos sobre comparações com o atendimento do tempo presente e do passado. Naquele espaço também se constrói um espaço de escuta e fala a cerca de sintomas, diagnósticos e se incentiva o cuidado.

CONCLUSÃO

Por meio de uma junção de técnicas de pesquisa que se compreendia pelo convívio com um grupo de idosos e entrevistas semiestruturadas, foi possível analisar uma série de referências às práticas de cuidado com a saúde de um bairro popular ao longo de um espaço de tempo superior aos 30 anos, período referente também à existência do bairro estudado.

Dessa forma analisamos que os hábitos de cuidado sofreram algumas mudanças ao longo desse período de tempo, tornando-se mais restritos ao âmbito familiar, ao contrário das práticas de cuidados anteriores que eram tidas como mais coletivas. Essas pessoas também nos transmitiram suas lembranças a cerca da construção das instituições de saúde naquele bairro, o que nos possibilita avaliar o nível de satisfação com o serviço oferecido dentro de uma perspectiva temporal. Por fim notamos que a biografia está intimamente relacionada à vivência atual com a doença, em alguns casos é até mesmo o motivo de maior influência para a migração entre estados.

REFERÊNCIAS

BURY, Michael. Doença Crônica como ruptura biográfica. In: Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva, 2011, p. 41-45.

CANESQUI, A. M. Estudos socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos. In: CANESQUI, A. M. (org.) *Olhares socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos*. São Paulo: Hucitec- FAPESP, 2007. p. 19-52.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, Vol 2, n 3, 1989, p. 3 – 15.

“GRAÇAS A DEUS, NÃO TENHO PROBLEMA DE PRESSÃO, NEM DE DIABETES”: NOTAS SOBRE A EVASÃO DE INTERLOCUTORES NO ESTUDO DA CRONICIDADE¹

Soraya Fleischer² | DAN/UNB

1. INTRODUÇÃO

Quando comecei a organizar os dados para escrever esse artigo, me dei conta de um conjunto de reações que várias pessoas apresentaram ao ouvir sobre nossa pesquisa e o subsequente convite para conversar sobre os “problemas de pressão” ou os “problemas de diabetes” (como geralmente optamos por abordar de forma muito ampla a miríade de possibilidades na convivência com o que tem sido chamado biomedicamente de “hipertensão arterial sistêmica” e “diabetes mellitus”). Embora seja deliberada nossa escolha por uma terminologia mais ampla e menos rendida aos cânones, inclusive linguísticos, da biomedicina, esse conjunto de reações que, por ora, denomino de evasão da pesquisa, não pôde deixar de ser percebido. Foi a recorrência com que essas reações apareceram em nossos diários de campo que me alertou para a existência de dados reveladores sobre nosso campo de pesquisa.

Nesse artigo, pretendo apresentar essas reações, sistematizadas na forma de três “Respostas”, a “1”, “2” e “3”, e ensaiar uma primeira abordagem analítica. Ao que parece, há aqui uma repercussão importante para os estudos de cronicidade. Antes, porém, de esmiuçar essas três respostas que temos recebido com alguma frequência, vale reproduzir o tom geral que orienta a todas elas. Na primeira vez que telefonei para D. Francisca, minha intenção era tripla: apresentar a equipe e o tema da pesquisa e tentar marcar uma visita para conversarmos com mais calma. Essa piauiense que, hoje é aposentada do trabalho doméstico assalariado e viúva de um marido pedreiro, disse ao telefone: “Ih, minha filha, eu sempre tomo os remédios, como tudo certinho, ando mesmo na linha. Acho que não tenho nada para te contar porque eu estou controladinha, não tenho problema de pressão, não” (Diário de Soraya, 17/10/12³). Como D. Francisca, várias pessoas nos diziam que **não tinham** qualquer uma das duas doenças que pretendemos compreender e, pelo menos à primeira vista, se indisponibilizavam para nos receber ou para conversar. Como eu optei por levar a sério as indicações que recebemos, geralmente de colegas da ginástica, vizinhos e parentes, tentava insistir um pouco mais, alegando que nosso interesse era conversar com “controlados” e “descontrolados”, igualmente. Com

¹ Este artigo é um produto provisório do projeto de pesquisa “Como é conviver com a hipertensão arterial e a diabetes mellitus na Ceilândia? Aportes de uma Antropologia da cronicidade”. Sou coordenadora do projeto e conto com a valiosa participação de três graduandos bolsistas de iniciação científica, Monique Batista, Hugo Cardoso e Polliana Machado. Aproveito para agradecer aos guarirobenses que gentilmente têm nos recebido para um dedo de prosa em suas casas, bem como ao Decanato de Ensino e Graduação e ao Departamento de Assuntos Comunitários que têm viabilizado as bolsas aos estudantes.

² Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. Contato: soraya@unb.br

³ Como essa pesquisa é realizada por quatro pessoas, temos por hábito reunir os diários de campo produzidos em um único volume que é acessível e apreciável por todos os integrantes nas etapas de analisar os dados. Assim, apenas noto quem é o autor ou autora de cada diário citado aqui.

levar a sério, quero dizer que pretendi considerar as opiniões coletivas de que aquela pessoa tinha, ao menos, alguma experiência com a hipertensão ou a diabetes, mesmo que já tivesse, no momento atual, proclamado uma auto-alta, recebido alta dos médicos ou identificado a cura dessas doenças.

Assim, levo a sério duas informações recebidas com frequência em campo. A primeira delas é a indicação de possíveis entrevistados, a partir da rede de contatos que temos estabelecido no bairro desde 2008. A segunda é a negativa imediata, ao alegar vários fatores, de que se tem algum “problema” de saúde. É sobre essa última, principalmente, que se centram minhas reflexões no presente artigo.

2. METODOLOGIA

Desde 2008, tenho frequentado o bairro da Guariroba, no coração da cidade de Ceilândia, Distrito Federal, acompanhada ou não de equipe de pesquisadores da graduação em Antropologia da Universidade de Brasília. Este bairro foi formado, inicialmente, por casas construídas e repassadas de forma subsidiada pelo Governo do Distrito Federal no início da década de 1970. A trajetória migratória das pessoas que hoje habitam esse local é levemente distinta de muitos moradores da cidade de Ceilândia. A mídia e a literatura acadêmica demonstram que a Ceilândia – sobretudo, a porção conhecida como Ceilândia Norte – foi inicialmente ocupada por famílias que viviam nas “vilas” localizadas no Plano Piloto, formadas entre os anos 1950 e 1960 por trabalhadores da construção da capital. Como não houve flexibilidade para incorporar essas vilas ao projeto urbanístico original da capital, cerca de 80 mil pessoas foram removidas compulsoriamente para o espaço que hoje é conhecido como Ceilândia, mas, sobretudo àquela época, o que é hoje denominado como Ceilândia Norte (Resende, 1985). No entanto, nos relatos que temos colhido desde 2008, com mais de cinquenta pessoas ali na Guariroba, a trajetória foi distinta. Nossos interlocutores vieram para a Ceilândia quando aquele assentamento obrigatório já havia acontecido. Assim, vinham de outra cidade do DF, Taguatinga, em busca de aluguéis mais suaves e, somente nos anos 1970 é que foram contemplados, por sorteio e por alguma lógica de prioridade, com casas populares na Guariroba, parte do que hoje chamamos de Ceilândia Sul. Assim, em suas memórias, embora haja menção à precariedade infraestrutural que encontraram nesse novíssimo bairro, não há lembrança de manejo espacial violento por parte do Estado.

Como a contraparte populacional “removida”, nossos interlocutores também vivenciaram ocupações braçais, na construção civil e nas “casas de família”, por parte de homens e mulheres, respectivamente. Hoje, são pessoas com mais de 60 anos, todos com suas casas quitadas e reformadas, netos e bisnetos, aposentadorias formais ou não e, em muitos casos, a convivência declarada ou não, problemática ou não com as ditas “doenças crônicas”.

Temos conhecido essas pessoas em vários lugares da Guariroba. Passamos bastante tempo dentro de um dos três centros de saúde da localidade. Abordamos e conversamos com pessoas que estão à espera de terem seus índices corporais medidos na dita “sala de acolhimento”, de receberem consultas médicas ou de acessarem os remédios diariamente consumidos. Também encontramos possíveis interlocutores no “grupo de ginástica”, que acontece várias vezes ao longo da semana, no espaço posterior do mesmo centro de saúde. Essa atividade, que conta

com um professor da Secretaria de Estado de Educação, utiliza o espaço hospitalar, mas não necessariamente mantém com ele relação de contiguidade. Por fim, as igrejas também têm sido *locus* de nossas visitas, em busca de potenciais entrevistados. A partir de visitas domiciliares, não só mantemos conversas mais ou menos informais com as pessoas contatadas que concordam com nossa presença, como somos apresentados a vizinhos e vizinhas que são reconhecidamente identificados naquela rua ou quadra como portando essas doenças⁴. Nossas conversas, em geral, são anotadas em sua centralidade e linearidade, e depois transcritas por cada pesquisador. Eventualmente, gravamos em áudio essas conversas e tiramos fotografias do encontro etnográfico. Todas essas atividades são, no início do contato, apresentadas e negociadas com as pessoas conforme sua conveniência. Para esse artigo, trago dados do período mais recente da presente pesquisa, esse segundo semestre de 2012.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

a) RESPOSTA 1 – A pressão/glicemia é sempre boa, nunca fica alta.

D. Maria Silva era uma merendeira aposentada. Havia trabalhado por décadas numa das escolas públicas do bairro. Conversávamos durante a ginástica e, ao ouvir sobre nossa pesquisa, disse:

Eu não tenho nenhum desses problemas. Minha pressão é boa. Meço sempre. Gosto de ir ali naquela farmácia [e apontou para o lado da Quadra 22], que tem uma doutora lá que faz aquele teste do dedo, sabe? Ela falou que tava 140, é normal, né? É um número bom, então eu não tenho diabetes. (Diário da Soraya, 12/09/2012)

Algumas pessoas negavam qualquer tipo de “diagnóstico” oferecendo-nos dados concretos para isso, numa alusão a vários aspectos desse universo, a meu ver. Esses dados concretos consistiam, geralmente, não nos sintomas característicos e sentidos na forma da experiência corporal e pessoal (a dor de cabeça ou na nuca e o formigamento dos membros, no caso da hipertensão; a sede, a micção intensa ou o cansaço, no caso da diabetes), mas, sobretudo nos números emitidos pelas máquinas de medir, o glicosímetro e/ou o esfigmomanômetro, utilizadas em espaços como hospitais, casas de vizinhos, farmácias, ações globais etc. Os dados eram oferecidos dentro de uma lógica do que era considerado como “alto” ou “baixo”, conforme uma escala que haviam aprendido também frequentando esses diferentes espaços. E, o mais importante para esse artigo, é que, embora negassem possuir qualquer doença, ainda assim navegavam pela lógica numérica, de forma muito acurada e exímia, para operarem com eficiência a negação. O resultado, portanto, era sempre anunciar que “seus” números estavam fora do espectro da anormalidade, do que era convencionalmente tido como “alto”.

É possível, também, que estivessem demonstrando como a sua relação com os números é um exercício constante. Ao nos revelar os números, como fariam com outros interlocutores que lhes perguntassem sobre essas doenças, estariam abertos para falar especificamente sobre eles. Como se, ao falar de um número, a pessoa esperasse nossa reação ao mesmo, para, juntas, entendermos se, por exemplo,

⁴ Como em várias partes do DF, a Guariroba é organizada em Quadras numéricas que comportam 16 ruas (organizadas por letras do alfabeto), com 50 casas em cada rua (novamente organizadas numericamente). O centro de saúde, bem como o grupo de ginástica, por exemplo, fica entre as Quadras 22 e 24.

“140” é “alto” ou “normal”. Com uma vizinha, a discussão talvez fosse na mesma linha, revelando, a meu ver, a natureza ensaística e dinâmica do idioma numérico. Pelo fato de nunca ter recebido uma alcunha mais determinante de “hipertensa” ou “diabética” e sobretudo por nunca terem ouvido – das máquinas e seus intérpretes – números “altos”, essas pessoas podiam continuar com seus intuitos ensaísticos.

b) RESPOSTA 2 – A pressão já foi alta, mas está controlada.

D. Baiana, apesar do apelido, veio da Paraíba em 1974. Trabalhou em empresas responsáveis pela limpeza do Hospital Regional da Ceilândia. Hoje é aposentada e cuida de uma pequena loja de roupas da filha, localizada ali mesmo no bairro. Também a conhecemos na ginástica, quando um dia, ao lhe perguntar se tinha alguma das duas doenças, retorquiu: “Eu já fui hipertensa. Mas hoje não acusa mais, não”. O exercício, que ela faz com assiduidade, garantiu, é que lhe fez “melhorar”. E finalizou o assunto, “Quando mede, tá tudo normal a pressão” (Diário de Soraya, 29/08/2012).

Em 1973, D. Maria Pereira veio do Tocantins “trabalhar na casa dos outros”. Hoje é dona de casa, tem os quatro filhos vivos criados. Nós a conhecemos na sua igreja, algum tempo depois de ter feito e parado sessões de hidroginástica, também no bairro. Ao explicar sobre a suposta diabetes que vivenciou no início desse ano, contou:

A médica fez outro exame. Aí, (...) acusou a diabetes. A diabetes tava com 150. Ela mandou eu tirar a gordura, o açúcar, a massa, só tomar refri zero. Isso faz dois meses agora. Ela pediu para eu fazer a dieta e medir a glicose. Aí, o primeiro, como eu te falei, deu 150. Depois de um mês, tava 115. Aí, mediu de novo, 110. E faz uma semana, tá 93. Então, não estou mais com diabetes. A doutora pediu para eu continuar a fazer a dieta. (...) A doutora passou um remédio, que é para melhorar a diabetes. Eu fiz o exame de novo, né, e deu praticamente normal. (Diário de Soraya, 17/10/2012)

Penso como os aparelhos e os números, bem como as medições e os exames parecem dizer mais sobre a condição de saúde do que o consumo dos medicamentos propriamente ditos. Por muito tempo, quem tomava medicamento era considerado doente. Agora, mesmo tomando medicamento, é possível não ser nem estar doente. Ainda com “números altos”, eles podem ser provisórios e rapidamente “controlados”, com novos medicamentos, alteração da alimentação, incorporação de outra rotina corporal, inclusive com exercícios.

Algumas pessoas até aceitam que são “hipertensas”, ao serem abordadas por nós. Mas, como no caso de D. Zulmira, a frase seguinte é reveladora: “Mas está controlada. Eu já conheço essas pesquisas da UnB, já falei comigo, sim” (Diário de Polliana, 18/08/2012). Com remédio ou não, o problema está “controlado” ou está “praticamente normal”, como lembrou D. Maria Pereira, acima. O fato de não mais subir é interpretado por essas pessoas que não mais se tem problema de pressão. D. Zulmira estava com pressa, havia sido abordada na saída de sua igreja, e claramente tinha compromissos em seguida. Embora estivesse tentando se esquivar das pesquisadoras, a ênfase mais importante é que sua condição “está controlada” e, por isso, se torna menos preocupante, sobretudo para o foco de nossa pesquisa.

c) RESPOSTA 3 – A pressão pode ficar alta, mas não é sempre alta. A pressão é descontrolada.

Por fim, os próximos dois trechos são de duas mulheres diferentes que associam a alteração eventual dos índices corporais a outros fatores que não a uma fisiologia problemática, como, por exemplo, falência cardíaca, obstruções venosas, índices corporais comprometidos (como o colesterol). Tanto a explicação para a “pressão que pode ficar alta” quanto a solução encontrada para contornar esse evento não passam pelos antihipertensores comuns, nem pela adesão ao diagnóstico como “hipertensas”.

D. Isabel também foi contatada em sua igreja. Veio da Bahia com o esposo no início dos anos 1970. Ele aposentou como jardineiro da UnB; ela permaneceu como dona de casa por toda a vida, cuidando dos seis filhos e hoje de um neto pré-adolescente. Quando lhe perguntamos como começou seu “problema de pressão”, explicou a ordem dos fatos:

Eu acho que foi no tempo da menopausa, começou a descontrolar para cima. Eu vivia na casa da vizinha medindo a pressão. Foi ela que me disse que podia ser por conta da menopausa. A minha pressão altera por conta da emoção, é assim comigo. Se eu fico chateada com alguma coisa, ela fica alta. Eu não tenho, então, problema de pressão. Mas o médico mandou eu tomar remédio para que, na hora que acontecer, eu estar preparada, para não subir demais. Então, foi a minha vizinha que me ensinou que a menopausa pode ser a responsável por essa alteração. Aí, ela me deu um Lexotan, “Toma, Isabel, você vai ficar calma, você vai ver. A pressão fica controlada também. Eu tomo, pode tomar também”. Ela falou assim. Eu trouxe para casa e tomei. Ela tinha razão, baixa mesmo a pressão. Ficou boa. Mas eu sei que é um remédio que causa dependência. Eu não tomo sempre, não. Quando tá precisando, tomo, só assim. Agora, eu já percebi, a minha pressão eu controlo melhor com o Lexotan do que com o remédio da pressão. Então, como eu te disse, é emocional o meu problema de pressão. (...) Eu não tenho, assim, hipertensão. Não tenho problema de pressão. A minha pressão é descontrolada. Ela já foi 18 por 10. Tá escrito lá na minha ficha, ‘pressão sistemática’. Quer dizer, ‘de sistema’, né. É ‘sistema nervoso’, é isso. Como acontece? É só eu me chatear, ter um problema emocional e a pressão sobe. Isso é o que acontece com ela, ela sobe e tudo. Mas depois volta. Não é sempre alta, não é pressão alta. Aí, eu tomo um tranquilizante, o Lexotan, e abaixa. Fica 11 por 7, isso não é alta. Ela aumenta, mas abaixa também. (Diário de Soraya, 12/09/2012)

D. Maria do Bispo é paulista e chegou ao DF no início dos anos 1970. Foi diarista por algum tempo, mas hoje vende lanches na porta do centro de saúde onde centramos nossa pesquisa. Quando Monique, uma das pesquisadoras, explicou que estamos conversando com pessoas hipertensas e diabéticas, ela diz:

Eu não tenho hipertensão e se tiver diabetes os médicos não me contaram ainda. Na verdade, o que me aconteceu é que tive alguns momentos onde minha pressão subiu, acredito que por causas emocionais. Eu sofro de artrose e também eu tenho um problema no ombro [algo com os tendões] o que está me ajudando com esse problema é isso aqui [aponta para o frasco de remédio não alopático].

Em seguida, perguntou-se à D. Maria o que aconteceu nas duas vezes em que sua pressão subiu:

A primeira vez aconteceu quando um conhecido sujou o meu nome, tive que pagar uma dívida de R\$5.000. Teve um dia que fiquei muito nervosa e me deu uma fraqueza no estômago, por mais que comesse, a comida não dava sustância. Da segunda vez, não senti nada, fui fazer uns exames para a

cirurgia da artrose, aí a médica disse que eu não poderia fazer a cirurgia por conta da pressão. Pediu que eu começasse a medir minha pressão regularmente no posto de saúde e fizesse alguns exames. Eu tô medindo minha pressão há um tempo e tá dando tudo normal. Lá tava oscilando entre 18, 17 e 16. Semana passada, ela estava em 13 e chegou até a 12. Eu acho que era nervosismo por não ter conseguido essa cirurgia, tava há anos esperando por essa cirurgia.

Por fim, Monique perguntou qual seria o procedimento adotado nesses momentos de “pressão alta”: “Ah, aí vou ao médico e tomo uma injeção e um comprimido horrível em baixo da língua” (Diário de Monique, 08/10/2012). Quando falam da medicação sublingual ou de medicação psiquiátrica, como vimos no caso de D. Isabel, estas mulheres estão se referindo a substâncias que preveem ação imediata e muitas vezes sob supervisão médica (seja no centro de saúde ou seja pela chegada do SAMU), no mínimo essa supervisão fica refletida no potencial de dependência química, como lembrou D. Isabel. Essa relação com o medicamento é muito parecida com a relação que se tem com medicamentos para dor de cabeça, dor de dente, cólica menstrual, azia etc. que, ao serem consumidos, aliviam imediatamente os sintomas. Ao equiparar a relação com esses dois tipos de medicamentos (antihipertensores com psicofármacos ou analgésicos) talvez reste a ideia de que não há um “problema crônico de pressão”, não se tem qualquer doença relacionada com a pressão. Pensemos por analogia. Se a dor de cabeça não é amenizada com o comprimido que habitualmente se consome, ela se cronifica e surge outro nome, como a enxaqueca e um **tratamento** é buscado, na forma de medicação continuada, terapias alternativas etc. Da mesma forma, se a cólica menstrual se cronifica, ultrapassando os poucos dias em que surge durante o mês e não sendo atenuada por um antiespasmódico comum, problemas ginecológicos são aventados e manobras mais radicais precisarão ser tomadas, como exames invasivos, intervenções cirúrgicas, histerectomias etc. Assim parece ser a relação com a pressão ou a glicemia. Caso essa medicação sublingual ou o Lexotan não fizesse o efeito esperado ou se passasse a ser necessário tomá-la com frequência, significaria a persistência de um “número alto”, exigindo outras medidas que não mais aquelas caseiras, paliativas e pontuais. A intensificação de um sintoma, muitas vezes traduzido por exames corriqueiros e acessíveis (como a medição da pressão ou da glicemia), é motivo para preocupação e, talvez só assim, se passe a considerar a possibilidade de uma “doença”.

A pressão sobe sozinha, há um descontrole aí, mas é possível controlá-la, primeiro, ao reconhecer que tipo de emoções fortes a afetaram e, segundo, sabendo usar o remédio que tenha efeito certo, mesmo que não seja aquele receitado pelos médicos. Essas duas medidas de controle por parte de D. Isabel e D. Maria do Bispo me sugerem que D. Isabel e D. Maria do Bispo associam o tipo de remédio ao tipo de doença. No fundo, se é o Lexotan que melhor funciona, elas estão padecendo de “problema de nervos” e não de “problema de pressão”. Na busca por explicar o mal estar, a eficácia do medicamento é o que revela e, ao mesmo tempo, explica o problema sentido. Geest e Whyte apontam que “Médicos usam os medicamentos para diagnosticar: ‘Se o Flagyl funcionar, só pode ser uma ameba!’. Doença e medicamento, entidade e contra-entidade motivam um ao outro” (2011 [1989]: 466). Aqui, percebemos que estas entrevistadas estão operando na mesma lógica – é o efeito positivo do Lexotan ou do “comprimidinho horrível embaixo da língua” que ajuda a encontrar a **razão** de uma esporádica pressão alta, isto é, uma “chateação”, um “problema emocional”. Por essa lógica, fica muito mais compreensível quando D.

Isabel diz “Não é sempre alta, não é pressão alta. Eu não tenho, assim, hipertensão. Não tenho problema de pressão”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas essas respostas podem estar nos comunicando algo muito simples: o desejo de se esquivar de pesquisadores abelhudos. Isto é, pode ser uma reação muito gentil, mas categórica, de não aceitação de um convite para conversar e/ou ser entrevistado, para receber uma visita nossa, para ter fotografias tiradas etc. Outras pessoas já entrevistadas por nós, embora tenham nos dado um retorno positivo do contato estabelecido, podem, na verdade, não ter aprovado tal contato e comentado com o colega da ginástica e/ou o vizinho do desconforto sentido ao falar de si e de suas doenças. Esse desconforto pode desestimular outras pessoas a nos aceitarem e provocar essa “evasão” da pesquisa.

Mas estas respostas podem significar outras coisas também que, por ora, ficam como meras hipóteses que precisarão ser mais exercitadas em campo. Primeiro, ao negar que tenham uma das doenças, essas pessoas podem estar em discordância com o diagnóstico biomédico recebido. Sua experiência corporal assintomática, a inexistência de casos na família, a localização em números não “altos”, por exemplo, podem justificar essa discordância. Julgam-se, assim, não doentes e, portanto, não medicalizáveis.

Segundo, pode ser que essas pessoas não compartilhem de uma concepção em que a hipertensão e/ou a diabetes sejam “doenças”, que sejam “crônicas”, que sejam, enquanto a tecnologia biomédica não avançar, “vitalícias”. Esta é uma das possibilidades mais interessantes antropológicamente falando, a meu ver porque, justamente, começa a explodir a nomenclatura já tão estabelecida, pelo menos no universo biomédico, de “cronicidade” – e, por tabela, provoca a antropologia a repensar a adoção imediata do termo em seus próprios estudos. Estas pessoas estão comunicando uma resistência, mesmo que velada e até talvez inconsciente, em serem tomadas como portadores contínuos de certo “CID” ou “DSM”, para ficar com apenas alguns manuais diagnósticos. Podem estar nos dizendo que essas doenças são curáveis, na contramão das pesquisas, protocolos e especialistas. A experiência, percebida, interpretada e construída por essas pessoas, lhe influencia a construir outra concepção de corpo e também de saúde.

Terceiro, em decorrência dos dois pontos anteriores, pode ser que essas pessoas se ressentam de serem absorvidas pela rotina biomédica ao tomar suas experiências como “doenças crônicas”. Parte dessa rotina, por exemplo, é ter que frequentar as instituições hospitalares com muito mais assiduidade e intensidade do que antes. Isso quer dizer ter que enfrentar as filas, as esperas, os sermões, as reuniões, as grosserias de certos funcionários etc. Também quer dizer, fazer um esforço por conhecer a burocracia a ponto de conseguir por ela navegar com sucesso. Um das táticas nesse sentido, tenho observado, é investir no contato pessoal com seguranças e funcionários do baixo escalão – ou os “burocratas do nível de rua” (Lipsky, 1980) – que geralmente são aqueles que permitem acesso, explicam os meandros do funcionamento da instituição, facultam favores e atalhos. Também buscar, todo mês (ou várias vezes ao mês), os diferentes remédios e ter que conviver com o imperativo moral de ter que consumi-los de forma disciplinada é mais uma etapa dessa nova rotina. Talvez até seja necessário dominar a lógica da

judicialização, caso a única forma de conseguir itens faltantes seja incorrer na “busca por direitos”. Cronificar a própria saúde é também cronificar a relação que se mantém com o Estado e seus braços institucionais. Aceitar controlar estas doenças (que é, em última instância, a única oferta biomédica de “tratamento” no caso das doenças crônicas), é também aceitar o controle moral exercido pelas equipes de saúde. Também por isso estas pessoas talvez neguem qualquer diagnóstico e, por tabela, se esquivem de nós que, com perguntas e curiosidade, facilmente podemos passar como representantes panópticos deste poder.⁵

Quarto, por fim, algumas pessoas podem não desejar serem vistas publicamente como “doentes”, num esforço cotidiano de desassociar uma relação que facilmente percebem como naturalizada entre envelhecimento e adoecimento. Becker e Kaufman (1995) nos lembram que pesquisas nos serviços de saúde demonstraram que há um “age bias” clássico e um dos seus aspectos centrais é que a velhice é naturalmente entendida por equipes de saúde como o tempo da doença. Assim, frequentar um grupo de ginástica é construir uma imagem de um “idoso saudável”, muito diferente daquele que opta por frequentar os “grupos de apoio”, corredores de espera, consultórios médicos e balcões da farmácia, que talvez comuniquem uma imagem de um “idoso doente”. Seria, dessa forma, um pouco contraditório, frequentar um grupo de ginástica e assumir publicamente que se tem essas doenças, sobretudo porque um dos pilares mais fortemente repetidos pelas autoridades biomédicas é de que, no cuidado de ambas, o estilo de vida e os exercícios físicos são fundamentais para “controlá-las”. Assim, não era raro ouvir que, depois de tantos anos ali na ginástica, os índices corporais haviam se “normalizado” e a diabetes e/ou a pressão alta haviam “desaparecido”. Agora, depois de ter levado a sério essa negativa e, a primeira vista, essa evasão da pesquisa, percebo que é menos estranho entender a conexão feita entre o índice que foi normalizado e a inexistência do “problema de pressão” ou do “problema de diabetes”. Mesmo ouvindo “Graças a deus, eu não tenho esses problemas”, temos conseguido que aceitem nossas visitas e talvez estejamos comunicando, com uma escuta atenta e uma escrita honesta, que, no mínimo, estamos nos esforçando por entender suas **práticas de cuidado com a saúde** que passam pelo consumo regular de medicamentos, pela medição constante dos índices corporais, pelos diálogos sobre os números e o sentir-se mal, mesmo sem se identificarem necessariamente, a todo momento e diante de qualquer público, com as alcunhas de “hipertensos” e “diabéticos”.

REFERÊNCIAS

- BECKER, G. e KAUFMAN, S. “Managing an uncertain illness trajectory in old age: Patients’ and physicians’ views of stroke”. *Medical Anthropology Quarterly* 9(2), 1995, pp. 165-187.
- FLEISCHER, S. *Parteiras, buchudas e aperreios: Uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará*. Santa Cruz do Sul: EdUNISC/Belém: Paka Tatu, 2011.
- GEEST, V. e WHYTE, S. R. “O encanto dos medicamentos: Metáforas e metonímias”. *Sociedade e cultura*, 14(2), pp. 457-472, 2011.
- LIPSKY, M. *Street-level bureaucracy: Dilemmas of the individual in public services*. Russell Sage Foundation, 1980, pp. 81-156.

⁵ No primeiro capítulo de minha etnografia anterior, é possível encontrar uma discussão sobre a facilidade com que antropólogos podem se biomedicalizar quando navegam por temas de saúde em suas pesquisas (Fleischer, 2011: 53-88).

RESENDE, M. L. S. *Ceilândia em movimento*. 1985. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília.

SOBRE INVISIBILIDADES: APONTAMENTOS INICIAIS DE PESQUISA SOBRE MASCULINIDADE E CÂNCER DE PRÓSTATA

Raysa Micaelle dos Santos Martins¹
Depto. de Antropologia, Universidade de Brasília

Resumo: O câncer de próstata, segundo dados do Instituto Nacional do Câncer (INCA), é um dos tipos de câncer que possui maior incidência no Brasil, ficando atrás somente dos acometimentos por câncer de pulmão. A quantidade de casos de câncer de próstata é pouco maior que a de câncer de mama, no entanto, ao realizar pesquisa sobre campanhas referentes aos dois tipos de câncer a diferença, no que concerne a campanhas de conscientização e prevenção, é notória. O câncer de mama é alvo de várias campanhas publicitárias e possui grande alcance na mídia. Levando em consideração que o câncer de próstata é uma doença exclusivamente masculina e o câncer de mama uma doença predominantemente feminina, a questão que surge inicialmente é por que as campanhas de combate ao câncer de mama são tão exploradas e as campanhas de combate ao câncer de próstata, por sua vez, tão invisibilizadas. Quando pesquisamos sobre o câncer de próstata as palavras que aparecem com frequência associadas ao tema são: “tabu”, “preconceito” e “machismo”. Com base em um mapeamento realizado em páginas de organizações de combate a essas doenças pela internet e pesquisa bibliográfica, nesta comunicação pretendo expor alguns apontamentos que permitem entrever uma estreita relação entre aspectos vinculados a “masculinidade hegemônica”, como a virilidade, e as implicações associadas ao câncer de próstata, como ameaçadoras desse modelo de masculinidade.

Palavras-chave: doença; gênero; saúde do homem

INTRODUÇÃO

O câncer de próstata, segundo dados do Instituto Nacional do Câncer (INCA), é o segundo câncer que possui maior incidência no Brasil, superando a percentagem de casos de câncer de mama e ficando atrás somente dos acometimentos por câncer de pulmão. Ao realizar pesquisa para produção de uma resenha⁶ do livro “De homem para homem: sobrevivendo ao câncer de próstata”⁷ (Martins Fontes:

⁶ Resenha produzida no âmbito da disciplina Antropologia da Saúde Popular para obtenção de nota parcial.

⁷ O livro foi escrito por um homem que vivenciou a experiência da doença. Michael Korda em um momento de sua vida se vê diagnosticado com o câncer de próstata e após conseguir “vencer a batalha”

tradução Waldéa Barcellos, 1997), pude me aproximar desses números percentuais significativos e, já a partir desse primeiro momento, notar a ausência de campanhas de conscientização contra esse tipo de câncer. Campanhas estas que são encontradas facilmente e que possuem grande alcance na mídia quando nos referimos ao câncer de mama. Em um site de pesquisa quando digitamos as palavras chaves “campanhas+câncer+de+mama”, e em outro momento digitamos as palavras “campanhas+câncer+de+próstata”, a diferença entre os achados é notória. O câncer de mama é alvo de campanhas publicitárias que envolvem moda, empresas de cosméticos, academias de ginástica, possuindo um grande alcance público⁸. Com ajuda da mídia e de várias organizações em prol do combate ao câncer de mama as informações sobre os cuidados e as formas de prevenção para com essa doença parecem correr de forma mais fluída (são muitos os espaços de divulgação). No entanto, para o câncer de próstata, além de encontradas duas campanhas de relativo alcance na mídia e principalmente na internet, foram encontradas com maior frequência notícias de campanhas municipais. Essas notícias, em sua maior parte, configuram dias de combate ao câncer de próstata envolvendo a realização de exames PSA⁹ e toque retal. O conteúdo das informações pra sensibilização do público se revela muito significativo, tentarei explorar isso mais adiante. A partir desse cenário inicial desponta um primeiro questionamento: por que -, considerando o câncer de mama um tipo de câncer que atinge predominantemente mulheres e o câncer de próstata, com uma percentagem maior de casos que o câncer de mama, todavia sendo um câncer que atinge exclusivamente a homens,- as campanhas de combate ao câncer de mama são tão exploradas e as campanhas de combate ao câncer de próstata, por sua vez, tão invisibilizadas? Talvez o caminho para essa resposta se mostre claro se pensarmos pelo viés explorado por Machin et al. (2011) que explica a ausência de homens no serviço de saúde como sendo do âmbito da cultura, sendo a esfera do cuidado com o corpo e com a saúde vinculada ao feminino. Além disso, Machin et al. (2011) alertam para a “quase ausência” de ações tendo como foco homens na atenção primária à saúde. Apesar de concordar com os argumentos dos autores supracitados, acredito que algumas outras questões devem ser levantadas, principalmente quando estamos tratando, em particular, do câncer de próstata.

Ao pesquisar sobre o câncer de próstata, as palavras que aparecem com frequência nas páginas de campanhas de combate à doença, e em textos sobre o tema, são: “tabu”, “preconceito” e “machismo”. Paiva et al (2011) apontam uma significativa porcentagem de homens que acreditam que o exame do toque retal afeta a masculinidade e outras barreiras envolvidas nos exames de detecção do câncer de

contra o câncer decide escrever um livro contando as etapas pelas quais passou desde a descoberta até seu restabelecimento no pós-cirurgia.

⁸ É preciso levar em consideração as “produções discursivas” reproduzidas pela mídia referentes ao feminino e ao masculino. A associação do feminino com a moda e com cuidados com a saúde talvez esteja intimamente relacionada com esses repertórios associados aos gêneros. Medrado Dantas (1997) ao tratar os repertórios de masculinidade na propaganda televisiva brasileira em caráter de comparação expõe a associação do feminino ao cuidado infantil, a produtos domésticos e distantes de temas relacionados à competitividade que reforçam um ideal de masculinidade.

⁹ PSA (antígeno prostático específico) “é uma enzima com algumas características de marcador tumoral ideal, sendo utilizado para diagnóstico, monitorização e controle da evolução do câncer de próstata.” Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ant%C3%ADgeno_prost%C3%A1tico_espec%C3%ADfico. Data de acesso: 09 de maio de 2012. O exame de PSA é feito através da coleta de uma amostra de sangue do corpo do paciente.

próstata. Tofani e Vaz (2007) dão atenção aos assuntos relacionados à sexualidade e destacam a possibilidade de impotência sexual que a doença carrega. Possibilidade esta que começa a afligir os pacientes desde o diagnóstico. Ao fazer uma revisão de literatura sobre o câncer de próstata, Gomes et al (2008) destacam alguns aspectos que envolvem o toque retal, entre eles estão: desconforto de estar sendo tocado numa parte interdita, medo de possível ereção, violação da masculinidade. Bicalho & Lopes (2011) tratam das implicações do câncer de próstata, como a incontinência urinária, no relacionamento conjugal. Segundo os autores, o câncer atinge não somente a pessoa diagnosticada, mas também aqueles que estão ao seu redor, especialmente seus cônjuges. Esses e outros estudos, grande parte encontrados em revistas de ciências da saúde, nos dão pistas para entrever uma estreita relação entre aspectos vinculados a uma “masculinidade hegemônica” (VALE DE ALMEIDA, 1996), como a virilidade, e as implicações associadas ao câncer de próstata, como ameaçadoras desse modelo de masculinidade. Contudo, esses estudos somente revelam essas implicações como algo problemático no percurso que leva à busca e a disponibilidade para a realização do tratamento, mas não a problematizam.

Levando em consideração o que foi assinalado, o objetivo do trabalho, nesse primeiro momento, é fazer uma análise de informações referentes ao câncer de próstata através de um mapeamento feito pela internet, – notícias e sites de campanhas de combate a doença, sites de associações, organizações e hospitais urológicos, artigos relacionados ao tema -, e explorar pistas para a compreensão do questionamento realizado por Korda¹⁰ e da qual compartilho: “por que o câncer de próstata permanece tão invisível? Tendo em mente, já nessa primeira incursão pelo tema, que as vias de resolução da questão se mostram diversas.

METODOLOGIA

Adotei, nessa primeira ocasião de pesquisa sobre o câncer de próstata, uma postura investigativa (em outras palavras, objetivando uma pesquisa exploratória). Posso dizer que o despertar para o tema se deu, entre outros motivos, pela percepção dos números estatísticos em conjunto com a “quase ausência” de informações, e/ou pela percepção do assunto como algo camuflado, sobre o qual ‘não se fala muito’. Isso me inquietou e me inquieta profundamente. Algumas referências da antropologia da saúde e de estudos de gênero me ajudam a pensar e formular questões. A escolha por esse tema foi feita, em grande medida, devido à minha formação que em alguns momentos se aproximou e que se aproxima desses dois âmbitos da antropologia, pelos quais sinto muito gosto em me aprofundar.

Esse trabalho, em particular, foi produzido através de pesquisa bibliográfica referente à masculinidade, câncer de próstata e saúde. A pesquisa de artigos foi feita de maneira aleatória em portal de pesquisa. Foram encontrados artigos produzidos por autores das mais diversas áreas, - enfermagem, nutrição, saúde coletiva, psicologia, - nenhum especificamente na área das ciências sociais/antropologia. Os dados para a produção do trabalho também foram obtidos através de um mapeamento, utilizando a internet, de campanhas de combate ao câncer de próstata. Além disso, foi realizado também um mapeamento de campanhas de combate ao câncer de mama. Pesquisar sobre este último teve como

¹⁰ Escritor do livro que citei anteriormente “De homem para homem: sobrevivendo ao câncer de próstata”.

intenção realizar uma comparação do alcance público, no sentido de possível abrangência da informação, entre as duas doenças. As informações encontradas nas páginas foram catalogadas e posteriormente analisadas. Ao todo, foram analisadas nove páginas de campanhas e organizações de combate ao câncer de próstata e dezoito artigos das áreas de ciências da saúde, psicologia e saúde coletiva.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Considero importante explorar alguns aspectos sobre o status do câncer de próstata detectados nas páginas de algumas campanhas de conscientização. Um dos primeiros endereços que aparecem, quando da realização da pesquisa, é de uma organização que envolve arte para alertar as pessoas sobre a detecção precoce do câncer de próstata. O símbolo da organização é uma cueca, e além desta, que é também tema de uma exposição que pretende rodar todo o país com diferentes tipos de cuecas produzidas por diversos artistas, no site há também, de modo destacado, a alusão à mulher como modelo de cuidado com a saúde. A frase destacada diz: “Aprenda com as mulheres: prevenção é o melhor remédio”. A mulher como modelo de atenção à saúde também aparece em outros momentos e, inclusive, em uma reportagem que aponta a insistência das mulheres como fator para busca de tratamento médico (Jornal Hoje, 2012). Já a partir dessas informações é possível esboçar conclusões semelhantes as que foram detectadas em alguns estudos, inclusive o de Machin et al(2011), realizados em instituições de saúde: a predominância de mulheres e a quase completa ausência de usuários homens. Loyola (1984) atenta para a classificação de doenças do “homem”, da “criança”, da “mulher”, feita pelas classes populares, segundo o uso funcional do corpo. A mulher tem o direito de ficar doente com maior frequência que o homem, “que é julgado pela força de trabalho”. Conforme Loyola (1984) explicita, “o fato de dispensar atenção excessiva ao corpo ou de demonstrar muita condescendência em relação a si próprio é percebida como atitude efeminada e socialmente condenável [...]” (LOYOLA, 1984:128).

A campanha de 2008 divulgada pela Sociedade Brasileira de Urologia (SBU) mostra a imagem de uma noz sendo levada de um lado para o outro por um dedo indicador (a próstata é comparada ao tamanho de uma noz). Ao final do vídeo, o locutor faz a seguinte chamada: “quebre o preconceito, faça o exame de toque a partir dos quarenta anos”. A assembleia legislativa da Paraíba também faz campanha utilizando como ponto relevante o toque retal e tem como chamada: “Vergonha é não tocar no assunto”. É possível perceber o constrangimento associado ao toque retal, este sendo abordado enquanto um assunto delicado. Numa campanha de uma cidade do interior de São Paulo isso se torna mais explícito. Trata-se de um vídeo com atuação de um humorista contando uma piada em que a principal personagem pede a mãe para matá-la se sair com ‘a cara feliz’ da sala do urologista. Após a piada, o humorista diz que câncer de próstata é coisa séria e que o exame deve ser realizado após os quarenta anos de idade. Nas três campanhas que expus acima fica claro o incômodo presente em atividades ligadas ao ânus, este figurando como um lugar interdito, em torno do qual falar sobre pode gerar constrangimentos. Com isso, o toque parece ser percebido como uma violação desse espaço. No exame do toque retal está associada a ideia de passividade que não condiz com a virilidade esperada de um homem. Conforme aponta Bourdieu (2007), “o falo é constituído o

símbolo de virilidade, ponto de honra caracteristicamente masculino” (:33). No exame o que está em jogo é o ânus, e não o falo. Dessa forma, a situação se inverte, pois o ânus aparece como um lugar, além de interdito, associado a passividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do espaço de discussão destaco dois pontos, entre tantos outros que podem ter influência no caráter invisibilizado do câncer de próstata. Primeiro, a ausência dos homens nas instituições de saúde. Situação que chama atenção e que faz com que a saúde do homem comece a ser pensada, de modo particular, no nível das políticas públicas. Segundo, o dito “preconceito” e “tabu” que giram em torno da detecção do câncer de próstata. Essas são duas pistas, ainda superficiais e das muitas possíveis para se compreender a questão. Muito há de se explorar, considerando a pouca informação referente a esta doença que atinge exclusivamente a homens, neste espaço, que ao contrário do espaço do câncer de mama, permanece sonogado.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- GOMES, R; NASCIMENTO, E.; REBELLO, L. ARAÚJO, F. As arranhaduras da masculinidade: uma discussão sobre o toque retal como medida de prevenção do câncer prostático. Rio de Janeiro: Ciência e saúde coletiva, 2008.
- KORDA, Michael. De homem para homem: sobrevivendo ao câncer de próstata. Tradução de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LOYOLA, M. *Parte II – A clientela. In: Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEI, 1984.
- MACHIN, R.; COUTO, M.; SILVA, G.; SCHRAIBER, L.; et al. Concepções de gênero, masculinidade e cuidados em saúde: estudo com profissionais de saúde da atenção primária. Ciência e saúde coletiva, 2011.
- MEDRADO DANTAS, B. O masculino na mídia. Repertórios sobre masculinidade na propaganda televisiva brasileira. São Paulo, Programa de pós-graduação em Psicologia Social. PUC/São Paulo, 1997. (Dissertação de Mestrado).
- PAIVA, E.; MOTTA, M.; GRIEP, R. Barreiras em relação aos exames de rastreamento do câncer de próstata. São Paulo: Revista Latino-Americana de Enfermagem/USP, 2011.
- TOFANI, A.; VAZ, C. Câncer de próstata, sentimento de impotência e fracassos ante os cartões IV e VI do Rorschach. In Revista Interamericana de Psicologia, 2007.
- VALE DE ALMEIDA, M. Gênero, Masculinidade e Poder: Revendo um caso do sul de Portugal". In *Anuário Antropológico 95*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

ALTERIDADE COM A DOENÇA: ESTUDO ETNOGRÁFICO COM PORTADORES DE PSORÍASE

Naldimara Ferreira Vasconcelos¹¹

Resumo: O presente trabalho pretende compreender a experiência da doença na vida social dos portadores de psoríase atendidos pelo Hospital Universitário Lauro Wanderley (HULW). Psoríase é uma doença autoimune, de “longa duração”, que atinge igualmente homens e mulheres de idades e etnias variadas. Caracteriza-se pela presença de manchas vermelhas, espessas e descamativas na pele, que aparecem, em geral, no couro cabeludo, cotovelos e joelhos, podendo agravar-se de acordo com o estado emocional do portador. A pesquisa será desenvolvida sob o olhar da antropologia da doença, que entende global e particularmente, a relação saúde/doença e o papel assumido pela biomedicina na sociedade contemporânea. Para tanto, utilizar-se-á o enfoque etnográfico, através de técnicas de investigação que envolvem observações participantes, entrevistas qualitativas e visitas semanais ao ambulatório do HULW.

Palavras chave: Psoríase; Experiência da doença; Etnografia; Alteridade.

INTRODUÇÃO

Este texto aborda a experiência da doença envolvendo portadores da psoríase. O interesse por este tema surgiu ao descobrir-me acometida por esta doença e ao presenciar depoimentos de alguns portadores de psoríase durante atividades realizadas no *Dia Mundial da Psoríase* - 29 de outubro, evento ao qual compareci nos anos de 2010 a 2012 em João Pessoa – PB¹². Segundo Esther Palitot - Dermatologista do Ambulatório de Psoríase – HULW uma das organizadoras do evento, a ação objetiva conscientizar a população, acerca do não contágio da doença, tentando assim diminuir o preconceito e estimular o tratamento clínico.

Desenvolvi assim, uma alteridade com minha própria experiência com a doença no sentido literal do termo, tal como dito por Favret-Saada:

Os etnógrafos podem ser *afetados* pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também, e claro, a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam. (Favret-Saada, 2005).

Logo, eu já estava, *a priori*, afetada pelo objeto de estudo: a experiência com o adoecimento. Neste contexto, emergiu um questionamento. Como a doença provoca mudança de hábito nas pessoas e interfere nas suas relações sociais e afetivas?

A psoríase¹³ é uma doença imune-inflamatória crônica da pele, que se manifesta quase sempre por lesões róseas ou avermelhadas recobertas por escamas esbranquiçadas. Tais lesões podem aparecer nos cotovelos, joelhos, couro

¹¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/PPGA – UFPB.
E-mail: maravascon@yahoo.com.br

¹² Promovido pela Sociedade Brasileira de Dermatologia.

¹³ Fonte: Panfleto da Campanha Nacional de Conscientização 2012 – *Dia Mundial da Psoríase*.

cabeludo, unhas, palmas das mãos, plantas dos pés ou espalham-se por toda a pele, afetando ainda as juntas e causando a artrite psoriásica.

Uma das mais fortes características da psoríase é a cronicidade, termo utilizado pela biomedicina e no âmbito das ciências sociais para designar “doenças de longa duração” que, segundo Canesqui (2007), compreendem os processos de adoecimento cuja cura é inexistente, mas que possuem tratamento e controle das implicações do adoecimento. Neste íterim, Giddens (2004) faz considerações críticas ao modelo biomédico de saúde, que define a doença em termos objetivos e acredita que um corpo pode voltar a ser saudável, submetendo-se a um tratamento médico de base científica. (p. 145).

Para Sarti (2010), um dos grandes problemas dos estudos baseados no modelo biomédico reside no fato de que mesmo na perspectiva das ciências sociais eles frequentemente seguem a lógica dos saberes biológicos, desconsiderando a potência da interdisciplinaridade:

O corpo e a doença constituem objetos cujo conhecimento não encontra um modo de acesso único. Fenômenos sociais e culturais – como qualquer fenômeno humano -, o corpo e a doença, assim como a dor e o sofrimento, constituem objetos de pesquisa que atravessam fronteiras disciplinares por envolverem dimensões da existência humana reivindicadas, cada uma delas, como próprias de áreas específicas do saber, correspondendo à fragmentação disciplinar que marca o campo científico, neste caso, entre as ciências humanas e as biológicas (p. 77).

Em “*O nascimento da medicina social*”(1979), Foucault critica a prática médica atual, chamada por ele de “medicalização autoritária de corpos e doenças”, através da qual os doentes tendem a perder “o direito sobre o seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quiserem”, e, por conseguinte sua autonomia (FOUCAULT, 1979, p.96). Para Foucault, a articulação entre experiência de adoecimento e vida social permite acessar as formas de vida contemporânea nas quais o corpo, saúde e doença, juntamente com suas instituições, são mediadores de modalidades de controle social e normatividade.

Objetivo Geral: Compreender a experiência da doença na vida social dos portadores de psoríase atendidos no Hospital Universitário Lauro Wanderley, tomada a partir da antropologia da doença, que entende globalmente, mas também particularmente, a questão da saúde/doença e do papel assumido pela biomedicina na sociedade contemporânea. Interpretar ainda, como a experiência de doença e sua incorporação biográfica interfere na vida cotidiana e quais as estratégias utilizadas pelos adoecidos e pelas pessoas que as rodeiam com essa doença de longa duração.

Objetivos Específicos: Entender como os indivíduos vivenciam seu cotidiano enquanto portadores de psoríase. Como aprendem a lidar com as implicações práticas e emocionais dessa doença de longa duração? Compreender a incorporação biográfica da doença, que pode afetar o dia a dia normal das pessoas, já que requer cuidados de saúde ou uma atenção permanente; Como a doença afeta a noção de identidade pessoal de um indivíduo? Se há evidência de estigma, perante a população desinformada, tratando-se de uma doença de pele não contagiosa; Entender o comportamento social dos portadores durante/após o início do tratamento.

METODOLOGIA

Esta pesquisa será desenvolvida sob o enfoque etnográfico, incluindo técnicas de investigação que envolvem: observações participantes, entrevistas qualitativas e visitas semanais ao ambulatório de psoríase situado no hospital universitário lauro wanderley, além da observação durante as consultas. Também serão realizadas observações no centro especializado de dispensação de medicamentos excepcionais (cedmex), local designado para distribuição dos medicamentos controlados e de alto custo, que fica situado no bairro de jaguaribe em João Pessoa.

Buscar-se-á assim, vivenciar uma experiência de adoecimento “de dentro”, como diz Roberto Cardoso de Oliveira (2006) quando cita a relevância do olhar e do ouvir para prática da observação antropológica:

Os atos de olhar e de ouvir são a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar – isto é, peculiar à antropologia, por meio da qual o pesquisador busca interpretar – ou compreender – a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. (p. 34).

A observação de campo numa instituição de ensino e serviço de referência tem como objetivo recolher informações com uma “descrição densa”, com o intuito de perceber a ideia de saúde pública. Segundo Giddens (2004), o Estado começou a assumir a responsabilidade pela melhoria das condições de vida da população, com a tentativa de erradicar “patologias” da população – o “corpo social”. Emergindo assim, toda uma série de instituições, como as prisões, os asilos, as casas de correção, as escolas e os hospitais, como parte do processo de regulamentação, controle e reforma dos hábitos das pessoas.

O local escolhido para o referido estudo foi no Hospital Universitário Lauro Wanderley (HULW) na Universidade Federal da Paraíba, tendo em vista o Ambulatório de Psoríase lá existente, que atende a pessoas de várias cidades e é considerado um centro de referência no tratamento desta doença na Paraíba. Durante uma visita exploratória ao referido ambulatório, pude observar uma grande variedade de usuários, com faixas etárias entre 10 e 78 anos de idade, de ambos os sexos, além de significativa frequência de portadores de psoríase residentes em outras cidades do estado da Paraíba. O atendimento é realizado sempre às segundas-feiras pela manhã e mesmo durante a greve¹⁴ que a Universidade Federal da Paraíba enfrentou, as atividades não foram cessadas ou reduzidas, pois uma das fases do tratamento é a administração semanal, quinzenal ou mensal, de determinados medicamentos injetáveis e/ou a administração de medicamentos orais, dependendo do grau de avanço da doença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa possui caráter inovador, dada à escassa produção científica na área da antropologia, no tocante ao tema em questão, pois apesar de em áreas afins da saúde (Psicologia, Psicanálise, Dermatologia, dentre outras) existirem estudos que tratam da psoríase, sobressai-se aí um enfoque eminentemente biomédico. Espera-se contribuir para o desenvolvimento de um olhar antropológico que dê voz ao portador da psoríase e permita a compreensão de um processo de vida social e pessoal mediado pela experiência de adoecimento.

¹⁴ Visita realizada em 16 de julho de 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Capes pela bolsa concedida, a toda equipe do Ambulatório de Psoríase pela atenção prestada, em especial aos portadores de psoríase que compareceram no evento alusivo ao Dia Mundial de Psoríase, no último dia 27 de outubro, Busto de Tamandaré em João Pessoa – PB.

REFERÊNCIAS

CANESQUI, Ana Maria (org.). Olhares socioantropológicos sobre os adoecidos crônicos. São Paulo: HUCITEC/ FAPESP, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. 3. Ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília :Pararelo 15; São Paulo : Editora Unesp, 2006.

GIDDENS, Anthony. Sociologia.4. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da Medicina Social. Microfísica do poder. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Revista Cadernos de Campo n. 13: 149-153, USP, 2005.

SARTI, Cintia. Corpo e doença no trânsito dos saberes. In: RBCS, vol. 25, n.74, outubro/2010.

OS DESAFIOS DA INVESTIGAÇÃO ANTROPOLÓGICA NA TERCEIRA IDADE: UMA PROPOSTA PARA O CUIDAR

Ana Maria Medeiros Oashi | PPGS/CCHLA/UFPB¹

INTRODUÇÃO

Este artigo prevê como os profissionais de saúde e a Antropologia incorporam as reflexões sobre o processo saúde/doença no envelhecimento, fenômeno que parece natural, mas que leva a inúmeras reflexões.

O envelhecimento da população é um dado recente e não data mais do que dois séculos e representa um forte elemento de debate, visto como uma questão presente na esfera das políticas públicas. O prolongamento da vida após os 65 anos de idade é uma realidade e revela uma melhoria no padrão de vida da população, por outro lado surge um problema relacionado a uma nova estrutura na organização da saúde, que agora terá de mudar de foco, dando uma atenção especial para esta nova categoria, principalmente do ponto de vista econômico, onde mais gastos serão efetuados, exigindo o desenvolvimento de ações efetivas à sua resolução.

Ainda são deficitárias as informações sobre a saúde dos idosos, sendo um desafio presente na saúde pública, em nosso contexto social. De acordo com o estudo de Minayo (2002) em se tratando do fenômeno da “terceira idade”, ainda há pouca

reflexão, necessitando de uma perspectiva construtivista, na qual as teorias e propostas devam englobar os próprios atores delas destinatários.

O modo pelo qual se percebe subjetivamente o envelhecer, não é forçadamente o que se encontra como ato reflexo na sociedade. Para grande parte das pessoas, a expressão envelhecer significa não ter mais projeto de vida, a representação em relação ao tempo é finita. As imagens veiculadas pela mídia reforçam a beleza da juventude em detrimento dos representantes da terceira idade. Essa conotação negativa nada mais é do que uma testemunha lógica e econômica onde o corpo simboliza a produção e o trabalho. No entanto, os papéis sociais estão em mudança e os idosos são colocados como atores de transformação. A vivência da própria subjetividade implica em uma afronta às repressões tanto provocadas por parte dos próprios familiares, bem como da sociedade como um todo. Um exemplo clássico dessa visão pode ser vista pelo estudo feito por Debert (1997) em que a velhice é uma categoria socialmente produzida, além do mais, as representações sobre a velhice, a idade pelo qual uma pessoa é considerada velha ganham significados em contextos históricos, sociais e culturais distintos. Nesse sentido, a juventude ou velhice é uma etapa no desenvolvimento de cada pessoa, um valor que pode existir em qualquer momento da vida, independente da idade cronológica, através da adoção de estilos de vida e forma de consumo adequado.

Nesse quadro de novos desafios no campo da saúde do idoso, o objetivo principal do presente artigo foi ao se fazer uma visita técnica tentar perceber como o idoso poderia sentir uma nova abordagem para o modo-de-ser do cuidado, onde o fenômeno da doença é experimentado através do estudo da subjetividade tanto do doente, quanto do corpo dos profissionais da saúde.

Através de uma abordagem antropológica ao se avaliar políticas públicas de saúde, abraça-se um processo social mais abrangente do fenômeno saúde/doença.

METODOLOGIA

Trata-se de um estudo realizado no Centro de Atenção Integral à Saúde do Idoso (CAISI), um serviço de saúde da Prefeitura do Município de João Pessoa, durante os meses de setembro/outubro do ano de 2012, através de visitas técnicas tentando compreender como se processavam as ações de saúde orientadas para um processo do cuidar, tendo como base a experiência da doença através de uma construção cultural.

O CAISI funciona como um centro de referência e mantém um programa de atendimento à população idosa do município. Esse programa conta com a participação de cerca de 40 profissionais, incluindo médicos, dentistas, fisioterapeutas, psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros, nutricionistas, farmacêuticos e profissional de educação física.

Durante a visita técnica foi observada toda a trajetória percorrida pelos pacientes que ali vão tentar entender o processo saúde/doença. Inicialmente ao se chegar ao local passa-se primeiramente pela equipe de apoio, a qual vai verificar as primeiras barreiras existentes na situação-problema, em seguida a pessoa é encaminhada para a recepção para verificar os dados de identificação, depois dirige-se para o setor de enfermagem onde é feito todo um levantamento histórico-social e cultural da vida do adoecido. Fazendo o uso da técnica do relato oral será possível conhecer

um pouco da história da vida de cada pessoa, apoiada em representações sociais. Analisa-se nesse momento, a construção da experiência da doença enfatizando as explicações sobre as crenças, aspectos psíquicos, a descoberta e as causas do evento. A penúltima etapa, trata-se da consulta médica. Após a consulta, e dependendo do caso, as pessoas são convidadas a participarem de grupos terapêuticos dentro do próprio ambiente.

O CAISI conta, atualmente, com 05 grupos (convivência, memória, postura, ioga e atividade física), todos eles são utilizados para transmitir informações sobre a melhor maneira de lidar com o processo saúde/doença, gerenciando as enfermidades.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Reconhece-se o impacto da doença no curso normal de uma realidade cotidiana através de uma ameaça ao mundo tomado como suposto. Diante de tal fato, trata-se de exigir uma nova postura das pessoas, envolvendo uma série de ações que permitam reconduzir a uma vida normal, dentro de determinados limites. Na dimensão social, a doença implica a decodificação de significados e formulação de estratégias para resolver os impasses da situação-problema.

Para se entender o processo saúde-doença-cuidado, orientado pelas contribuições da Antropologia, segundo Lira et al. (2004) tem-se que se estudar o processo a partir de duas ideias principais: a enfermidade em 3ª pessoa, ou seja, o conhecimento “objetivo” representando os “valores médicos” e a enfermidade em 1ª pessoa, que envolve, as ciências sociais, o conhecimento “subjetivo”, tanto do doente, quanto do médico.

Assim, um exemplo atual de como elaborar novas ações de saúde, com vista a desenvolver estratégias eficientes e conhecer um pouco mais sobre a maneira pela qual os idosos envelhecem e como atribuem significados a este período, nos é dado através do estudo realizado por Uchoa (2003) em que faz uso de uma abordagem antropológica para poder investigar elementos que influenciam o processo de envelhecimento.

Na visão de Minayo (1991), a importância da Antropologia para compreender o fenômeno saúde/doença é incontestável, já que através da Antropologia se torna possível levar em consideração valores, atitudes e crenças de uma população e entender que a doença é tanto um fato clínico como um fenômeno sociológico, construído através de conhecimentos culturais.

Segundo Canesqui (2003), a enfermidade pressupõe, de um lado, um processo subjetivo que é apreendido através das sensações corporais, sendo o corpo considerado a matéria do mundo sensível e fruto do próprio conhecimento, e, do outro, uma construção de significados, que são orientados pelas relações sociais decorrentes da vida cotidiana.

A despeito do presente estudo realizado, percebeu-se que os indícios subjetivos são de grande importância para identificar as alterações produzidas na rotina normal da vida de uma pessoa e que esses recursos vão aumentar a confiança na capacidade de se distinguir os significados da rede semântica da doença e ampliar o fenômeno do adoecimento humano socialmente construído. Logo, um confronto entre profissionais de saúde tendo como objetivo a reconstrução de um novo olhar sobre o

doente contribuindo para um sistema de cuidado em que se pode operacionalizar encontro de saberes, na busca de estabelecer um diálogo mais ampliado com o fenômeno do adoecimento socialmente construído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos apreender, neste artigo, uma discussão sobre como se entender o processo saúde/doença possibilitando o envolvimento do sujeito com o seu cotidiano de forma a tornar o processo passível de transformação. Nesse desiderato, as atitudes das ações de saúde presentes no Centro de Atenção Integral à Saúde do Idoso se configuram como uma necessidade para a consecução de um projeto de bem-estar. Nessa perspectiva, há uma corresponsabilização tanto da equipe de saúde, como da pessoa portadora da enfermidade.

Como referência foi feito o uso de conhecimentos da antropologia médica para situar a relação entre o profissional de saúde e o idoso. A relação na apreensão da doença é pautada em uma construção de significados e busca-se abordar o indivíduo como um ser inserido em uma construção cultural.

No entanto, acompanhar o setor de saúde em um ambiente como o Centro de Atenção Integral à Saúde do idoso é fazer uma reflexão sobre a legitimação das práticas de saúde, ampliando o cuidado e desafiando o plano político-econômico da saúde pública em busca de assumir um caráter social e antropológico, baseado no método da cooperação.

REFERÊNCIAS

- CANESQUI, A. M. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. **Revista ciência & saúde coletiva**. v.8, n.1, p.109-124, 2003.
- DEBERT, G. G. A antropologia e os novos desafios nos estudos da cultura e política. **Revista política & trabalho**, v.13, p.165-177, 1997.
- LIRA, V. G. ; NATIONS, M. K. ; CATRIB, A. M. F. Cronicidade e cuidados de saúde: o que a antropologia da saúde tem a nos ensinar? . **Revista texto & contexto enferm**. v. 13, n.1, p.147-155, Jan-mar, 2004.
- MINAYO, M. C. de S.(org.). **Antropologia , saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2002.
- _____. Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais. **Revista saúde pública**, v.25, n.3, p.233-238, 1991.
- UCHOA, Elisabeth. Contribuições da Antropologia para uma abordagem das questões relativas à saúde do idoso. **Caderno saúde pública**, v.19, n.3, p.849-853, mai-jun, 2003.

(IN)SEGURANÇA DIABÉTICA: ANÁLISE SOBRE A CONCEPÇÃO DE RISCO E GESTÃO NO ADOECIMENTO DE *LONGA DURAÇÃO*

Wilka Barbosa dos Santos¹⁵ | UFPB/CCHLA/GRUPESSC

INTRODUÇÃO

O trabalho busca refletir a concepção de risco através dos cuidados que os acometidos pelo Diabetes acabam desenvolvendo no seu cotidiano, mostrando como os indivíduos convivem com uma doença de *longa duração*¹⁶ que necessita de uma vigilância diária para que não ocorram complicações graves.

O interesse em abordar o conceito de risco junto com a autogestão diabética desabrochou na experiência de campo junto a Associação dos Diabéticos de João Pessoa - ADJP¹⁷, onde foi possível observar que não só o modelo biomédico predominava nos cuidados dos diabéticos, mas também saberes populares que se faziam presentes no contexto social em que viviam.

É significativo ressaltar que a experiência de campo na ADJP trouxe muitas temáticas para o âmbito sociológico, como: Sociabilidade, Identidade, Adoecimento de *longa duração*, Experiência, Sexualidade, etc. Temáticas estas que nos ajuda a compreender a concepção de doença e de corpo que cada membro da Associação possui após o diagnóstico da enfermidade. Entretanto, como dito, neste trabalho abordarei a discussão de risco no diabetes e as estratégias desenvolvidas para conviver com a patologia, já que também era algo muito presente nas reuniões da ADJP.

A concepção de risco está muito presente na sociedade moderna, podendo estabelecer uma relação com a vida cotidiana, ou seja, contribuindo para que os indivíduos estabeleçam: controle, precaução e previsão das suas ações. Seguindo esta mesma linha de pensamento, Mattos (2012) discute que esta sociedade insegura além de fazer os atores sociais se vitimizarem, ela contribui para que os mesmo adquiram estratégias para não correr muito risco no cotidiano.

Podemos perceber que o conceito se faz muito presente no âmbito social em que vivemos, podendo se relacionar com variadas temáticas na sociedade moderna. A partir desta noção cada autor vai mostrar sua concepção de risco, como o exemplo do Beck (1998) que argumenta que vivemos numa sociedade de risco de modo geral e como a Neves (2008) que vê o risco como uma categoria da interação social, pois “ampara representações, comportamentos e relações sociais” (p.24).

O risco é pensando como algo inerente a ação do indivíduo, no qual ficou cada vez mais difícil de se prevenir na sociedade moderna, como discutirá Mendes (2002) ao discorrer que “a magnitude e a natureza global dos riscos atuais são tais que os

¹⁵ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Atualmente é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB/CCHLA. Vinculada ao grupo de pesquisa de saúde, sociedade e cultura – GRUPESSC. Email: wilkabarbosa@hotmail.com

¹⁶ Termo utilizado por Adam e Herzlich (2004) para se referir a uma doença está a todo o momento com o indivíduo, exigindo dele um cuidado maior com seu próprio corpo.

¹⁷ A Associação foi fundada em 1989, com o intuito de obter meios para uma maior assistência aos acometidos pelo Diabetes.

riscos se tornaram cada vez mais difíceis de quantificar, de prevenir e de anular e, nesse sentido, muitos defendem que vivemos na sociedade do risco” (p.53).

Então, também se percebe que o risco acaba se relacionando com o perigo na sociedade moderna, servindo muitas vezes para relatar acontecimentos negativos. No entanto, é importante lembrar que o risco nem sempre está associado a acidentes, perigos e ameaças, mas também com prazeres.

É na modernidade, portanto, que o termo ganha multifuncionalidades, mas isso não quer dizer que na sociedade tradicional não existisse risco, ele só estava vinculada com outros âmbitos da vida mais voltado para vida particular do que para vida social. Segundo Giddens (1991) é na modernidade que algumas características são temáticas, como: segurança x perigo e confiança x risco, mostrando que a vida moderna é feita de dois gumes.

Estes *dois gumes* estão muito presentes na doença de *longa duração* como o Diabetes, pois ao mesmo tempo em que o acometido tem a segurança que está sentido bem e a confiança que os medicamentos prescritos pelo médico podem ajudá-lo a melhorar, este também pode correr perigo em frequentar lugares sem comidas diet's e riscos por acabar consumindo tais alimentos.

Em suma, o intuito deste artigo é relacionar o conceito de risco com o campo da saúde e doença, observando as medidas de prevenção e precaução trazidas não só pelo sistema biomédico como pelos diabéticos e seus familiares. Portanto, o objetivo deste resumo expandido é fazer uma reflexão sobre os riscos existentes na própria doença e os trazidos pelos acometidos.

METODOLOGIA

O interesse de estudar o adoecimento crônico numa Associação de Diabéticos surgiu a partir do projeto de pesquisa de iniciação científica da professora Ednalva Maciel, no qual foi necessária a contribuição da Secretária Municipal de Saúde – SMS/JP indicando um lugar a ser estudado e aprovação no Comitê de Ética para iniciar a pesquisa.

A proposição metodológica que guiou este estudo se fundamentou numa intensa observação de campo e descrição densa dos fenômenos sociais, na qual é entendida como uma descrição interpretativa e microscópica (Geertz, 1989) das reuniões e discussões apresentadas na ADJP. A intenção, portanto, foi dar primazia à convivência com a Associação estudada, tendo a etnografia como uma das técnicas fundamentais de coleta de dados.

Então é possível ver que a natureza do estudo é qualitativa, tendo o trabalho de campo como um meio de conhecer melhor o comportamento do grupo estudado. Com isso, se fez necessário a presença do diário de campo, registrando os momentos chaves das reuniões. No entanto, esse método de coleta foi usado de modo muito cauteloso, sendo em alguns momentos posto de lado para facilitar o estudo.

Como o tempo de estudo foi de dois anos, a ideia foi uma aproximação gradativa com os membros da Associação, buscando *a priori* conhecer o ambiente e os indivíduos para depois partir para os objetivos da pesquisa. Então, acabou ocorrendo o que Brandão (2007) chama de período de contaminação, no qual o

primeiro contato se dá para sentir o ambiente e saber como pode se relacionar com os indivíduos e o segundo momento estaria mais ligado a etnografia do campo, buscando entrevistar e manter conversas informais, ou seja, seria a coleta de dados.

A observação de campo nas reuniões da ADJP foi muito importante para conhecer os membros, já que era um espaço em que cada um falava da sua experiência com a enfermidade, com seus médicos e com seus familiares. Foi com ajuda das reuniões, dos membros e da presidente da Associação que a pesquisa foi ganhando corpo, contribuindo para os surgimentos de problematizações no campo socioantropológico. De acordo com que era discutido surgiam necessidades de entrevistas com os membros fora da Associação, pois percebemos que a discussão fazia parte do que era importante para o grupo e não para o indivíduo.

Nas entrevistas percebi que nem todos gostavam do uso do gravador, fazendo com que tivéssemos uma conversa informal, ou seja, o meu intuito enquanto pesquisadora era deixar o entrevistado relaxado e sem medo de falar, o que foi muito bom para o trabalho e difícil para a pesquisadora. Foi importante para saber que mesmo que tal indivíduo estivesse numa Associação tratando a doença de modo coletivo, ele tinha suas prioridades individuais, não se vendo como membro de uma Associação quando estava fora dela, ou seja, o lugar de falar da ADJP era quando estivesse na reunião.

Dentre variadas formas de coletar os dados – conversas informais, entrevistas, observação, etc - foi possível perceber que o corpo não significa apenas uma entidade física, mas também o âmbito da ação coletiva na vida cotidiana. Também percebemos que as estratégias de cuidados se realizam de formas diferentes dependendo do contexto social do indivíduo.

CONVIVÊNCIA COM O RISCO

A vivência com o Diabetes se inicia quando o indivíduo passa por um exame médico conhecido como glicemia (mede quantidade de açúcar no sangue). Após o diagnóstico da doença, o acometido procura conhecer mais a patologia e as formas de cuidados, iniciando pelo médico e desenvolvendo novos saberes.

O Diabetes é uma doença vista pelos médicos como perigosa e pelo diabético como traiçoeira, como discute Barsaglini (2011). Isto acontece porque estamos nos referindo a uma patologia silenciosa, que por não demonstrar sintomas enquanto controlada e só apresentar quando os indivíduos se encontram em circunstâncias graves, acaba deixando os acometidos numa situação de insegurança e riscos nem sempre visíveis.

Este tipo de doença de *longa duração* pode ser visto como dois tipos de riscos, aquele que já faz parte da doença, como a hipo e a hiperglicemia em que alguns acometidos mesmo fazendo o tratamento acabam sofrendo e aquele que está é trazido pelo próprio indivíduo, como por exemplo, a alimentação: comem algo que sabem que não irá fazer bem, só para ter a sensação de prazer. Luhman, citado por Bruseke (2005) discorreria que um está relacionado ao perigo (danos que se encontram fora do próprio controle) e o outro ao risco (conseqüências das próprias decisões). No entanto, também argumenta que o que pode ser risco para um pode não ser outros acometidos, ou seja, cada diabético acaba controlando suas taxas de variadas formas, levando em consideração a percepção que tem do corpo.

Então, se faz necessário uma autovigilância do diabético com sua própria doença, no entanto, se autocontrolar causa cansaço, contribuindo para que comportamentos arriscados acabem acontecendo, como Dona S. que sempre vive na dieta mais que um dia decidiu experimentar uma comida diferente e acabou passando mal. Neste caso, pode-se perceber que a diabética assumiu um risco, ou seja, ela sabia que não podia e mesmo assim decidiu fazer naquele momento.

Mas de toda forma, entende-se que só após o indivíduo compreender o que pode acontecer com seu corpo, é quando se inicia variadas estratégias buscando prevenir uma situação inesperada. Estas estratégias para Barsaglini (2011) são vistas como arriscadas pelo médico e consciente pelos acometidos. Arriscada no sentido do acometido não seguir a prescrição do modo que está no papel e consciente porque os adoecidos acreditam que precisam diminuir ou aumentar a dosagem do medicamento ou tomar um chá para complementar o tratamento.

Essa consciência de se monitorar faz com que os sujeitos sociais adquiram uma reflexividade, que segundo Giddens (2002) está relacionada com toda ação humana, fazendo com que os indivíduos monitorem as atividades cotidianas de sua vida e sejam capazes de desenvolver interpretações discursivas sobre seus atos na sociedade.

Já Foucault, citado por Mattos (2012), acredita que o fato dos indivíduos estarem cuidando cada vez mais de si na sociedade moderna, diz respeito a uma nova forma de vida, no qual “o sujeito pós-moderno é um sujeito que precisa a todo o momento voltar-se para si, monitorar suas ações e prever possíveis riscos à sua segurança.” (p.10).

Partindo deste ponto de vista que o sujeito aprende a se monitorar, seja de modo arriscado ou não, percebe-se uma reflexividade com relação ao corpo, ou seja, mesmo em situações perigosas os indivíduos sabem quando algo está errado, embora que passe mal em alguns momentos. Uma das interlocutoras da ADJP argumentou que após anos de doença e tomadas de insulina, foi desenvolvendo uma experiência que faz com que ela saiba quando precisa comer algo doce, quando precisa tomar a insulina, qual quantidade tomar (dependerá do que estiver sentindo), pois nem sempre que o *diabético passa mal é sinônimo que precisa de insulina* (no caso dos insulino dependentes).

Esta forma de cuidar de si contribui para que os adoecidos saibam de maneira detalhada quais as barreiras que podem vir a enfrentar na enfermidade, não só com relação aos riscos considerados diários – alimentação, medicamentos e atividade física – mas também com relação às complicações que vem junto com a própria doença.

Com relação a alimentação e a medicação é possível ver ao mesmo tempo a noção de confiança e a noção de risco, pois ao mesmo tempo em que os adoecidos demonstram segurança no que estão fazendo (mudança na dosagem do remédio) é possível ver que eles também estão assumindo o risco daquela atitude dar errado. A confiança neste momento, como discute Giddens (1991), estaria entrelaçada com o risco, servindo para redução da ideia de perigos futuros.

Alguns membros da associação, por exemplo, evitam comer determinadas comidas por saber que depois podem passar mal, ou fazem como uma das interlocutoras que muitas vezes deixa chegar numa crise de hipoglicemia de propósito, para depois se *empanturrar de açai*. Também tem os casos relacionados a medicação, no qual os

acometidos mudam horários e dosagens para se adequar ao seu contexto social. Percebe-se, portanto, que na sociedade moderna o corpo se transforma num âmbito de opções e escolhas.

O objetivo em abordar tais complicações existentes no Diabetes junto com as experiências trazidas da Associação, está em mostrar que o risco é capaz de desenvolver diferentes papéis, contribuindo para que os indivíduos acometidos passem a avaliar as situações que podem ser muito arriscadas para sua vida. Neves (2008) mostra, por sua vez, que o risco deixa de estar presente só no discurso biomédico e passa também a existir no discurso do senso comum. Assim, podemos notar que a relação entre perito e leigo discutido por Giddens (1991) se aproximam na sociedade atual, tendo como exemplo a própria relação entre acometido e médico, no qual o primeiro não é: obediente, paciente e passivo, mas um ator reflexivo capaz de contrapor suas ideias com o sistema especializado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi possível perceber que no Diabetes o risco estaria relacionado com um perigo, ou seja, o comportamento do diabético afeta seu futuro, seja pelo lado negativo ou positivo. Este cuidar de *longa duração* com as taxas e com o corpo contribui para que os indivíduos estejam sempre em contato não só com o sistema especializado da saúde, como também tenham interação com o conhecimento leigo sobre o risco que se corre. O cuidar de si também resulta numa (in)segurança, pois ao mesmo tempo que o adoecido se sente seguro quando adere o tratamento, sente-se inseguro por ter uma doença silenciosa. Este lado invisível do Diabetes contribui para um controle médico, autovigilância do adoecido e uma heterovigilância dos familiares e amigos, com intuito de prevenir uma futura complicação grave.

REFERÊNCIAS

- ADAM, P; HERZLICH, C. **Sociologia da doença e da medicina**. São Paulo: EDUSC, 2001.
- BARSAGLINI, R. **As representações sociais e a experiência com o diabetes: um enfoque socioantropológico**. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz, 2011.
- BECK, U. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad**. Barcelona: Paidós, 1998.
- BRANDÃO, C. "Reflexões sobre como fazer trabalho de campo". **Sociedade e Cultura**, v.10, n.1. 2007, p.11-27.
- BRUSEKE, F. Risco e Contigência. In: **Societe e prints**, v.1, n.2, 2005.
- MATTOS, A. **Cuidado de si e reflexividade na sociedade de risco**. Em: http://www.4shared.com/office/qHP1mG7U/CUIDADO_DE_SI_E_REFLEXIVIDADE_.htm, acessado dia 19/05/2012.
- MENDES, F. Risco: um conceito do passado que colonizou o presente. In: **Revista Promoção da Saúde**, vol. 20, n.2, 2002.
- NEVES, E. **Antropologia e Ciência: uma etnografia do fazer científico na era do risco**. São Luís: EDUFMA, 2008.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- _____. **Modernidade e Identidade**. Tradução Plínio Dentzien. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro. 2002

TRABALHADORAS E SAÚDE POPULAR: DIÁLOGOS E INTERSEÇÕES

Herika Christina Amador Chagas
Universidade de Brasília | Departamento de Antropologia

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de um esforço final para a disciplina Antropologia da Saúde Popular, ministrada pela professora Soraya Fleisher no primeiro semestre do ano corrente no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. O cerne de nossas discussões ao longo da disciplina foram as multivocalidades da saúde popular e seu status de prática não hegemônica, não oficial. Suas muitas facetas nos revelaram que as alternativas terapêuticas e a própria dimensão do popular não estão necessariamente associadas à pobreza, ao desprovisionamento material. Além disso, fomos levados a ver, conforme cobríamos a bibliografia abordada, que existem muitos trânsitos com a biomedicina, diversas trocas e ressignificações.

Dado o contexto, compreendo que pensar saúde popular é, em grande medida, adotar um viés analítico que não carrega pretensões totalizantes ou dicotômicas, como se fosse possível empreender um corte seco entre os domínios da medicina popular e da biomedicina, a medicina “oficial”. A própria separação das categorias é muito mais uma tentativa de exame com fins diagnósticos e também um tipo de política de deslegitimação de algumas práticas em favor de outra, e está, certamente, no campo da abstração. Na esfera do vivido, saberes contra-hegemônicos e hegemônicos permeiam-se e estão imbricados. As ações populares movimentam-se incansavelmente dentro da dimensão oficial, resistindo ainda que sem visibilidade e inaudíveis. Nesse sentido, não há bipolaridades, mas permeabilidades.

Em decorrência dos diálogos estabelecidos entre alunos, professora e autores, e levando em conta que a cultura popular se constitui por si, a partir de si, e não apenas em oposição a uma cultura hegemônica, este trabalho se apresenta como uma tentativa de compreender, a partir de um recorte dentro do universo repleto de possibilidades – que é o campo no qual estou inserida e que me acolhe para pesquisa – em que medida a saúde popular aparece nas significações concebidas pelas pessoas no campo, em suas vivências, nos seus processos de adoecimento, de cura, de manutenção da saúde e prevenção.

A pesquisa que realizo com trabalhadoras terceirizadas que executam serviços de limpeza e conservação em um órgão público federal é possível graças ao afloramento das variadas dimensões da vida de minhas interlocutoras em nossos encontros. Desse modo, mesmo que grande parte de nossas conversas – que são empreendidas no ambiente de trabalho – girem em torno da temática “trabalho”, e o contexto da pesquisa tenda a marcar esse âmbito de suas existências, é preciso ressaltar que, amiúde, surgem nas narrativas temas que não aparecem ligados de maneira imediata – e apressada – aos seus empregos, mas que permeiam também, e em diferentes níveis, o cotidiano laboral dessas mulheres. É o caso dos nossos bate-papos sobre questões de saúde.

Nessa jornada elegi alguns autores que creio dialogarem com as experiências de minhas interlocutoras, permitindo uma aproximação teórica às suas realidades. Assim, considero essenciais as trocas com o universo das táticas abordado por De Certeau (1996), bem como suas percepções acerca do que denomina como “arte dos fracos” e “senso de ocasião”, cruciais na análise aqui empreendida para compreendermos as tentativas das interlocutoras da pesquisa em aproveitarem as brechas que surgem nos lugares de poder, lançando mão de enorme versatilidade e astúcia para conseguir atravessar domínios do qual estão apartadas.

Aliada a essas análises encontra-se a importância da indicação para transitar pelos espaços de regulamentação burocráticas do governo. Nesse sentido, é valioso que se consiga obter informações de como proceder para atravessar o sistema (LIPSKY, 1980). A princípio, segundo os estudos de Michael Lipsky, os bens públicos e também os serviços estão à disposição de todos os cidadãos. Não obstante, a prática cotidiana leva o burocrata que lida com o público a fazer escolhas e a favorecer algumas pessoas e algumas demandas em detrimento de outras. Nesse contexto, “ter contatos” na esfera pública que possam facilitar ou mesmo ultrapassar os caminhos da burocracia é uma apropriação tática necessária àqueles que utilizam esses meios, aliviando o peso psicológico infringido pela administração pública aos seus usuários.

A argumentação apresentada por Diogo Pereira (2008) também nos auxilia a compreender o quanto conhecer alguém que possa fazer um encaixe, garantir uma consulta ou mesmo ajudar a obter uma informação no preenchimento de um documento significa ter algum domínio da burocracia, resultando em atendimento e agilidade do processo terapêutico. Além disso, o autor também faz uma análise acurada do SUS, aproximando-se da realidade das trabalhadoras em questão, uma vez que a maioria delas, se não todas, utilizam o Serviço Único de Saúde.

Em conjunto com esses autores, encontro no texto de Maria Andrea Loyola (1984) uma reunião de dados bastante elucidativos do proceder das interlocutoras da pesquisa e suas relações com quadros de adoecimento e da prevenção de doenças através do que consideram uma “boa alimentação” e o cuidado com os hábitos considerados prejudiciais à saúde.

Em consonância com o contexto apresentado, a proposta desse trabalho é uma das maneiras que encontrei de problematizar minhas questões em campo e refrescar as idéias abordando um tema que é corriqueiro nas conversas que mantenho com as interlocutoras: a saúde e os processos de adoecimento. Não é incomum que nossos encontros sejam perpassados por narrativas que remetam ao lugar da saúde e, por conseguinte, das doenças nas experiências diárias dessas trabalhadoras. Por esse motivo, decidi que aproveitaria a oportunidade que o campo me oferece para investigar de forma mais minuciosa algumas das percepções dessas trabalhadoras acerca de intervenções terapêuticas em seus corpos e também sobre estados de saúde e doença.

METODOLOGIA

Dentro do conjunto de mulheres com as quais me relaciono em campo, apenas algumas têm o hábito de abordar temas que envolvam questões terapêuticas, assuntos que suscitam discussões sobre saúde. Desse modo, privilegio nesse trabalho as três trabalhadoras que costumam pincelar nossas conversas com

assuntos relacionados a tratamentos de saúde e possíveis sofrimentos decorrentes de estados de adoecimento. Assim, ao fazer esse recorte, restrinjo a investigação de modo a não incorrer em generalizações rasas ou enredar-me numa superficialidade analítica, dado o espaço limitado para a realização desse trabalho.

Duas questões nortearam minhas conversas com as três trabalhadoras escolhidas para este exercício analítico. A primeira delas, “Você já teve problemas de saúde relacionados ao trabalho que executa?”, apresentou-se como um começo pertinente, visando não mudar por completo o ritmo de nossos encontros. Dessa forma, aliei meu anseio ao diálogo que vínhamos mantendo. Na segunda pergunta, “Quais são os tratamentos de saúde que você utiliza além dos remédios de farmácia?”, eu buscava verificar se em suas concepções existe lugar para outras formas de medicina e tratamentos terapêuticos que não apenas os biomédicos, ou ainda, se elas empreendem ressignificações versáteis dessa biomedicina; se e como dialogam com ela. São indagações abrangentes, mas conforme conversávamos foram surgindo outras questões. Ademais, na maior parte do tempo elas fizeram o assunto deslanchar sem que fosse preciso inquiri-las.

Aliado às perguntas está o material de meus diários de campo e algumas gravações de conversas que revelam a importância do tema saúde nas narrativas de minhas interlocutoras, com ênfase nas falas das trabalhadoras que construíram juntamente comigo a presente comunicação. Portanto, a construção metodológica do texto se baseia em dados recolhidos ao longo de meses e também em uma abordagem mais pontual, formulada a partir do momento que pude me dedicar de forma mais intensa às questões relativas à saúde, doenças e terapêuticas suscitadas pelas interlocutoras.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Em princípio, enquanto reunia os dados que coletei durante meu trabalho de campo e nos encontros mais direcionados para a produção do resultado final da disciplina Antropologia da Saúde Popular, refleti inúmeras vezes acerca da impossibilidade de relação aparente entre o material por mim reunido e uma perspectiva popular de saúde. No entanto, conforme o texto começou a ser estruturado, os aspectos populares foram tomando forma.

Assim, não creio que as informações apresentadas a partir das narrativas de minhas interlocutoras evidenciem aspectos alternativos aos tratamentos terapêuticos considerados oficiais. Mesmo que exista a utilização de medicamentos naturais, eles são previstos pelo próprio sistema de saúde, não apresentando ameaça à sua soberania. Entretanto, é nas formas de apropriação e ressignificação da biomedicina que as práticas populares ganham espaço.

Ao questionarem médicos e, principalmente, evitarem os ambientes medicalizados, as agentes impõem limites à atuação dessa dimensão oficial em seus corpos, resistindo, ainda que de maneira localizada e sem alarde, às investidas formatadas da biomedicina. Ademais, sempre que se valem de táticas de infiltração e ocupação de espaços que não estão a elas destinados, existe aí um esforço em conseguir transitar, mesmo que não sendo vista, mas adquirindo benefícios e prezando pela seguridade de sua saúde e da saúde daqueles que estão sob seus cuidados, deflagrando uma “resistência cotidiana” (SCOTT, 2011) preocupada com efeitos

imediatos de resolução ou, ao menos, de adiantamento dos processos experienciados.

A mobilidade tática é característica da prática popular, bem como sua permeabilidade e versatilidade de atuação no dia-a-dia dos diversos agentes que estão em contato permanente com formas de dominação e homogeneização de seus corpos e identidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estou ciente de que a análise empreendida tem limitações por ser um exercício exploratório. Contudo, a recorrência de questões sobre saúde e terapias médicas durante os encontros com as trabalhadoras pesquisadas, aliada aos interesses despertados durante o contato com o tema da saúde popular, fazem desse trabalho um esforço inicial para que mais perguntas sejam feitas em campo acerca do tema.

O objetivo inicial era compreender de que maneiras as próprias interlocutoras percebem e experienciam estados de saúde e doença, bem como observar de que maneira se dá a aproximação dessas mulheres com formas terapêuticas. Seriam elas adeptas apenas da medicina biomédica, a terapia oficial? Ou estariam também interessadas em terapias alternativas? Qual a importância dos serviços de saúde públicos, haja vista estarem as agentes da pesquisa inseridas em classes sociais que não possuem recursos financeiros suficientes para terem acesso a planos de saúde? Como é o trânsito por esses locais? Quais são suas estratégias?

Acredito que a pesquisa pôde elucidar as questões supracitadas, sendo possível perceber a importância de um pensamento popular, de uma abordagem contra hegemônica que formula alternativas versáteis para a utilização cotidiana dos serviços de saúde públicos, dos remédios alopáticos, e, em última análise, da própria medicina convencionalmente tratada como aquela que deve ser respeitada porque cura. Mesmo valorizando a medicina biomédica, as trabalhadoras atualizam constantemente suas expectativas e também seus conhecimentos acerca dessa prática hegemônica, não se rendendo aos espaços medicalizados para encontrar curas, menos ainda para se prevenir de doenças

REFERÊNCIAS

- DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes; pp.35-53, pp.75-106, 1996.
- LIPSKY, M. Part III: Patterns of practice. In: Street-level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services. Russel Sage Foundation, 1980; pp. 81-156.
- LOYOLA, Maria Andrea. Parte II – A clientela. In: Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: DIFEI, 1984; pp. 125-197.
- PEREIRA, Diogo Neves. Itinerários terapêuticos entre pacientes do Hospital de Base (DF). Dissertação. Pós-Graduação em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.
- SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. Revista Brasileira de

DOR AMIGA

Danieli Siqueira¹⁸; Eduardo Sérgio Soares Sousa¹⁹
PPGS/UFPB

“É uma dor diferente, dá e passa, e depois você nem lembra. Se fosse assim tão terrível, ninguém teria mais do que um filho”.

“Essa dor, ela é insuportável, é tão forte que você tem vontade de morrer, no entanto, depois que passa e o seu bebe nasce você sente que valeu a pena”.

(Relatos de parto)

INTRODUÇÃO

Na tradição cristã, a qual a cultura ocidental herda vários de seus valores e crenças, há uma constante preocupação entre corporalidade e mundanidade. Dentro desta crença há a ideia da santificação da matéria e do corpo, os quais representam o templo do espírito (DUARTE, 1998).

O ‘tabu do sexo’ atribui a este último o adjetivo de sujeira, a vivência da sexualidade retira do corpo o caráter de santidade. A mulher em trabalho de parto representa de forma latente a vivência da sexualidade, visto que o parto é o resultado final do ato sexual. Desta forma o parto é um ato extremamente sexual, não necessariamente no sentido estereotipado do termo. Mas a partir do prisma do referido tabu, para purificar o corpo feminino em trabalho de parto é preciso sofrer através da dor, ou seja, a dor do parto é tida, nesta ótica, quase como um suplicio corpóreo, extremamente necessária para garantir a santidade. Aqui o prazer é condenado.

Há de modo geral, uma tendência da passagem da dor como experiência do corpo, para uma dimensão ‘subjetiva’, ‘experencial’ do sofrimento humano, através do processo de interiorização. No entanto ainda permanece atualmente o tema do valor da ‘dor’, *“ora como fundante do próprio estado e sociedade, [...] ora como condição de acesso a patamares legítimos de condição social”* (DUARTE, 1998:22).

Adeus corpo. Afastar-se do corpo é uma tendência da sociedade contemporânea afirma Le Breton (1999). O espaço que separa o homem (ser humano) do seu corpo se estende. Para Giddens (1991) uma das principais características da modernidade é este alongamento do tempo e do espaço, que distancia os elementos envolvidos nas relações e retira destas últimas o seu conteúdo. Podemos afirmar que este alongamento espacial também é percebido na constituição do sujeito, ou seja, através do distanciamento do seu próprio corpo.

Le Breton (1999) refere-se ao tempo ‘pós-biológico’ vivenciado pela sociedade contemporânea, em que além do afastamento mencionado entre corpo e

¹⁸ Doutoranda em Sociologia - UFPB

¹⁹ Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPB

humanidade, busca-se superar as fragilidades e imperfeições deste corpo. Ele aponta as tecnologias como foco da busca pelo corpo biônico livre de qualquer fragilidade da carne.

No que se refere ao universo do parto no Brasil visualizamos este processo de busca pela perfeição e afastamento do carnal, neste caso representado pela dor do parto através do índice de cirurgia cesariana praticada atualmente neste país. 52%²⁰, a taxa mais elevada do mundo. Em vários destes casos, em especial, na rede particular de atendimento a saúde, onde a taxa de cesariana chega a 82%, em algumas instituições se aproximando dos 100%, a gestante é considerada e se considera uma bomba prestes a explodir a qualquer momento e assim a intenção é desativá-la antes da catástrofe, ou seja, antes que ela entre em trabalho de parto. A ideia se faz presente no inconsciente coletivo e 'fugir' da naturalidade do parto é fugir da corporalidade, através da justificativa da dor, ou do medo da dor. Neste sentido a realidade do corpo se dá na dimensão simbólica. Corpo como extensão do eu (Le Breton, 1999).

O corpo humano virou um continente explorado pelos cientistas em busca de benefícios. No tempo dos anatomistas, os pesquisadores somente procuravam nomear cada fragmento do corpo, hoje eles tomam posse dele para melhor gerenciar os seus usos econômicos potenciais. A colonização não é mais espacial, ela investe na corporeidade humana. (Le Breton, 1999:117)

Vemos também presente o viés econômico no que se refere ao processo de colonização do corpo.

No Brasil há um mercado que se constitui em torno desta temática do parto, que em certa medida se legitima através do 'mito da dor', ou seja, o simbolismo que envolve a constituição da dor e o sentimento de medo em torno desta. Muitas mulheres que optam pela cesárea justificam a opção pelo medo da dor e em torno deste 'sentimento' (a dor aqui também passa a fazer parte das emoções) o mercado se sedimenta com a promessa de eliminá-la. Evitar a dor através da cesárea parece uma utopia, visto que, através de relatos de mulheres cesariadas percebemos recorrentes referências a dores pós-cirurgia.

De acordo com Badinter (1980) a cerca de 200 anos há na sociedade ocidental o mito do amor materno. A ideia de que as mulheres nasceram para serem mães e elas teriam o poder de 'aguentar' o sofrer transformando-o em felicidade em nome do amor pelas suas crias, dedicando-se integralmente a esta etapa pré-determinada da vida da mulher, a maternidade. O mito da mãe espontânea, dedicada e sacrificada. A maternidade como única razão para a felicidade.

A passividade da mulher, a qual deve superar tudo em nome do amor maternal, e a primeira superação seria talvez, podemos dizer a da dor do parto, este seria o sofrimento necessário para demarcação da transição da mulher para mãe (boa mãe). O parto é um 'ritual de passagem'. A dor do parto como parte do processo de liminaridade (Turner, 1974) do momento em que se é ao mesmo tempo vivo e morto, mulher e mãe.

²⁰ <http://portalsaude.saude.gov.br/portalsaude/noticia/4218/162/fiocruz-pesquisa-aumento-%3Cbr%3Ede-cesarianas-no-brasil.html> em 12/11/2012.

Na década de 60 do século XX o movimento feminista começa a questionar esta ideia. Hoje há um movimento em torno do parto que questiona esta dita 'origem', 'fundação' ou mesmo determinismo biológico que é referido à dor do parto como instância do sofrer, buscando desvendar os mecanismos socioculturais, psicológicos, econômicos, de gênero, raça e poder que fazem parte desta construção.

O relato das mulheres nos ajuda a pensar nestas variáveis.

METODOLOGIA E RESULTADOS

Os relatos coletados foram retirados de redes sociais virtuais onde mulheres expõem suas concepções e sentimentos sobre o universo do gestar, parir e nascer. A amostra foi composta por um grupo de grávidas e mães do facebook e três grupos de discussão em sites e blogs referentes ao tema. Todos os relatos foram construídos de forma espontânea. O recorte dado foi à perspectiva da 'dor do parto'. Fatores importantes no que se refere ao processo de análise/compreensão da 'dor do parto' são:

Nível de intervenções ministradas no decorrer do trabalho de parto (ocitocina, analgesia, episiotomia, fórcepes, miotomia);

Acompanhante (durante o trabalho de parto e parto);

Qualidade do atendimento profissional (no sentido da perspectiva da dádiva, da solidariedade);

Local do parto;

Empoderamento através de informações sobre as transformações do corpo e as etapas do trabalho de parto;

Ao analisar os relatos das mulheres referentes à dor do parto, percebemos que elas se referem a uma ou mais das variáveis citadas acima.

Mulheres que receberam soro com ocitocina sintética durante o trabalho de parto se referem a dores insuportáveis, sensação de quase morte. A analgesia no geral é tida como maneira de grande alívio em especial se foi ministrada ocitocina anteriormente. É importante ressaltar que poucas uma minoria dos relatos citou a analgesia. Há referência a maus tratos no atendimento ao parto, ocorrendo péssimas lembranças no que se refere ao parto normal, relatando a dor como 'terrível', o parto como momento desesperador, neste caso associado à falta de informação a sensação de se sentir completamente perdida, solitária. A solidão, ou seja, ausência de acompanhante neste momento também é fator determinante na percepção da mulher no que se refere à memória sobre o parto, dor da alma, da solidão. Os relatos de mulheres que tiveram parto em casa não focam na perspectiva da dor, falam da importância das pessoas presentes, do acolhimento do lugar, da sensação de paz, de proteção, quando se referem a dor a tratam como suportável, às vezes como amiga. Mulheres que não foram submetidas a intervenções no parto normal, ou mau atendimento (como xingamento, desrespeito) afirmam que se forem parir novamente desejam parto normal. Algumas mulheres que tiveram cesárea defendem a cirurgia por não ter sentido a 'dor insuportável' (mesmo nunca tido vivenciado) do parto normal. Ao falarem da cesárea, em alguns dos relatos se preocupam em afirmar que não são menos mães por não ter tido um

parto normal. Aqui vemos sinais do inconsciente simbólico que remete a necessidade de vivenciar a dor (sofrer) como forma de transição para a maternidade, ao mesmo tempo em que alguns relatos falam em prazer, satisfação no trabalho de parto e parto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação com o corpo muda no decorrer do tempo histórico, as sociedades vivenciam esta relação de maneiras diferenciadas. Os processos de dominação, por exemplo, podem está demarcados na postura que o corpo adquire, ou mesmo na relação entre corpos. Os momentos de transição de valores e crenças em dada sociedade parecem gerar conflitos que marcam social e culturalmente o corpo. Sofrer ou sentir prazer durante o trabalho de parto, encarar a dor não como cruel, mas como amiga é uma temática que começa sutilmente a aparecer dentro deste universo, o que em certa medida torna possível o questionamento de outras variáveis como modelo econômico, relações de gênero em especial. Afinal, o corpo de que se fala neste caso, é o feminino.

REFERÊNCIAS

- BADINTER, E. *O amor incerto*. Lisboa: Relógio d'Água.1980.
- DUARTE, L.F.D. "Pessoa e dor no ocidente" In *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 9, p.13-28, outubro, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução Raul Fiker. – São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- LE BRETON, David. *L'adieu au corps*, Paris, Editions Métailié. 1999.
- _____. *A sociologia do corpo*. Tradução de Sonia M.S. Fuhrmann. 3. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. – [Trad. Nancy Campi de Castro]. Petrópolis: Vozes. 1974

CONSUMO E "VITAMINAS": ESTUDO SOCIOANTROPOLOGICO SOBRE A CULTURA DO CONSUMO DE MEDICAMENTOS.

Jadson Kleber | CCHLA/UFPB

INTRODUÇÃO

João Pessoa, cidade símbolo de qualidade de vida, é assim que a mídia e o turismo a intitula recentemente pela crescente adoção de atividades físicas alternativas praticadas pelos habitantes, como: maratonas, ciclismo, caminhadas, musculação, e também o aparecimento de cada vez mais academias, que apontam uma

preocupação cada vez maior dos habitantes com o corpo. Um novo fenômeno que aponta o cuidado para a saúde e a estética foi verificado nessa cidade, o consumo de “vitaminas” considerado como fenômeno contemporâneo na sociedade do consumo, tendo como fator indicativo, o surgimento de vários estabelecimentos de vendas de medicamentos específicos para o cuidado com o corpo, os chamados “complementos vitamínicos”, “complementos alimentares”, “complexos vitamínicos” e etc. Por se tratar de um fenômeno contemporâneo no Brasil verificado nessa cidade, e por não existir nenhum estudo específico sobre esses medicamentos em João Pessoa, se torna indispensável um estudo antropológico que possa contribuir para a compreensão e o entendimento em torno desse fenômeno. Esses medicamentos prometem um melhor desempenho nas atividades físicas e cotidianas, além de melhorias estéticas e nos desempenhos funcionais do organismo. O senso comum não considera esses produtos como medicamentos, discurso que tem base reforçada pela mídia, pelos representantes comerciais e industriais desses medicamentos, e, principalmente pelo discurso biomédico que possui a legitimação do discurso na sociedade ocidental. Esses medicamentos são constituídos por nutrientes e substâncias encontrados em alimentos que fazem parte da alimentação diária dos indivíduos, por esse motivo, a biomedicina não os considera como medicamentos propriamente. Nesse estudo consideramos medicamentos qualquer produto que sofre aporte industrial farmacológico. Esse fenômeno aponta para uma tendência a nível global e moderno, o culto ao corpo; a supervalorização do corpo, segundo SFEZ, *Saúde perfeita: Crítica de uma nova utopia (1996)*, o corpo ocupa lugar central no mundo nos dias de hoje e isso é o que caracteriza como um mundo que tenha superado a pós-modernidade. Com a decadência do cristianismo, que antes detinha do discurso legítimo na sociedade sobre tudo em relação ao corpo, que o relacionava como algo pecaminoso, intocável, como uma aversão a Deus em relação ao homem, promoveu a queda da visão secular a cerca do mundo, de que existiria uma vida pós-morte, fazendo que ideia de uma vida eterna fora desse mundo não seja mais sustentada, e que agora, graças aos avanços tecnológicos na área biomédica, desenvolvem e oferecem cada vez mais procedimentos estéticos, e produtos que garantem melhorias estéticas e na saúde do indivíduo, levam a estes buscarem agora incessantemente uma “vida eterna” agora terrena, não mais uma imortalidade da alma, sendo ilustrada por corpos perfeitos, saudáveis e belos, que os veículos de comunicação de massa, principalmente a mídia televisiva, a biomedicina, e todos os agentes divulgadores, vendem ou pelo menos promete, em torno da esfera do consumo. Buscar uma saúde perfeita, está então atrelada a uma ideia utópica, na idealização de um padrão de saúde que deve ser alcançado pelos indivíduos, mesmo que esse ideal seja inalcançável, seja utópico. Ainda SFEZ, em *Saúde perfeita: crítica de uma nova utopia (1996)*, aponta o fracasso das ideologias que não se sustentaram num ideal utópico, e o que sustentam a crença dos indivíduos em buscarem uma saúde perfeita é justamente em está sustentado numa promessa utópica, divulgada pela biomedicina e por todos os agentes divulgadores que vendem a imagem de corpos perfeitos e saudáveis. Na minha análise, o consumo desses medicamentos se apresenta como uma dentre outras variadas possibilidades em buscar uma saúde perfeita. Esses medicamentos não necessitam de prescrições e muitos não apresentam nenhuma restrição médica para a sua venda e para o seu uso, o que faz da sua aquisição se tornar mais fácil e ao mesmo tempo abusiva. A lógica do consumo, segundo BAUMAN, *vida para o consumo (2007)*, é sustentada pela possibilidade de assumir novas identidades, baseado numa falsa promessa de

alcançar a felicidade através do consumo, o que se torna uma utopia. A possibilidade de aquisição de novas identidades na sociedade do consumo, anda de mãos dadas com a lógica da ideologia da saúde perfeita, o consumo desses medicamentos se sustenta na ideia de buscar incessantemente “corpos perfeitos” fazendo que ajam descartes a corpos e padrões estéticos ultrapassados, buscando assumir novas identidades e novos papéis através do consumo desses medicamentos.

Os objetivos gerais dessa pesquisa tem como entender os padrões de consumo associado a um tipo de medicamento – vitaminas – específico voltado para a estética corporal e para a saúde, buscando entender as representações simbólicas desses consumidores sobre esses medicamentos, cuja lógica permeia o campo ideológico do consumo e da saúde; fornecendo também reinterpretações do que é considerado normal e patológico para essas pessoas através de seus discursos. Os objetivos específicos estão em compreender o fenômeno relacionado ao consumo de “vitaminas”; constatar as motivações que envolvem a prática do consumo desses “medicamentos”; Analisar as representações acerca do corpo para os consumidores e suas relações com a noção de “saúde perfeita”; e entender as relações com as concepções de normal e patológico para os consumidores e o discurso social corrente, pois a partir da lógica do consumo desses medicamentos, acredito que pode existir uma reinterpretação dos consumidores desses medicamentos sobre o que é normal e do que é patológico, por exemplo, o combate a “males” inofensivos, como mudança de humor, insônia, indisposição, disfunção sexual, como aponta DESCLAUX, em *Medicamentos o futuro da Antropologia* (2006).

METODOLOGIA

A natureza qualitativa se esboça nesta pesquisa, pois, o objeto de estudo requer que a análise dos dados obtidos seja feita com maior relevância de detalhes e particularidades, obtidos apenas no modelo qualitativo de pesquisa, tornando insuficiente para a compreensão do fenômeno um método quantitativo de pesquisa nesse caso. As entrevistas serão fundamentais como técnica de pesquisa para a colheita de dados, serão semi-estruturadas, direcionadas para vendedores, consumidores, donos e gerentes desses estabelecimentos, que se localizam nos shoppings centers ou em bairros de classe média/alta da cidade. Esse modelo de entrevista oferece aos sujeitos, uma maior liberdade na fala, podendo ter uma maior riqueza de informações, dentro dos temas indicados na entrevista como saúde, consumo de medicamentos, corpo, e etc. A observação antropológica no campo da pesquisa será indispensável para colheita de dados e informações que as entrevistas e as conversas informais não foram capazes de colher. O Registro das informações coletadas vai ser feito a partir do diário de campo, sendo indispensável para o pesquisador, a máquina fotográfica para registro do número quantitativo de estabelecimentos na cidade, e gravador de áudio, para colher informações na fala, que possam ser imperceptíveis *in vivo*.

Outras dificuldades podem ocorrer na pesquisa, desde os contatos iniciais com os sujeitos dessa pesquisa até os contatos finais. Não existe público de classe social alvo, mas, espera-se que o perfil de classe social dos indivíduos seja de classe média e alta, podendo levar a um estranhamento partindo dos sujeitos sociais em se dispor a ser voluntários a participarem da pesquisa. Por isso o contato inicial que possa estabelecer confiança é essencial, para se iniciar a recepção de dados dos

sujeitos, por isso será feito meticulosamente para não comprometer os resultados e os dados desta pesquisa, dentro dos padrões éticos de pesquisa antropológica.

A análise de conteúdo será empregada para análise dos dados da pesquisa, e segundo MINAYO (ano), essa análise atua no sentido de compreender os significados expressos na comunicação. Há várias formas de se analisar o conteúdo dos dados numa pesquisa, e isso implicará na forma em que os dados vão ser analisados, sendo possíveis assim várias possibilidades de análise de um mesmo dado que pode se apresentar na pesquisa, que são eles segundo MINAYO: análise temática ou categórica; análise de avaliação ou representacional; análise de expressão; análise das relações; análise de enunciação. Neste estudo aplicarei a análise representacional e a análise de enunciação, por se aplicarem de forma mais útil na abordagem do objeto de estudo na pesquisa. Na análise representacional, as atitudes do sujeito frente aos objetos do seu discurso são medidas. E está fundamentado na ideia de que a linguagem irá refletir propriamente na direção de quem a utiliza. Já na análise de enunciação, o referencial para análise é o olhar sobre as outras formas de linguagem que não são explicitados no texto, ou no discurso em si, e se dão de formas indiretas, muitas vezes imperceptíveis, por exemplo: silêncios, omissões, e qualquer outro comportamento atípico.

CONCLUSÕES

A etapa de coleta de dados ainda não teve início nesta pesquisa, mas os dados e os resultados que irá originar dessa pesquisa, juntamente com os objetivos que ela propôs, como: entender os padrões de consumo associado ao "consumo de vitaminas"; compreender as representações simbólicas desses consumidores sobre esses medicamentos; fornecer a partir dos discursos dos consumidores desses produtos. Reinterpretações do que é considerado norma e patológico para essas pessoas etc. serão de grande utilidade para essa pesquisa, cuja finalidade se volta para a compreensão a cerca desse fenômeno contemporâneo, e reforça a existência de um estudo antropológico para o entendimento desse fenômeno.

REFERÊNCIAS

- SFEZ, Lucian. Saúde perfeita: crítica de uma nova utopia. São Paulo: editora Unimarco, 1996
- BAUMAN, Zigmund. Vida para o consumo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007
- DESCLAUX, Alice. Medicamento, um objeto futuro na Antropologia da saúde. In: Revista Mediações, Londrina, 2006.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa social: teoria, método e criatividade, Petrópolis: Ed. Vozes, 2002

PROPOSTA DE PREVENÇÃO AO USO E/OU ABUSIVO DE DROGAS CONSIDERANDO FATORES SOCIAIS DE RISCO E PROTEÇÃO

Magna Huyara Bezerra dos Santos¹, UFRPE; Ana Beatriz Liquieri Fontoura², UFRPE

INTRODUÇÃO

Conforme o Relatório Mundial sobre Drogas de 2008, emitido pelo Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime - UNODC, o Brasil é o segundo maior mercado das Américas, tem cerca de 870 mil usuários de cocaína, fora outras drogas, e o consumo aumentou em 75% entre pessoas de 12 a 65 anos, no período entre 2001 e 2004. Com esses números o Brasil fica atrás apenas dos Estados Unidos, com cerca de seis milhões de consumidores. Vale salientar, que se elevou não só o consumo de cocaína, mais também de outras drogas como o crack e o álcool.

Só o álcool é responsável por 30% a 50% dos acidentes graves e fatais de trânsito em diversos países [4]. Seu consumo tem sido associado à perpetração de 50% de todos os homicídios, mais de 30% dos suicídios e tentativas de suicídio e a uma ampla gama de comportamentos violentos [5].

Assim como o uso de drogas tem aumentado na sociedade brasileira, cresceu também a necessidade de planejar ações para frear o aumento desse uso, visto que, o impacto das drogas na vida da população se apresenta numa complexidade que perpassa todos os setores da sociedade [7].

Nesta perspectiva, este trabalho busca compreender a proposta de prevenção e os conceitos dos fatores de risco e de proteção ao uso indevido e abusivo de drogas, que são utilizados na construção das ações preventivas no âmbito público-privado.

METODOLOGIA

Para produção deste trabalho, foi realizada uma pesquisa bibliográfica como procedimento de investigação, onde foram utilizados diversos materiais institucionais como revistas, cartilhas educativas, material pedagógico do curso de prevenção ao uso indevido de drogas oferecido pela Secretaria Nacional sobre Drogas – SENAD, bem como livros voltados ao tema.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Segundo o dicionário Aurélio Buarque de Hollanda, prevenção é: "vir antes, avisar; preparar; impedir que se realize; antecipar uma informação; alertar sobre algo; preparar alguém / algo para evitar alguma coisa." Contudo, poderíamos dizer que em geral, a prevenção refere-se a toda iniciativa coletiva que visa à sobrevivência da espécie [2].

A partir da pesquisa, constatamos que se deve pensar na prevenção ao uso de substância psicotrópica, primeiramente, respeitando o direito de liberdade de

escolha de cada indivíduo (CF arts. 1º, III; 5º, *caput* e II). E considerando que não é possível banir a possibilidade desse uso na sociedade [1].

Observando os dados da pesquisa entendemos que ao se planejar ações voltadas para prevenção é imprescindível investigar os fatores que convergem para a construção de circunstâncias que levam ao uso abusivo de drogas, chamados *fatores de risco*, e os fatores que colaboram para que o indivíduo tenha condições de se proteger, mesmo convivendo num ambiente que possibilita o uso de drogas, que são os *fatores de proteção*. Em síntese, os fatores de risco tornam o indivíduo mais vulnerável ao uso ou abuso de drogas e os fatores de proteção, são os que levam o sujeito a se proteger do abuso ou até mesmo do uso de drogas.

Os fatores negativos e positivos são elementos internos ou externos ao sujeito, que podem ser encontrados em diversos ambientes. Apesar da complexidade do tema é possível identificar esses fatores para minimizá-los ou fortalecê-los.

Sodelli (2006) subdivide os fatores de risco e proteção ao uso ou abuso de substâncias psicoativas no intuito de facilitar o planejamento didático das ações de prevenção. O autor em seu trabalho considerar que existem fatores característicos do próprio indivíduo, escolares, familiares, sociais e fatores relacionados à droga que podem ajudar ou atrapalhar a ação de prevenção.

Os *fatores de proteção* do próprio indivíduo são habilidades de resolver problemas, sua autoestima e autonomia, além de vínculos com pessoas, instituições e valores. Trata-se de indivíduos que estabelecem práticas sociais, comportamentais saudáveis no seu dia a dia.

A insegurança, curiosidade por prazeres e sintomas depressivos são fatores que deixam a pessoa mais vulnerável ao uso ou dependência drogas.

Na escola, são considerados *fatores de proteção* para o aluno, a boa inserção, adaptação e desempenho, prazer em aprender, vínculos afetivos com professores e colegas, possibilidades de desafios, descoberta de talentos e construção de projeto de vida. Os dois principais *fatores de riscos* que os alunos podem enfrentar numa escola são a falta de regras claras, exclusão social.

Como *fatores de proteção* no ambiente familiar, vimos o acompanhamento às atividades dos filhos e a demonstração de afetividade, o estabelecimento claro de hierarquia e de regras de conduta e o respeito aos ritos familiares, assim a família tem o papel de proteger e favorecer o desenvolvimento de competências dos seus filhos. Como *fatores de risco* na família, os pais que fazem uso abusivo de drogas, sofrem de doenças mentais ou são excessivamente exigentes e muito autoritários, e famílias que resolvem os problemas de forma simplista sem reflexão.

Se um jovem, por exemplo, encontrar em sua comunidade alternativa de lazer, de desenvolvimento, de habilidade pessoal e informações adequadas sobre drogas, possivelmente aprenderá a desenvolver fatores de proteção, criticar e se responsabilizar por si próprio em seu grupo social.

Propagandas que incentivam a compra e mostram a penas os prazeres que as substâncias psicoativas trazem, são fatores de risco para a sociedade, assim as regras de controle para o consumo adequado são fatores de proteção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, mostra-se evidente a inter-relação e a interdependência existente entre o usuário e o contexto que o circunda. Pensar nesta teia de vulnerabilidades e nos determinantes socioculturais em relação ao uso de drogas em uma sociedade, certamente amplia e torna mais complexa a abordagem desse fenômeno [8]. Mas, devemos encarar a prevenção como algo possível, mesmo que só apresente resultados significativos em longo prazo, como uma estratégia fundamental para minimizar o uso abusivo de substâncias psicoativas, e conseqüentemente evitar os danos causados a sociedade, como a violência, criminalidade e o conflito familiar.

AGRADECIMENTOS

Agrademos à nossa família pelo apoio, às nossas colegas da turma pelo incentivo, e ao Conselho Estadual de Políticas sobre Drogas pelo fornecimento de materiais e dados.

REFERÊNCIAS

- [1] CARLINI-COTRIM, B & PINSKY, Prevenção ao abuso de drogas na escola: uma revisão de literatura internacional recente. Caderno de pesquisa 69, 1989.
- [2] CAVALCANTI, L. A necessidade de reinventar a prevenção. Entrevista para a Revista “Pedro” – Publicação da UNESCO, Comissão Europeia e Onusida. – dezembro, 2001.
- [3] Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- [4] MARIN, L.; QUEIROZ, M.S. - A atualidade dos acidentes de trânsito na era da velocidade: uma visão geral. Cad. Saúde Pública 16(1): 7-21, 2000.
- [5] MINAYO, M.C.S.; DESLANDES, S.F. - A complexidade das relações entre drogas, álcool e violência. Cad. Saúde Pública 14(1): 35-42, 1998.
- [6] Relatório Mundial sobre Drogas de 2008. Disponível em: prevencaoaousoindevidodedrogas.wordpress.com, acesso em 20/09/2011.
- [7] SODELLI, M. *Aproximando sentidos: formação de professores, educação, drogas e ações redutoras de vulnerabilidade* [tese]. São Paulo (SP): Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica; 2006.

Prevenção ao uso indevido de drogas: Curso de Capacitação para Conselheiros Municipais. Brasília: Presidência da República, Secretaria Nacional Antidrogas, 2008.

ETNOGRAFIA NO CTA: APONTAMENTOS SOBRE O RISCO NAS PRÁTICAS DE SAÚDE

Débora Arruda Campos de Andrade Lima²¹, Ednalva Maciel Neves²²

INTRODUÇÃO

Atualmente muito se tem falado da multidisciplinaridade com a qual a temática do *risco* vem sendo abordada. “Risco” é uma categoria que alude probabilidades de acontecimentos que passam a compor, influenciar e, até, restringir comportamentos de determinado grupo no que diz respeito aos eventos, processos e relações sociais. Tal noção é construída e compartilhada através de valores e significados que revelam a carga simbólica das crenças e tabus de diferentes culturas (Douglas, 1991; Neves, 2008).

Para as Ciências Sociais hodiernas, a referida categoria está no centro das reflexões sobre construções e reproduções das teorias sociais modernas. Esse campo de conhecimento se contrapõe de maneira enfática às referências trazidas pelas ciências exatas e da saúde, visto que ambas as abordagens referem-se às análises matemáticas e técnicas das probabilidades dos riscos (Giuvant, 1998).

No atual contexto das sociedades modernas fala-se da “imposição do inesperado” na vida social, seja no campo das relações afetivossexuais, familiares e, porque não também, no âmbito das relações de trabalho. Essa perspectiva se fundamenta na ideia de que se relacionar com o *outro* é sempre um empreendimento considerado arriscado, um evento que sugere possibilidades – tendo em vista que as incertezas presentes na modernidade passam a influenciar o reconhecimento de significados coletivos (Neves, 2008).

Essas “incertezas” que caracterizam as interações contemporâneas têm potencial de produzir medos e inseguranças que passam a limitar e, até, regular comportamentos e práticas cotidianas. Isso decorre das particularidades que compõem os fenômenos de uma época, na qual situações ditas perigosas ou de risco se fazem presente e são utilizadas para racionalizar sobre todos os domínios da vida social (Giddens, 1997); elas remetem à noção do “inesperado” de uma forma quase exclusivamente negativa.

Face ao exposto, o interesse em abordar essa temática surgiu de algumas particularidades observadas durante uma pesquisa realizada no Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA) localizado no município de João Pessoa – PB²³. Os CTA são serviços de atendimento que pertencem à rede pública de saúde que vem sendo desenvolvida pela Coordenação Nacional de DST/Aids e Hepatites Virais

²¹ Bacharel em Ciências Sociais/UFPB. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia/PPGS na Universidade Federal da Paraíba e vinculada ao Grupo de Pesquisa em Saúde, Sociedade e Cultura/GRUPPESC. Endereço eletrônico: deborarruda_jp@hotmail.com

²² Professora do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal da Paraíba.

²³ A respeito ver *Etnografia do serviço de saúde: uma análise antropológica do Centro de Testagem e Aconselhamento de João Pessoa – PB* (LIMA, 2011).

do Ministério da Saúde desde o final dos anos 80, anteriormente denominados COAS (Centro de Orientação e Apoio Sorológico). Este serviço está pautado pelos princípios da gratuidade, voluntariedade, confidencialidade, equidade, sigilo e acessibilidade; tendo como atividade central a prática do *aconselhamento* (MS, 1999). No dia-a-dia, ao acompanhar a rotina do serviço, tivemos a possibilidade de perceber que os profissionais do serviço possuíam modalidades de estratégias individuais na manipulação dos riscos e, principalmente, classificações bem particulares das situações que apresentam estes fatores.

É preciso dizer que no contexto das práticas de saúde, no Brasil, muitas são as políticas de controle em relação à redução dos riscos de contaminação pelo HIV, porém pouca ênfase é dada às construções sociais que influenciam a manipulação dos riscos entre trabalhadores de saúde. Isto é relevante na medida em que dimensionar as distintas abordagens desses profissionais pode levar ao conhecimento do que esse grupo considera arriscado na profissão e como isso pode influenciar na qualidade do serviço prestado, como também levar ao conhecimento dos fatores que se fazem presentes no momento dos atendimentos desses profissionais.

Acreditamos dessa forma que para os estudos sócio-antropológicos, o que é singular e significativo na compreensão do que é considerado arriscado num determinado cenário sociocultural, é a capacidade de coerção e regulação da vida que tal categoria apresenta. Essa é uma área de estudo e de pesquisa que possibilita o entendimento sobre como os profissionais de saúde desenvolvem as estratégias de gestão dos riscos e como classificam as situações consideradas arriscadas ou perigosas – permitindo perceber se tais fatores influenciam de maneira direta no tipo e na qualidade dos serviços prestados.

Por sua vez, considerando que muito recentemente as ciências sociais têm tomado a esfera do *trabalho* como um campo de conhecimento perpassado por novas possibilidades de investigação – capaz de nos conduzir à assimilação de novas práticas sociais (Sorj, 2000); as inquietações em torno da presente temática despertaram o interesse em investigar como a noção de risco é percebida e gerida entre trabalhadores que lidam com situações de trabalho que envolve práticas de saúde frente a doenças estigmatizadas como as DST/Aids. Enfatizando, desta forma, como estes profissionais constroem o domínio da experiência e do convívio num setor que demanda procedimentos que podem levar à contaminação pelo vírus HIV, bem como se relacionam com seus pacientes.

QUESTÕES METODOLÓGICAS

O presente trabalho é fruto de um estudo etnográfico realizado sobre Centro de Testagem e Aconselhamento/CTA do município de João Pessoa. Nessa experiência de pesquisa foi possível acompanhar processos de testagem e estabelecimento de diagnóstico médico, assim como recolher informações acerca da rotina e dinâmicas do serviço, relações sociais entre profissionais/profissionais e profissionais/usuários, os percursos do usuário dentro do serviço, histórias de vida em relação ao HIV/Aids, entre outras coisas.

No desenvolvimento desta investigação procuramos sempre ter em mente a perspectiva etnográfica de DaMatta (1978) que afirma que fazemos pesquisa “com” e não “sobre” as pessoas, de modo que, nos propusermos a fazer dos sujeitos de

pesquisa interlocutores e, não, apenas objetos dos quais deveríamos captar o conjunto de discursos utilizados. Para DaMatta (idem), só há possibilidade de um pesquisador fazer uma boa etnografia se o mesmo for capaz de estabelecer uma verdadeira situação de interação e relacionamento entre pesquisador/pesquisado.

Por sua vez, no trabalho de campo realizado no CTA, consideramos ter conseguido passar no teste das relações de pesquisa inseridas num processo de confiança mútua (LAPLANTINE, 2004); posto que tivemos oportunidade de partilhar inúmeras vezes situações nas quais, se não tivéssemos conseguido conquistar um mínimo de fúcia dos agentes do campo, jamais teríamos tido oportunidade de vivenciá-las. Acreditamos que outro ponto fundamental ao andamento da etnografia tem a ver com a questão de gênero, pois a maior parte do quadro profissional do CTA é composto por mulheres – o que facilitou o nosso acesso aos espaços, envolvimento e estabelecimento de laços de afinidade durante o estudo.

Em última análise, é preciso enfatizar que os principais dados de campo foram obtidos nas situações ordinárias da rotina das observações. O fato de termos optado pela não realização de entrevistas decorre, dentre outras coisas, da ponderação de que a melhor estratégia a ser utilizada no campo em questão seria adquirir interlocutores para o estudo. Na verdade, esta tomada de decisão corrobora com a escolha de levantar informações a partir de conversas informais, pois consideramos que tal posicionamento facilitava a tentativa de se obter o “ponto de vista do nativo”; uma vez que se sabe, que “[...] os objetos da Antropologia não são os ‘nativos’ de um grupo, mas as questões que lançamos sobre eles” (TORNQUIST, 2006, s/p).

Com relação a essa postura, é preciso ressaltar que levantar informações apenas por meio de conversas informais envolve questões éticas concernentes à formalização da pesquisa. Deste modo, tivemos como alicerce metodológico a iniciativa de adotar as normas previstas pelo Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia, somadas ao respeito pelas relações de confiança, consentimento e, porque não, de amizade, depositadas pelos interlocutores na figura da pesquisadora.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A imprescindível necessidade de se problematizar e discutir questões relacionadas às definições e classificações dos *riscos* nas práticas de saúde da modernidade se encontra profundamente vinculada aos conhecimentos disponibilizados pela epidemiologia. Considera-se também, segundo Herzlich e Pierret (2005), que tais preocupações tornaram-se a ordem do dia a partir do advento da epidemia da Aids como *fenômeno social*, vista como uma *doença-cataclismo*, foi a responsável por introduzir, na cultura do senso comum, os termos “fatores de risco” e “grupos de risco” utilizados pela epidemiologia para dimensionar os riscos de contaminação.

Grosso modo, pudemos observar no trabalho de campo que o que está em pauta nas práticas cotidianas dos profissionais de saúde do CTA não é apenas as estimativas concretas de contaminação por acidentes de trabalho, mas, principalmente, os significados e as crenças que se fazem presente no ato do procedimento a ser adotado junto ao usuário –, este influenciado tanto pelas representações sociais quanto pelas percepções de cada um. Não estamos querendo afirmar que as percepções de risco não tenham uma dimensão técnica, mas sim, que no dia-a-dia os profissionais de saúde acionam uma classificação

moral/estereotipada e defensiva em relação aos usuários do serviço, como meio para desenvolver estratégias de manipulação dos riscos.

Por sua vez, as informações obtidas revelaram que, no cotidiano, mudanças significativas acontecem quando se tem o prévio conhecimento da condição sorológica do usuário. Da mesma forma, pode-se dizer que persiste uma classificação social frente ao outro/usuário; assim, age-se diferentemente quando o “usuário” deixa entrever que pode ser incluído entre os integrantes dos “grupos de risco”. Logo, diante de uma pessoa que “apresente” algum indício de pertencimento àqueles grupos, utiliza-se o equipamento mais “seguro”, já frente aos usuários cuja performance/aparência não revele proximidade com tais grupos, o manejo dos equipamentos é diferente, podendo-se dispensar a utilização de luvas na realização da coleta de sangue, por exemplo.

Em suma, fala-se de uma *distinção categorizante na relação com os pacientes* (Mirim, 2000, p. 75); de modo que a percepção do perigo faz com que a prática ou o manejo dos cuidados sejam modificados – variando de acordo com a “proximidade” da doença. Cumpre frisar que estas tendências são altamente contraditórias às necessárias “precauções universais” das práticas de saúde decorrentes, dentre outros aspectos, da vivência numa época marcada por um fenômeno que é considerado como “um risco global que pesa sobre toda a coletividade, questionando nossos modos de vida e valores” (Herzlich e Pierret, 2005, p. 72).

Assim sendo, com base no contexto de pesquisa investigado, podemos dizer que as práticas de saúde são reveladoras da natureza físico-moral, como diz Duarte (1986) atribuída a doenças como a Aids. De modo que, mesmo diante do conhecimento biomédico adquirido, as atitudes dos profissionais de saúde apontam para elementos de uma classificação ainda vinculada as representações sociais atreladas aos chamados grupos de risco relacionados à epidemia da Aids, nos anos iniciais de descoberta da doença e de pesquisa epidemiológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho de campo demonstra que experiências com risco são construídas cotidianamente, nos serviços de saúde, em particular nas relações com os “usuários”. Estas experiências têm repercussões significativas nas formas de abordagens e práticas que são adotadas pelos profissionais que lidam com o adoecimento como as DST/Aids, envolvendo discursos, práticas e manejos de procedimentos para fazer frente ao que consideram arriscado.

No contexto analisado, os parâmetros ou critérios utilizados para a definição do risco são orientados por valores que extrapolam o domínio das técnicas e tecnologias em saúde. Eles estão ancorados em concepções oriundas dos grupos de pertencimento destes profissionais e de suas experiências cotidianas, assumindo uma dimensão moral, porém relativizada quando se trata de exercer o cuidado sobre o Outro.

Logo, consideramos que o que está em jogo nas práticas cotidianas dos referidos profissionais de saúde não são apenas as diretrizes organizacionais definidas pelo Ministério da Saúde; uma vez que, conforme observado, atuar num setor que demanda convívio com situações de vida ligadas ao HIV/Aids provoca *performances* e tensões que são vivenciadas diferentemente, em razão da estigmatização destinada a esta doença desde o seu surgimento.

REFERÊNCIAS

- DA MATTA, R. “O ofício do etnólogo, ou como ter o Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70; 1991.
- DUARTE, L. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar; Brasília. 1986.
- GIDDENS, Anthony (1997). *A vida em uma sociedade Pós-Tradicional*. In: BECK, U.; GIDDENS, A. ; LASH, S. (orgs). *Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Editora Unesp, cap. 2, p. 73-134; 1997.
- GUIVANT, Julia. “A trajetória das análises de risco: da periferia ao centro da Teoria social”. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, Rio de Janeiro: n. 46, 2º semestre de 1998.
- HERZLICH, Claudine e PIERRET, Janine. *Uma doença no espaço público: a AIDS em seis jornais franceses*. In: *PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.2, n.1, p. 7-35, 2005.
- LAPLANTINE, F. *A Descrição Etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LIMA, Débora Arruda Campos de A. *Etnografia do serviço de saúde: uma análise antropológica do Centro de Testagem e Aconselhamento de João Pessoa – PB*. João Pessoa: UFPB, 2011.
- NEVES, Ednalva Maciel. *Antropologia e ciência: uma etnografia do fazer científico na era do risco*. São Luís: EDUFMA, 2008.
- SORJ, Bila. *Sociologia e trabalho: mutações, encontros e desencontros*. In: *RBCS*, vol.15, n. 43, junho/2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcso/v15n43/002.pdf>.
- SPINK, Mary Jane P. *Trópicos do discurso sobre risco: risco-aventura como metáfora na modernidade tardia*. In: *Cadernos Saúde Pública*, 17 (6): 1277-1311, nov-dez, 2001.
- TORNQUIST, C. *Vicissitudes da Subjetividade: autocontrole, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais*. In: *Entre saias justas e jogos de cintura*, Florianópolis: Ed. Mulheres. EDUNISC, 2007.

MODALIDADES DE TRATAMENTOS: NOÇÕES DE CORPO/SAÚDE/DOENÇA NO TRATAMENTO DE USUÁRIOS DE SPA

Graziela Pinto; Matheus Ricarte; Luciana Duccini | UNIVASF

INTRODUÇÃO

Atualmente, o consumo de Substâncias Psicoativas (SPA), em especial de crack, tem ocupado um grande espaço nos noticiários, ações policiais e debates sobre políticas públicas. Embora haja uma concepção do fenômeno sustentada por justificativas médicas – a “dependência química” seria consequência de disposições biológicas e sua expansão um problema de saúde pública, uma “epidemia” –, podemos perceber a continuidade de posturas morais tanto no modo como a grande mídia representa os consumidores de tais substâncias, como no apoio popular recebido por propostas de internação compulsória de usuários e por comunidades terapêuticas (CTs) religiosas. Em Juazeiro e Petrolina, centro do desenvolvimento

econômico do semiárido brasileiro, não tem sido diferente e a população teme e recrimina aqueles consumidores de SPA mais visíveis: os que se encontram em situação de rua. Até mesmo entre profissionais de saúde (e em serviços especializados) encontramos, muitas vezes, concepções de que o consumidor dessas substâncias perde a autonomia da vontade diante do “poder da droga” e torna-se incapaz de julgamentos morais adequados. De modo geral, podemos dizer que o consumo de SPA, em particular das ilícitas, está situado no entrecruzamento do indesejável tanto na esfera da “saúde do corpo” quanto na da “saúde moral”.

A partir de um mapeamento iniciado em 2010, levantamos as opções de atenção à saúde dos consumidores de tais substâncias nas cidades mencionadas. Deparamo-nos, então, com a superioridade numérica de ofertas de caráter religioso ou “espiritualista” (tal como as que seguem o modelo da Irmandade de Alcoólicos Anônimos e um grande centro de assistência espiritual e social). Mais interessante do que a configuração dessa oferta, porém, é o vínculo que estas comunidades terapêuticas evangélicas têm estabelecido entre um discurso religioso moralmente estrito e as trajetórias desviantes de seus alunos (como são chamados os internos). Todas as comunidades das duas cidades propõem o mesmo modelo de tratamento: nove meses de residência no centro, marcados por rígido controle de horários, abstinência total e dois ou três momentos diários de atividades religiosas, além das atividades de lazer que incluem jogos, atividades físicas, músicas “espiritualizadas” e programas religiosos na televisão. Todas as CTs masculinas (exceto uma com capacidade para somente cinco rapazes) estão localizadas na zona rural, em sítios de tamanhos variados onde são mantidos hortas e/ou pomares. Os alunos dividem quartos e banheiros coletivos e revezam-se em equipes para as tarefas diárias de manutenção das casas e plantações, aproximando-se dos moldes de instituições totais, onde o indivíduo encontra-se sob vigilância ao longo de todo o dia e realiza todos os tipos de atividades (religiosas, de trabalho e lazer) com o mesmo grupo de pessoas e sob a mesma autoridade – embora nenhuma delas possua muros, nem outras formas de coagir alguém a permanecer na casa. Em todas elas também encontramos a mesma ênfase na conversão religiosa e vínculo com alguma igreja evangélica como objetivos finais da recuperação. Nesse sentido, os alunos, logo ao ingressar, começam a ser familiarizados com – e parecem absorver rapidamente – um discurso que enfatiza a dicotomia entre o bem e o mal neste mundo, a recusa de estratégias de redução de danos, a fraqueza do ser humano frente aos ataques do “inimigo” e a revisão de seu passado pessoal como marcado pela negatividade.

Este trabalho é uma primeira tentativa de discussão dessa questão, levando em consideração que estamos frente a um modo de articular noções de saúde e moral. Quais sentidos estão envolvidos na concepção de que o consumo de uma SPA é um “problema”? Como os sujeitos pesquisados compreendem as implicações desse consumo para seus “corpos” e para suas “almas”? Como lidam com os aspectos de prazer e desvio envolvidos em seus comportamentos? A partir de alguns elementos reiterados nos discursos cotidianos na comunidade investigada, procuramos indicações iniciais para interpretar esses sentidos e verificar como podem estar articulados com as atividades diárias e seu controle, ou seja, como são construídos significados para o consumo de certas substâncias a partir da experiência nas comunidades terapêuticas. Dessa forma, procuramos discutir alguns elementos como a denominação “centro de recuperação”, presente em todas as CTs mapeadas, e a avaliação do peso corporal (emagrecimento ou engorda) tido por indicativo da adequação moral da conduta dos alunos, como meios para

compreender os sentidos mais amplos vinculados às noções de saúde e moralidade sustentadas por alunos e dirigentes das CTs.

METODOLOGIA

Essa pesquisa teve caráter qualitativo e etnográfico, no qual serão levantados dados para descrição aprofundada de práticas e concepções religiosas no que diz respeito a usuários de SPAs a partir das atividades de um centro evangélico de recuperação já selecionado, em Juazeiro, BA. Assim, será efetuada através de: trabalho de campo no grupo selecionado de Juazeiro e nas igrejas frequentadas por seus membros para a observação de momentos terapêuticos e/ou rituais (documentado em diário de campo); entrevistas formais e informais com religiosos e seus “pacientes”, sempre próximo aos momentos de prática sobre as particularidades do caso e sobre sensações e emoções despertadas;

RESULTADOS E DISCUSSÕES

No decorrer da pesquisa, como proposto, fizemos um acompanhamento aprofundado da instituição direcionando principalmente à observação das representações sobre o fenômeno do uso de SPA estabelecidas dentro do Centro tanto por partes da equipe dirigentes (o obreiro e seus auxiliares), bem como pelos internos (aluno como preferem ser chamados os sujeitos que estão em tratamento), direcionando-o também, na identificação de grupos religiosos atuantes dentro da instituição. Apesar de se intitular como instituição desvinculada de uma única denominação religiosa, percebemos no “centro de recuperação” que os grupos atuantes dentro do centro constituem basicamente os grupos das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais. As observações no Centro e os acompanhamentos desses cultos nos levaram ao entendimento da própria “política” vigente dentro do Centro, por exemplo, as perspectivas do CT em relação ao uso de SPA's, ao tratamento, a recuperação e as recaídas. Mariz (2003) e outros autores destacam que a visão acerca do uso de substâncias psicoativas em grupos religiosos como, por exemplo, os pentecostais, está associada a atuação de demônios na vida desses sujeitos.

“Na visão pentecostal o debate sobre se o alcoolismo é uma falta moral ou se é uma doença física ou psíquica perde sua importância e sentido, já que nessa visão o mal físico e espiritual coincidem e se misturam. No pentecostalismo, doença e pecado têm a mesma origem, são fruto de uma única causa: o demônio. Igualmente só podem ser combatidos e superados de uma única forma: pela expulsão do demônio ou pela chamada experiência de “libertação”.(pg.71)

É bastante perceptível o quanto o termo ‘libertação’ se destaca como protagonista na recuperação desses sujeitos. Esse destaque é bem representado nos desenhos no muro de entrada, onde são expostos pombos voam livremente e as correntes que envolviam braços sendo quebradas. Em acordo com os outros ‘centros de recuperação’, da região, o tratamento proposto pela instituição estudada, constitui em um ‘plano’ de nove meses.

Nessa instituição o tratamento não se restringe apenas em afastar o sujeito das drogas levando-o à sobriedade, a proposta é oferecer a estes, uma transformação radical na sua vida, tentando, segundo seus dirigentes, restaurar as esferas da vida que o uso abusivo das drogas teria destruído. Por isso o termo aluno é empregado dentro desses contextos. Segundo os representantes da instituição, será lá dentro que o sujeito apreenderá a conviver em sociedade, pois os alunos chegam ao centro sem noção de convívio social. Viveram, até então, no 'mundo das drogas', um mundo desprovido de regras. Para que seja alcançado esse aprendizado os 'alunos' são submetidos a horários fixos para refeição, trabalhos em grupo e individuais. Submetidos a regras de conduta (como viver em coletividade), trabalhos coletivos e individuais para inseri-los a vida religiosa. A maioria dos alunos adere às premissas da instituição, acreditando que só haverá 'cura' e 'libertação' se houver conversão. Como é explicitado na fala de um aluno: "Somente sendo 'homens de Deus' e vivendo em conformidade com a escritura da bíblia e a moral cristã, iremos alcançar a 'cura' e a 'libertação' do 'mundo das drogas'". Essa conversão preferivelmente deve vir acompanhada pela conversão dos familiares, em especial das esposas. Vários alunos relataram a importância da conversão de suas esposas para sua recuperação, pois caso essa conversão não aconteça, não teria como a reconstrução ou a conservação do casamento: "não tem como eu estar na lei de Deus e minha esposa não, brigáramos ela iria querer viver uma vida fora do que Deus manda, isso poderia me levar a cair na tentação de novo". Relatos como esse eram muito frequentes entre os alunos que eram casados, até mesmo os que haviam separado, e que desejavam a reconstrução do casamento, faziam as mesmas pontuações. Na tentativa de legitimarem a necessidade da conversão de suas esposas para recuperação dele utilizavam de situações do dia-a-dia como, por exemplo, um dos alunos que diz que o melhor é separar da mulher que não aceita a conversão e procurar uma que já esteja convertida, para que ele não caia em 'tentação' e volte ao mundo do pecado: "ela não sendo uma 'mulher de Deus' ela vai querer ir a festas, estar em contato com o pecado e eu sendo um 'homem de Deus' não vou poder acompanhá-la, entráramos em conflito, entre o certo e o errado. Então seria melhor eu procurar um 'mulher de Deus' que me acompanhe na obra do senhor". Este tipo de preocupação revela a influência da reforma moral no modelo do centro, os sujeitos sempre estarão em conflito com o seu anti-sujeito, aquilo que eram antes de adentrarem a instituição (Valderrutén, 2008).

Algumas atividades desenvolvidas dentro do Centro são voltadas justamente para a inserção desses sujeitos na vida religiosa, como por exemplo, a obrigação de memorizar alguma passagem da bíblia para ser dita antes do almoço, sujeita a punição, como por exemplo, almoçando depois dos outros alunos, caso não consiga memorizar e erre ao recitar o versículo. As únicas programações televisivas autorizadas são as de caráter religioso, como filmes evangélicos, cultos televisivos da mesma rede das igrejas frequentadas por eles e pelos dirigentes e só têm permissão para ouvir músicas gospels. Os cultos são realizados todos os dias pela parte da manhã e à noite, todos os alunos são obrigados a participar dos cultos, assim como nas "atividades ocupacionais".

Mesmo o CT sendo uma instituição de caráter "voluntário" onde todos os internos podem exercer o livre trânsito de entrada e saída, percebemos que a rotina cotidiana de atividades aproxima-se da definição de Goffman das instituições totais. O CT atende ao aspecto central das instituições totais descritas pelo autor, que é "romper as barreiras que separam a execução do que ele chama de "disposição básica da

sociedade moderna a partir da qual o indivíduo tende a dormir, brincar e trabalhar em diferentes lugares com diferentes co-participantes sob diferentes autoridades e sem um plano racional geral” (GOFFMAN, 2001, pg.11.). As atividades cotidianas do centro atendem às três regras de comportamento cotidiano de uma instituição total, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade; as atividades diárias são feitas na companhia de pessoas que se encontram em condições idênticas sendo estas obrigadas a fazer as atividades em conjunto; as atividades devem ser estabelecidas com maior rigor, tendo como função principal atender aos objetivos oficiais da instituição. No contexto estudado, os internos estão submetidos à autoridade da figura do obreiro e seus auxiliares, que são os responsáveis pela distribuição e supervisão das atividades realizadas dentro dos limites da instituição, em conjunto, com horários rigidamente pré-definidos, consistindo em manutenção da casa – limpeza reforma e ampliação; trabalho na horta "comunitária", concebidos como "terapia ocupacional"; além das atividades referentes à inserção na vida religiosa.

Outro aspecto que nos leva aproximar a CT à instituição total seria a própria definição dada pelo autor acerca desse tipo de instituição. “Uma instituição total é definida como lugar de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada”. (GOFFMAN, 2001, p.11). E é a partir dessa tendência a um fechamento e uma vida fortemente administrada que podemos perceber que o centro de recuperação irá possuir o seu caráter “total”.

Outro ponto que merece ser destacado como fator de aproximação do centro de recuperação a uma instituição total seria que, da mesma maneira que o ser institucionalizado de Goffman passa pelo o que ele chama de mortificação do eu, percebemos que os alunos do centro passam pelas chamadas mudanças em sua carreira moral. “Uma carreira composta pelas progressivas mudanças que ocorrem nas crenças que ao seu respeito e a respeito dos outros que são significativos pra ele” (idem, p. 24). No contexto estudado, a “reforma moral”, idealizada pelo Centro, passa pela realização do principal objetivo dessa instituição, ou seja, o tratamento, ou “libertação”, do “mundo das drogas” a partir da inserção dos sujeitos no universo da vida religiosa, visando, fundamentalmente o afastamento, a ressocialização e o total abandono dos conceitos morais que os orientavam quando faziam parte desse mundo de “pecado”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das observações e dados colhidos dentro do contexto estudado, percebemos que as representações acerca do consumo de substâncias psicoativas, tanto no que diz respeito aos dirigentes da instituição como na maioria dos sujeitos submetidos ao tratamento, está pautada nas mesmas concepções e moral social, enraizadas nas premissas, observadas nos grupos religiosos atuantes dentro da instituição, ou seja, pautadas em estrito acordo com as perspectivas das leis proibicionista.

Além da crença na eficácia do tratamento por conversão, foi perceptível outro fator importante para a escolha desse tipo de tratamento pelos usuários, o pesado estigma social que o usuário de SPA's carrega. Uma boa parte, dos alunos relatou que, apesar de serem rotulado para sempre como um ex-usuário, Acredita que a

aceitação dos familiares e dos amigos, de que eles sejam um “usuário em recuperação” é mais fácil quando eles fazem parte de um grupo religioso. Entendemos então, que a conversão acaba simbolizando certo prestígio e aceitação social, principalmente na manutenção do novo círculo de relacionamento social dentro da igreja na qual o sujeito se converteu.

Como a sociedade estabelece tipos ideais de categorias que o indivíduo deve pertencer, aqueles que as rompem passa a ser pouco aceito em grupos sociais, são convertidos em pessoas más e perigosas. Os usuários de SPA, por exemplo, são colocados como seres incapazes, fracassados, ou seja, desacreditado socialmente. Reportando ao conceito de identidade deteriorada, desenvolvida por Goffman (1993). Apesar de não podermos situar a experiência de estigma e de discriminação como a principal causa para a procura desses ‘tratamentos’, pautados na conversão religiosa, a passagem por instituições dessa natureza parece servir, em grande medida, como espécie de capital simbólico importante nos processos de reconstrução das identidades sociais de tais indivíduos.

REFERÊNCIAS

GOFFMAN, Erving. Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. LTC Editora. 4ª Edição. Rio de Janeiro. 1993

GOFFMAN, Erving. Manicômios, Prisões e Conventos. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001

MARIZ, CECÍLIA L - “EMBRIAGADOS NO ESPÍRITO SANTO”: REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA PENTECOSTAL E O ALCOOLISMO, in. Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. — n. 1 (2. sem. 95). — Niterói : EdUFF, 1995.

MOTA, Leonardo de A. Drogas e Estigma. Trabalho apresentado na II Semana de Humanidades da Universidade Federal do Ceará (UFC), abril 2005. Disponível em www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=757

VALDERRUTÉN, M. C. C. “Entre 'teoterapias' y 'laicoterapias'. Comunidades terapéuticas em Colombia y modelos de sujetos sociales”. *Psicología & Sociedad*, n. 20, v. 1 (80-90). 2008

“EU NÃO SOU O PSF”: REPRESENTAÇÕES QUE AGENTES DE SAÚDE POSSUEM ACERCA DO SEU TRABALHO

Vinícius Gabriel da Silva; Evelynne Tamara Tavares | UFPB

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende discutir a representação que os agentes de saúde (AS) de um Bairro da cidade de João Pessoa possuem sobre o seu trabalho. A ideia é compreender quais representações e papéis sociais são atribuídos para esses profissionais, já que os mesmos geralmente moram no espaço territorial onde trabalham.

Para Marcos Queiroz (2000), “é possível definir representação social como um tipo de saber, socialmente negociado, contido no senso comum e na dimensão cotidiana, que permite ao indivíduo uma visão de mundo e o orienta nos projetos de ação e nas estratégias que desenvolve em seu meio social. Representações sociais são, portanto, conhecimentos culturalmente carregados, que adquirem sentido e significado pleno no contexto sociocultural e situacional em que se manifestam”. (QUEIROZ, 2000 p. 365-366). Apesar da pesquisa está em andamento podemos identificar que o trabalho dos/as agentes de saúde é visto pelos usuários da unidade de saúde, como muito além do que de fato lhe é atribuído em relação às definições de suas funções.

As equipes de saúde da família são formadas por médico/a, enfermeiro/a, auxiliar de enfermagem e agentes de saúde. Cada equipe de saúde da família é responsável por um território, e faz a cobertura de toda a área. Todos/as os/as profissionais que integram uma equipe participam de reuniões de planejamento que acontecem nos PSF's, todavia os/as agentes de saúde são os/as responsáveis por ir a campo para acompanhar/ monitorar as casas que geralmente estão divididas por micro-áreas, pelas quais cada agente de saúde é responsável. Deste modo, os agentes de saúde passam a ser o elo entre a equipe de saúde e os/as moradores/as que estão cadastrados/as em uma determinada micro-área, pois possuem o contato direto com os moradores (domicílio) e os profissionais da saúde – médicos/as, enfermeiros/as, odontólogos/as, entre outros (PSF). Para Silva e Dalmaso, (2002) estes profissionais possuem dimensões de atuação, algumas delas seria o atendimento ao indivíduo ou as famílias, prevenção e controle de doenças como desnutrição infantil, tuberculose, AIDS, ou monitoramento de grupos específicos, tais como gestantes, idosos, crianças, hipertensos, diabéticos, etc. Como também tem um papel importante na participação da transformação da organização da comunidade em que estão inseridos/as, levando em consideração as especificidades que cada território apresenta.

Segundo Tomaz (2002) o trabalho do/as agentes comunitários/as de saúde está pautado basicamente em um tripé que pode ser definido em: “identificar sinais e situações de risco, orientar as famílias e comunidade e encaminhar/ comunicar à equipe os casos e situações identificadas”. Observando questões de cunho político e social que permeiam o conjunto das atribuições concernentes à função do/a AS, dando base a ações ligadas à competência de promoção da saúde. O AS atua em um panorama técnico assistencial e político-social. Sendo assim, este trabalho pretende enviesar as atribuições que são dadas para esses profissionais que fogem do seu campo de atuação e interferem diretamente na vida privada dos/as agentes de saúde. Quanto a este último ponto a pesquisa trouxe a tona um universo de tensões e conflitos ao não se separar o universo público do privado, onde é atribuído o emblema da instituição “PSF” para o indivíduo como pessoa e profissional.

METODOLOGIA

Como forma de investigação da pesquisa foi realizada observações de campo de cunho etnográfico no ambiente de trabalho dos agentes de saúde e até o momento da pesquisa formulamos e realizamos entrevistas abertas com os atores sociais onde discutimos eixos temáticos sobre as condições de trabalho deste profissional e como é “ser agente de saúde” em sua comunidade para diante das análises das

falas destes/as profissionais tentar compreender as representações sociais que lhes são atribuídas.

REFLEXÕES PRELIMINARES

O bairro em que está localizada a unidade de saúde a qual os/as ACS's participantes da pesquisa estão inseridos/as apresenta algumas peculiaridades que são relevantes de serem consideradas aqui. As famílias que são atendidas pela Unidade da Saúde da Família (U.S.F.) do campo pesquisado são relativamente bem estabilizadas financeiramente, e se servem muito dos serviços oferecidos pelo Hospital Universitário, bem como pelas extensões ligadas aos cursos da Universidade Federal Paraíba (UFPB). As famílias encontradas nesse território possuem duas características bem marcantes, são famílias que estão no bairro há muitos anos, ou que estão apenas de passagem, a exemplo dos/as estudantes que passam apenas o período das aulas, estando ausentes do território sempre que a universidade entra em recesso.

Ao chegar às primeiras casas observei que existe uma relação estreita entre o/a agente comunitário/a de saúde e os/as usuários/as que são atendidos por estes/as. Os/as usuários/as nos convidaram de forma tênue a entrar em suas casas, contaram algumas histórias, o casamento de algum morador, o aumento da violência do bairro, a morte do pai de alguém conhecido, os problemas da família, enfim, as “fococas” da comunidade eram pautadas nas conversas entre a agente e os moradores, inclusive da própria agente de saúde, boa parte dos usuários indagaram a profissional como está sendo a “vida de casada”, já que a mesma havia realizado o matrimônio há pouco tempo.

Na casa de Dona Josefa, uma senhora de 68, nos chamou para sentar e enquanto preparava a refeição contando suas enfermidades, ela possui hipertensão e se queixava que não poderia se alimentar das coisas que gostava a AS foi informando a importância de uma alimentação saudável e a senhora deveria procurar sempre o Programa de Saúde da Família. Após este primeiro momento da conversa, o assunto passou para a política tendo em vista a proximidade das eleições municipais na cidade de João Pessoa, ela também relatou algumas histórias do companheiro dela já falecido, do trabalho da neta, da formatura da filha, e respondeu algumas indagações feitas pela profissional relacionadas à saúde, nos convidou para almoçar, mas devido às outras casas que deveríamos visitar, recusamos o convite. No caminho para o outro domicílio a agente foi relatando que muitas vezes no cotidiano eles se tornam terapeutas, psicólogos, e ainda alguém que escutam suas angústias, problemas. Maria relatou que várias das pessoas dessa comunidade esperam que assista os problemas deles/as, que muitas vezes não está relacionado com a saúde, e que segundo ela “*é uma forma de sarar a solidão*” já que a maior parte do que atende público é de pessoas idosas que já estão aposentados/as e/ou que moram sós, ou que passam a maior parte do dia desacompanhados/as.

Na casa de Dona Claudia, uma senhora de 78 anos, a entrada em sua casa foi receptível, ela contou de seus problemas para enfrentar a diabetes, e a ACS realizou uma série de indagações para entender como anda o estágio da doença. Uma de suas respostas, a qual me marcou muito durante a visita foi a seguinte afirmação: “*Mas vocês sabem, né?! Eu já fui. Não **sou mais uma pessoa**, eu já com 78 anos*”. Diante desta fala fica perceptível o discurso do envelhecimento como uma fase de decadência no ciclo da vida, seja no aspecto biológico, econômico ou social. Annete

Langevin, (1998) afirma que as conotações negativas da imagem da velhice evoluem e testemunham, inicialmente, o estado da sociedade e das relações sociais que a dominam. Essa imagem que a citada autora faz referência pode ser claramente observada na última frase da fala de dona Claudia.

A referida usuária citada anteriormente ainda relata que tem usado o medicamento prescrito pelo médico e busca cuidar da saúde, todavia seu companheiro que sente muita dor não procura um médico ou a Unidade de saúde, a mesma disse que é bem comum da parte dele não avisar a ninguém quando seu estado de saúde fica instável, só procura um profissional quando não aguenta mais e está nas últimas.

Outro ponto que pude perceber e que me foi confirmado pela agente de saúde Maria, são as condições de trabalho que em grande parte do dia são adversas. Os/as agentes de saúde recebem como fardamento apenas uma camisa, uma mochila e um boné, Maria me relata que somente este ano entregaram um dos produtos que são fundamentais para esse trabalho que se dá no meio da rua, ao ar livre, exposto tanto ao sol, como na chuva, um recipiente contendo 30 ml de loção bloqueadora para os raios solares. Todavia, não recebem nem guarda-chuvas, nem capas, nem botas, para poder realizar suas visitas durante os períodos chuvosos.

No primeiro momento das entrevistas procurei identificar as vantagens e desvantagens do trabalho do/a ACS, fica explícito nas falas colhidas durante as entrevistas que a proximidade de suas moradias em relação ao seu lócus de atuação, representa mais desvantagens do que o contrário. O fato de fazerem parte da comunidade e de já conhecerem algumas das pessoas que vão atender, tende a estabelecer uma relação, dos/as usuários/as para os/as AS's, onde este/a último/a passa a ser visto/a quase que como a própria instituição de saúde. Os/as agentes queixaram-se de episódios frequentes em que os/as usuários/as vão bater a porta das casas de seu/ua agente de saúde, assim como relata um/a dos/as AS's entrevistados/as: "Vai à casa da pessoa pra saber se tem remédio, a nossa casa parece uma extensão do posto". Bem como quando os/as encontram seja fora do lócus de trabalho ou do horário de expediente, costumam fazer perguntas como a mencionada a seguir: "quando a doutora vai tá no posto de saúde?". Como podemos ver adiante:

AS

- A vantagem é está perto de casa, dentro de sua comunidade, pessoas com proximidade. Só que essa proximidade faz com que as pessoas confundam o pessoal com o profissional, isso é muito problemático. As pessoas batem na sua casa atrás de exame, atrás de remédio... *eu não sou o PSF.*

- Eu só vejo desvantagem de morar onde trabalho porque você passa na rua o povo já lhe aborda, a gente trabalha em tempo integral, às vezes no final de semana, você está num shopping e algum morador pergunta: quando a doutora vai tá no posto de saúde? Vai para casa do agente de saúde procurar remédio, a nossa casa parece uma extensão do posto.

- Até nas férias as pessoas batem na minha porta, a gente se torna íntimo deles... Mas a gente quer ser profissional, eles não entendem isso, não é?

- Eles falam de tudo, assunto pessoal, de casamento... Eles querem falar... Desabafo... Nós somos terapeutas deles. Eles querem depositar as confianças deles...

Quando foram indagados/as sobre as capacitações e treinamentos oferecidos, afirmam de que tenham uma melhor qualificação para o desempenho no trabalho, os/as ACS's concordaram em relação à importância de se ter uma boa formação na área de saúde da família, a qual é extensa e dinâmica. Todavia, os mesmos alegaram que os cursos de formação pelos quais já passaram não tiveram significativa contribuição em suas atuações laborais, tal interpretação fica é explanada através da seguinte fala: “Esses treinamentos fornecidos são fora da realidade, o que falam lá não acrescenta em nada... a realidade é outra, eles passam o que tem no papel... é muita cobrança e pouco apoio...” Vejamos:

AS:

-Agente de saúde precisa de treinamento, é um dos fatores principais, não esse que a gente passa uma “horinha” só e venho para a área, eu acho que tem que ser contínuo.

-Esses treinamentos fornecidos são fora da realidade, o que falam lá não acrescenta em nada a realidade é outra eles passam o que tem no papel... é muita cobrança e pouco apoio... Como você pode ver não temos nada para sentar... Nem pra fazer nada, têm a cozinha, esses bancos e uma mesa.

-O agente de saúde é importante para todo mundo... é a ponta mesmo.. Nós temos mais contato direto com o usuário... E é o que vai menos ajudar nas reclamações, o que tem menos poder para ajudar, porque vem de cima para baixo.

Apesar deste trabalho está em andamento, pretendi discorrer sobre dados já coletados, finalizo a presente discussão afirmando que é indispensável análises sociológicas e antropológicas no campo do trabalho e dos profissionais da saúde, nesta pesquisa pude compreender e captar as representações que estes profissionais possuem acerca do seu trabalho, lidando diretamente com os problemas da comunidade lançando perspectivas e desafios que precisam ser problematizados nesta área de atuação.

REFERÊNCIAS

FERRAZ e AERT, Lucimere. Denise. O cotidiano de trabalho do agente comunitário de saúde no PSF em Porto Alegre. *Ciência e Saúde Coletiva*, 10 (2): 347-355, 2005.

LANGEVIN, Annete. **A construção social das idades: mulheres adultas de hoje e velhas de amanhã.** 1998

LOPES, Denise. Prazer, sofrimento e estratégias defensivas dos agentes comunitários de saúde no trabalho. Santa Maria. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, 2010.

QUEIROZ, Marcos. O itinerário rumo às medicinas alternativas: uma análise em representações sociais de profissionais da saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 16(2): 363-375, abr-jun, 2000.

SILVA e DAMALSO, Joana. Ana. O agente comunitário de saúde e suas atribuições: os desafios para os processos de formação de recursos humanos em saúde. *Comunic, Saúde, Educ*, v6, n10, p.75-96, fev 2002.

TOMAZ, José. O agente comunitário de saúde não deve ser um “super-herói” *Comunic, Saúde, Educ*, v6, n10, p.75-94, fev 2002.

ILLNESS: UM DISCURSO DESAUTORIZADO ACERCA DO SOFRIMENTO PSÍQUICO

Jarissa Porto dos Santos | PPGA/UFPB

INTRODUÇÃO

“O espectro de um problema ronda as Ciências Sociais: de que modo apreender o fenômeno da doença mental como um processo coletivo?” (SAMPAIO, 1998, p. 15). O objetivo do trabalho é tentar trazer uma discussão focalizada no âmbito sociocultural da doença mental, a partir de etnografia realizada em um Centro de Atenção Psicossocial – CAPS na cidade de Maceió-AL. Tentando desconstruir a espalhada ideia da doença mental como algo limitado a arena dos conhecimentos psiquiátricos.

O texto trará dados coletados em observações com usuários e profissionais da instituição supracitada. Os usuários são homens e mulheres entre 20 e 70 anos, sendo a maioria mulheres com variados diagnósticos que vão desde depressão à esquizofrenia. Boa parte desses interlocutores mora em bairros populares da cidade, não trabalham, sendo alguns aposentados. A equipe de profissionais é composta por psiquiatra, assistente social, técnicos de enfermagem, enfermeiros, psicólogos e nutricionista. A instituição funciona das 08h00min às 17h00min, de segunda à sexta, em espaço anexo a um hospital psiquiátrico do qual está administrativamente vinculado.

Os dados apresentados a seguir foram coletados durante observação em campo, em conversas “informais” e entrevista realizada com um profissional. A partir desses dados o texto irá discutir os meandros entre o biocêntrismo e as significações leigas sobre o ser/estar doente psíquico.

METODOLOGIA

O texto trata de uma investigação antropológica, voltada para “dar luz” à compreensão dos profissionais e usuários de um serviço de cuidado psiquiátrico. Tendo essa investigação caráter qualitativo, em que buscou focar no cotidiano do cuidado prestado as representações sobre o adoecimento psíquico.

A pesquisa utilizou, principalmente, dois instrumentos: a observação participante e entrevistas semiestruturadas. Vale a ressalva que a observação direta se torna um instrumento central nas investigações antropológicas, porque “O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles [...] (DESLANDES et al., 2012, p.70). Como bem indicou Malinowski, existem fenômenos que não podem ser percebidos através de questionários ou da análise de documentos, mas que é preciso ser observados em seu funcionamento (MALINOWSKI, 1984). Saliento que a etnografia aqui reportada não é clássica como proposta pelo autor. Outro mecanismo utilizado foi a entrevista semiestruturada, “que combina perguntas fechadas e abertas, em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada” (DESLANDES et al., 2012, p.64). Foi a partir desses dois dispositivos de coleta de dados que a pesquisa a ser apresentada se orientou.

A BIOMÉDICA COMO A “VERDADE” SOBRE A DOENÇA

A medicina como uma instância normativa, se arvora de conceitos tidos como “verdadeiros”, destarte, descartam veementes explicações dadas às experiências de doenças que fujam aos seus motes. Pensando, a partir dessa lógica, as explicações sobre a experiência do adoecimento dadas pelos doentes mentais, são, normalmente, subestimadas por uma condição que os engessa como “desorientados”. Por todas as premissas que orientaram e ainda hoje orientam a percepção do que venha a ser a loucura. Como alguém que vive “fora da realidade”, “sem controle”, que “vive no mundo da lua”, desta forma, não são levados em consideração. Sendo um discurso subsumido a um modelo científico tido como única verdade. Tal visão orientada por valores biocentros acabas sendo reducionista, por não problematizar as ramificações sociais que estão imbricadas no processo de significação da doença.

O foco do presente texto está no *Illness*, que “diz respeito à percepção subjetiva dos indivíduos e, nesse sentido, envolve questões morais, sociais, psicológicas e físicas” (ALVES, 2006, p. 1.548). Nas conversas tidas com os usuários, boa parte deles explicava seu problema como sendo algo de origem exterior, *alguma coisa que fizeram para mim*. Discurso que foge à lógica biomédica. O caso de dona Tereza exemplifica bem como a origem de seu mal-estar é associada a questões que não contemplam “distúrbios psicoquímicos”²⁴.

O “DELÍRIO” DE DONA TEREZA E DE CLAUDIO

“[...] o que os intelectuais descobriram é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; [...] Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber.” (FOUCAULT, 1979, p.71). Quando o saber não está em acordo com os códigos científicos, são desautorizados. No campo da saúde, o saber legitimado é o biomédico, todos aqueles que fogem a esse padrão são marginais. Aquele que tem o discurso próprio ao adoecimento é o profissional da saúde. Os pacientes são desapropriados de modo que toda discursividade acerca de sua experiência é entendida como senso comum, conseqüentemente, sem crédito.

Dentre alguns dados de campo que ilustram como o status de doente mental põe os sujeitos em situação de desautorização, trago dois casos que mostram como a desarticulação da leitura orgânica da doença e o âmbito social acabam sendo um empecilho à terapêutica. Como é o caso de Tereza.

Tereza é uma senhora usuária do serviço há mais ou menos 5 anos, branca, tem cerca 70 anos. Em uma de nossas conversas, ela me falava sobre a origem de seu problema. De acordo com ela, foi causado pela inveja que muitas pessoas colocavam sobre ela, por essa razão, faziam vários *trabalhos* com o intuito de acabar com sua vida²⁵. Tereza é uma senhora muito magra, considerada pelos nutricionistas como desnutrida. Por vezes já foi para a IC - Intercorrência Clínica - um espaço de urgência e emergência de casos clínicos do hospital psiquiátrico do qual o CAPS está vinculado, receber soro por não se alimentar. Algumas vezes já ficou sem andar e falar por fraqueza. Quando perguntei a um profissional o porquê

²⁴ Os nomes utilizados para identificar os usuários são pseudônimos.

²⁵ Esse termo é bem usual para se referir a magias.

da resistência dela em se alimentar, disse que tinha sido uma promessa que Tereza havia feito a nossa senhora. Falou com um ar de desdém, por considerar a atitude, que até então para ele era o motivo da objeção em se alimentar, “irracional”.

Em um primeiro momento disse que não podia comer porque sempre sentia um *desarranjo intestinal*, depois ao longo da conversa, fui conquistando sua confiança. Tereza começou a pedir que eu não comentasse com ninguém. Começou falar que não comia qualquer comida por não saber se ali havia algum tipo de “magia”. As refeições dos usuários vêm da cozinha do hospital, então não tinha conhecimento de sua feitura, por essa razão o receio em se alimentar.

De acordo com ela, existem *comidas lícitas* e *comidas ilícitas*, as primeiras eram aquelas sem “magia” e as *ilícitas* as que continham. Para não correr o risco de se “infetar”, opta por não comer. A razão do adoecimento para essa senhora gira em torno de uma lógica transcendente, em que passa ao largo da lógica biomédica. Esse é um exemplo da importância que se deve dar a significação que o sujeito emprega a sua doença. Desta forma, entender sua concepção da doença é condição *sine qua non*, para compreender que o fato de não se alimentar está ligado à interpretação que ela projeta a situação. Faz-se necessário um olhar atento para as questões sociais que estão intimamente ligadas com as condições biológicas das doenças. A eficácia da terapêutica está estritamente vinculada à interpretação do sujeito em relação a sua situação. Talvez, se utilizassem de algum mecanismo que levasse Tereza a ter confiança na comida feita, o agravante da desnutrição para sua identidade de doente não houvesse. Na hora das refeições é sempre um dilema fazê-la comer. Vale ressaltar que a recusa em se alimentar é uma das condições que leva a usuária a ser internada em hospitais psiquiátricos. Situação que causa grande pavor em Tereza, à internação.

Situações como essa de Tereza poderiam ter outros rumos se os agentes do conhecimento médico levasse em consideração o aspecto simbólico fortemente empregado pelos sujeitos ao adoecimento. É tentando contemplar o lado sociocultural da doença que antropologia e sociologia da saúde se interessaram pelos estudos que até então era do domínio dos setores médicos, chamando atenção para a pertinência em levar em conta a historicidade do paciente no caminho terapêutico.

Outro aspecto que em campo me chamou atenção, foi como profissionais de saúde entendem os comportamentos daqueles sujeitos como atitudes características de uma determinada psicose²⁶.

Em uma das entrevistas feitas com um profissional, ele falava da importância da interlocução da instituição com a família dos usuários. Citou o caso de um usuário, Claudio, que havia comprado um piano, e que na sala de estar de sua casa não havia espaço para um sofá e outros móveis por conta do espaço ocupado pelo instrumento. De acordo com o profissional, foi preciso que a instituição interviesse no caso para *orientar se o piano é mais importante que uma sala*. Ele associou essa decisão de Claudio como sendo uma atitude ilógica, um “comportamento patologizado”.

Provavelmente, para o usuário que escolheu o piano e não um sofá, ou uma cadeira em sua sala; isso é apenas uma opção e não uma característica de sua doença. O profissional acabou o exemplo dizendo que a visita à casa do usuário se fazia

²⁶ Não entrarei em discussão acerca das categorizações psiquiátricas.

necessária para *verificar se é verdade a história ou pode ser apenas um delírio dele, uma história fantasiosa, uma justificativa qualquer ou para chamar atenção*. A respeito do assunto, Bezerra vai dizer que “a ideologia da saúde perfeita na cultura somática atual vem produzindo, ainda ideais de *performance* física e mental que transformam em patologia praticamente tudo que impeça o indivíduo de atingir as suas exigências” (BEZERRA, 2006, p.92-93). É corrente essa associação patológica dos comportamentos dos usuários feita por profissionais da saúde, parece que tudo se explica pela doença.

Bezerra (2006) escreve que apesar da prática da medicina ser orientada por saberes científicos, ela é impulsionada por valores. A partir dessa assertiva, entendo o discurso do profissional como imbuído de muitos valores, seja em relação do que seria uma sala de estar adequada ou maneiras de comportar-se dos sujeitos que, enquadra aqueles que não correspondem à lógica normativa como doentes.

CONSIDERAÇÕES

A partir da pesquisa aqui reportada, pude perceber o quanto a “alienação” imputada aos “loucos” os coloca sempre no lugar de desconfiança. Pois seus discursos são sempre postos em dúvida, questionados se seria apenas mais um aspecto de seu “desequilíbrio”.

A despeito, o intento desse texto não foi o de oposição a biomedicina, mas colocar em xeque a necessidade de articulação do conhecimento médico com as representações sociais que os sujeitos empregam sobre sua condição. Desmistificando a concepção limitada do aspecto marcadamente organicista do adoecimento. Pois como destaca Helman, “O modelo da medicina moderna está orientado principalmente para a descoberta e a quantificação das informações psicoquímicas do paciente e não para fatores menos mensuráveis, como os sociais e os emocionais” (HELMAN, 2003, p.110). Desta forma, o universo simbólico fica subjacente a questões que estão colocadas como dadas e irrefutáveis do campo médico com seu olhar técnico sobre a vida.

O “desencontro” entre esses dois modelos de representação, de um lado o biomédico e de outro o “leigo”, tendo em vista que o paradigma biomédico não é suficiente para abarcar a temática da saúde mental, profissionais da saúde começam a se interessar pela dimensão sociocultural implicada na saúde/doença (GONÇALVES, 2003).

Contudo, apesar de grande movimento presente atualmente no campo da saúde em favor do cuidado humanizado, em que preconiza atenção a termos sociais e culturais da saúde/doença, ainda persiste nos profissionais de saúde o protótipo fisicalista biomédico.

REFERÊNCIAS

ALVES, P. C. A fenomenologia e as abordagens sistêmicas nos estudos sócio-antropológicos da doença: breve revisão crítica. Cad. Saúde Pública. Rio de Janeiro, 2006.

BEZERRA Jr., Benilton. O normal e o patológico: uma discussão atual. In: Saúde, corpo e sociedade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GONÇALVES, Amadeu. A doença mental e a cura: um olhar antropológico. Revista Millenium, nº 30, Outubro de 2004.

HELMAN, Cecil G. Interações médico-paciente. In: Cultura, saúde e doença. Porto Alegre: Artmed, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: objecto, método e alcance desta investigação. In: Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Victor Civita, 1984.

SAMPAIO, José Jackson Coelho. Epidemiologia da imprecisão: processo saúde/doença mental como objeto da epidemiologia. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

SOFRIMENTO PSÍQUICO E USO DE PSICOFÁRMACO

Artur Perrusi | UFPB/CCHLA/DCS

Colocamos como hipótese que estamos diante de uma nova assistência psiquiátrica, inscrita e englobada pelo campo da saúde mental. Além das diferenças institucionais em relação ao antigo regime de assistência, baseado no asilo, fazemos a inferência de que estão ocorrendo duas transposições, com repercussões institucionais e simbólicas, que são fundamentais para entender o nosso objeto de estudo: a inscrição da doença mental na economia mais ampla do sofrimento psíquico e a inclusão da assistência psiquiátrica no campo da saúde mental. A doença mental e a psiquiatria estariam, no caso, englobadas e ressignificadas por outras estruturas sociais e simbólicas. Por isso, a saúde mental transbordaria a assistência psiquiátrica.

Empiricamente, tais transformações são visíveis. Uma das mais evidentes é a conformação do antigo paciente psiquiátrico em usuário, isto é, num cidadão pleno de direitos e reconhecido pela política pública em saúde mental. Além disso, surgiram novos atores no campo e se alargaram as fronteiras de atuação profissional. Não só isso: apareceram novos “problemas” e conflitos no horizonte da saúde mental -- problemas econômicos, organizativos, sociais, políticos e culturais. Mais ainda: despontaram novas doenças ou novas formas de sofrimento psíquico; talvez, relacionadas a mudanças societárias de longo alcance. Mudanças civilizatórias, provavelmente, pois estão em toda parte do mundo ocidental. Sintomas de um novo mal-estar da civilização? A lista é grande: novas formas de depressão, de ansiedade e de angústia, TOC (transtornos obsessivos-compulsivos), síndrome do pânico, problemas de autoestima, cansaço crônico, síndrome de Burnout, condutas de risco, comportamentos aditivos (heroína, ecstasy, coca, crack, álcool, psicotrópicos), *ad nauseam*... Por fim, até por causa disso, a psiquiatria voltou aos tempos do imperativo das classificações nosológicas. Lineu ficaria surpreso com a compulsão classificatória do DSM-IV, essa botânica da conduta desviante na vida contemporânea.

Sim, os muros dos asilos estão desmoronando, mas os sofrimentos mudaram e se espalharam. Quem os combaterá? Não será mais a psiquiatria e sim a saúde mental. A Reforma dará conta? Provavelmente não, pois as noções de saúde mental e sofrimento psíquico ultrapassam o arcabouço institucional da reforma. Saúde mental, por exemplo, implica desde o desenvolvimento pessoal (equilíbrio psicológico, melhoria do desempenho na sexualidade, no trabalho, na relação com as pessoas, aprendizado de técnicas de felicidade, etc.) até as grandes psicoses de adultos e de crianças. É uma noção polissêmica, portanto, e ampla o suficiente para torná-la indeterminada – mesmo fato em relação à noção de sofrimento psíquico.

Ora, a noção de saúde mental não tem como alvo uma população específica e sim o indivíduo, daí sua capacidade de generalização. Interpela o núcleo duro da individualidade moderna. O foco é a vulnerabilidade do indivíduo, justamente o cidadão que sofre e que precisa de cuidados públicos. É uma noção acoplada à dinâmica da autonomia, essa categoria de valor fundamental do imaginário moderno. Igualdade, individualidade e autonomia juntam-se para delimitar a saúde mental. O que está em jogo, assim, é a subjetividade, vista como interioridade sagrada do indivíduo.

O estudo sociológico do campo da saúde mental, em particular a relação entre sofrimento psíquico e o uso de psicotrópicos, desloca os fenômenos arrolados acima para uma problematização mais ampla. Sendo assim, inferimos que o surgimento do campo da saúde mental parece significar um *deslocamento* em relação aos velhos objetos e problemas da assistência psiquiátrica calcada no asilo. No fundo, são novos problemas e objetos, muitos ancorados no passado da psiquiatria, que precisam de uma nova crítica. Uma sociologia da saúde mental, nesse sentido, precisa dar conta de algumas questões mais ou menos antigas que foram transmutadas para um novo cenário.

E, nesse novo cenário, o sofrimento psíquico foi reconfigurado. Atualmente, está bem além da velha “dor moral”. Virou um fato social. Não só é comum, mas também tem tanta importância quanto à dor somática – na verdade, como veremos, fazemos a hipótese de que o sofrimento tornou-se “universal” até porque foi reduzido à dor. Existe, assim, uma generalização do sofrimento psíquico. Ele faz parte, inclusive, de todo espaço institucional. Por isso, as instituições assumem agora a responsabilidade de eliminá-lo: escola, família, igrejas, empresa, bancos. A mobilização de atores sociais, expertises do sofrimento psíquico, torna-se plural: psiquiatras, médicos, enfermagem, serviço social, educadores, recursos humanos, padres, pastores, policiais, juízes, usuários, movimentos sociais. O sofrimento psíquico está em toda parte, em toda situação social, principalmente naquelas relacionadas à vulnerabilidade social (doença, pobreza, delinquência, desemprego, trabalho precário, etc.).

Como chegamos a esse ponto? Por que a banalização do sofrimento? De forma esquemática, sugerimos duas explicações gerais:

Fazemos a hipótese de que o sofrimento, no mundo atual, seria uma expressão do individualismo contemporâneo. O sofrimento revelaria, assim, mudanças na configuração da individualidade. Por meio de seus sinais, pode-se fazer uma ponte entre o psíquico e o social, pois a socialização moderna induz a uma apreensão subjetiva e individualizada do mundo. Não causa surpresa, com efeito, que ocorra uma psicologização do sofrimento, mesmo que tenha uma distribuição social do mesmo – ao psicologizar e biologizar o sofrimento, neutraliza-se seu aporte

simbólico. O sofrimento é uma construção social, embora sua expressão seja individualizada. É individualizado, porque é socializado dessa forma. Por isso, é de ninguém e de todos – empiricamente infinito e sociologicamente limitado .

A saúde virou uma categoria de valor fundamental no mundo contemporâneo. Transformou-se numa ordem axiológica que norteia os comportamentos no cotidiano, pois define, inclusive, a Boa Vida – tornou-se uma Cidade no sentido de Boltanski. Vivemos sob o peso da “utopia da saúde perfeita”. Tal utopia está intrinsecamente acoplada ao surgimento e ao desenvolvimento da biotecnologia e à constituição de políticas públicas como biopolítica .O corpo pôde assim ser capturado pela biotecnologia, num processo concomitante à biopolitização da pessoa – o controle político da vida passa pela captura biológica da pessoa. A saúde, nesse sentido, é uma ordem normativa que higieniza os valores mundanos. No seu sentido hegemônico, a saúde naturaliza a boa vida, o prazer e, conseqüentemente, o sofrimento. A "utopia da saúde perfeita" pode ser julgada como um sistema de crenças que radicaliza a modernidade, porque interpela diretamente o núcleo da individualidade e da subjetividade modernas, justamente o corpo. A busca compulsiva à saúde produz a intolerância obsessiva à doença, à dor e ao sofrimento. Ora, o sofrimento é o outro da saúde. E, se a saúde é higienizada, o sofrimento é naturalizado – daí sua relação intrínseca com o uso de psicotrópicos. Não causa surpresa que a saúde, assim como a saúde mental, seja hegemonzada pela biomedicina.

O psicotrópico seria um mediador fundamental para a naturalização do sofrimento. O mecanismo fundamental para a realização da mediação seria a medicalização. O papel do psicotrópico torna-se, aqui, fundamental. O sofrimento, visto como dor, legitima o uso do psicotrópico; afinal, a medicalização é o método mais rápido de eliminá-la. Como a dor se realiza no instante, a urgência em debelá-la torna-se crucial. Sem tempo, a velocidade é essencial para aplacá-la. Se a depressão, por exemplo, é disfunção da serotonina, não é a palavra ou a simbolização que atingirá o neurotransmissor, e sim a biotecnologia, personificada no psicotrópico. E, de fato, é o medicamento que chega à serotonina. E, no fundo, chega como significante, aquém e além da linguagem.

Por isso, achamos fundamental o estudo dos usos dos psicotrópicos, principalmente nas suas relações com o sofrimento. Afinal, temos a hipótese de que, como pano de fundo desse uso, está uma antropologia que prescinde do sofrimento. A exigência normativa de autonomia e de adaptação necessita de intervenções rápidas e sintomáticas. O uso do psicotrópico é uma das técnicas mais bem adequadas à satisfação dessa necessidade. É a urgência de um indivíduo, funcionando como um corpo-máquina – uma bricolagem de funções e papéis sociais que precisa ser sustentada e mantida em bom funcionamento. O psicotrópico é extremamente útil, nesse sentido, porque atua, justamente, na “dimensão mecânica e energética” da individualidade. Assim, a medicalização poderia ser entendida como suporte e tratamento da autonomia. Se, entre a heteronomia e a autonomia, existe a dor, deixem passar o psicotrópico, pois é a solução.

4 | Imagens e sons entre campos

Este GT busca reunir trabalhos não apenas do campo da antropologia visual, mas também de outros campos correlatos (comunicação visual, história oral, ciências da informação, antropologia da arte, patrimônio cultural, etnomusicologia, etc.), nos quais a reflexão ou o uso de imagens e sons apresentem dimensão conceitual, estética e política. Trata-se de pensar os lugares da imagem e do som na produção do conhecimento das ciências humanas. Pesquisas já realizadas ou em andamento que contemplem problemáticas relacionadas preferencialmente ao uso da fotografia, do vídeo e do gravador vinculados à análise e elaboração de aspectos visuais e/ou sonoros dos assuntos abordados em diferentes campos do conhecimento.

4.1. Imagens, corporalidade e múltiplas representações de identidade

A DIVERSIDADE HOMOAFETIVA NOS QUADRINHOS JAPONESES¹Amaro Xavier Braga Júnior²

INTRODUÇÃO

No ocidente as histórias em quadrinhos enquanto produtos midiáticos são produzidos para o consumo de um público não muito diversificado. Gêneros chegam às livrarias e bancas com histórias das mais diversas, envolvendo super-heróis, terror, aventura, ficção e comédia. Apesar da diversificação temática, boa parte destes quadrinhos é produzida (e consumida) para um público jovem e infanto-juvenil. No Brasil, de forma mais enfática, os quadrinhos são vistos como entretenimento descartável, infantilóide e essencialmente, um veículo para crianças.

Entretanto, a produção de quadrinhos em outros grupos culturais, assume um destaque bem diferenciado em relação ao mercado Brasileiro. No Japão, os quadrinhos (chamados de “Mangá”) são um veículo produzido e consumido por todas as faixas etárias e classes sociais. Não é exagero. Nesta região, os quadrinhos são muito mais que uma forma de entretenimento infantil. É um produto de identidade e reconhecimento nacional.

Entre os japoneses os quadrinhos são feitos pensando na satisfação de um público em função de sua idade, sexo, e classe social³. Muitos destes temas serão vistos, pelo ocidente, com muita estranheza, não só pela própria temática, mas por se vincularem aos quadrinhos. Entre estes temas, estão aqueles que são produzidos com algum tipo de vínculo com a sexualidade. Gostos, desejos, escolhas e opções sexuais permeiam a produção de quadrinhos com um tipo de naturalidade nada comum para os padrões ocidentais. Este trabalho faz um pequeno recorte em relação às tipologias homoafetivas destes quadrinhos.

¹ Este paper é uma adaptação estendida de um tópico do capítulo 2 da minha pesquisa de dissertação publicada em 2011: “Desvendando o Mangá Nacional: Reprodução e Hibridização nas Histórias em Quadrinhos”.

² Professor do Instituto de Ciências Sociais - ICS/UFAL, Doutorando em em Sociologia – PPGS/UFPE. axbraga@gmail.com

³ A ficção científica, a fantasia medieval e os esportes são os de maior predominância. Entre estes encontramos também os de gênero policial, na maioria baseados nas ações da Yakusa; os voltados para situações históricas, denominados “Jidaimono”; Os com o tema de trabalho e hobbies; os de humor Escatológico, denominados “Unko Mangá”; os antibélicos; os de conteúdo erótico e pornográfico, chamados “Hentai”; e, os de instrução, denominados “Jôhō Mangá” (MOLINÉ, 2004). Também se destaca nesta relação, em macro escala, os Mangás para meninos (Shonen) e para meninas (Shojo). Dentre estes, surgem subtipos: Mangás com histórias sobre robôs e máquinas humanizadas são chamados de “Mecha”, já aquelas histórias que envolvem animais antropomorfizados ou zoomórficos são reconhecidas pelo nome de “Kemono”. Quando as personagens são meninas bruxas ou feiticeiras, tem-se o “Maho Shojo” ou “Kawaii Mangá”. Como uma boa indústria cultural, surgem mangás encomendados por indústrias de brinquedos infantis, com o objetivo de divulgar seus lançamentos. Estes quadrinhos são chamados de “Kodomo”, também associados aquelas publicações que se dedicam a alfabetização, a divulgação científica e até estudos acadêmicos. Assim surgem quadrinhos com histórias que se dedicam a mostrar receitas de bolos e etiqueta religiosa e um grande foco nos acontecimentos da vida real de uma mulher adulta, que são denominados “Josei” (ou Redikomi). Quando este enredo envolve o universo de homens adultos, passam a ser chamados de “Seinen”.

INTERGÊNEROS: SEXUALIDADES NARRADAS E DESENHADAS

Os estudos sobre as dinâmicas da diversidade de gênero têm privilegiados as interações face-a-face e os movimentos políticos, além de é claro, a compreensão dos indivíduos transexuais, intersexuais, transgêneros e até crossdressers, entre vários outros. Sem relegar a importância destes estudos, é importante despertar a atenção para outras formas de identificação destes fenômenos que envolvem o gênero e a sexualidade que dizem respeito as suas práticas de representação mediada e midiática.

Ao trazer a discussão sobre a presença da sexualidade e da construção de gênero nos quadrinhos japoneses, não me refiro aos quadrinhos ou desenhos animados eróticos ou pornográficos, conhecidos como “Hentai”⁴, e nem ao desenvolvimento de histórias em quadrinhos para um público homossexual jovem e adulto. Mas a produção (e consumo) de quadrinhos homoafetivos cujos padrões de gêneros não se encaixam na dicotomia binária ocidental homem-homem ou mulher-mulher (em relação aos gostos e preferências). Vejamos alguns deles a seguir.

Encontram-se no mercado japonês, quadrinhos de aventura feitos para meninas, onde aparecem romances lésbicos, denominados de “Shojo-Ai” (Fig.01), voltados para meninas lésbicas. Entretanto, quando estas histórias são produzidas para o público masculino, passam a ser denominado de “Yuri” (Fig. 02). A diferença do gênero é bem nítida, apesar de que no ocidente, seriam tachadas, ambas, de pornografia infantil ou histórias homossexuais/lésbicas por retratarem jovens meninas ou adolescentes e mulheres adultas em situações eróticas. Os Yuri, muitas vezes chamadas de “Class S”⁵, invertem os estereótipos sobre a mulher e o homem, atribuindo a este último uma passividade feminina. As tramas sempre envolvem preliminares eróticas entre as meninas que se interessam pelos meninos e/ou buscam aprender a como se comportar com os meninos.

De forma ainda mais impactante, surgem aqueles quadrinhos voltados para os romances homossexuais masculinos. Quando são feitos para meninos, são chamados “Shonen-Ai” (com conteúdo um pouco mais erótico) e quando são feitos para as meninas (!) são chamados de “Yaoi”⁶ (Fig.03). Este último, às vezes é confundido com o termo “Boy’s Lover” (BL) – um subgênero mais erótico - e em grande parte são desenhados por mulheres que se especializaram em desenhar para “meninas que gostam de meninos que gostam de meninos”. As primeiras histórias surgiram na década de 1970 com algumas histórias onde meninos se declaravam apaixonados por outros meninos, inclusive já aparecendo românticas cenas de sexo entre eles (GRAVETT, 2006; CÉ, 2010). E como o mangá tem um ritmo de produção e subdiversificação temática muito célere, em comparação com outros mercados (BRAGA JR, 2011), não demoraram a surgir caracterizações específicas dos tipos de personagens destas histórias, cujos pares estão sempre constituídos entre um “Seme” e um “Uke”, literalmente, “atacante” e “receptor”. O primeiro retratando homens mais velhos, fortes e valentes e o segundo, sempre mais jovem, andrógino, emotivo, frágil. Comumente, estes personagens não se

⁴ Nestas Hq’s é comum a representação de cenas de sexo explícito. Algumas características particulares: as leis japonesas proíbem a exibição dos pelos pubianos, aliado ao desenho estilizado e com poucas ranhuras, as personagens femininas tendem a ter sempre a aparências de jovens imberbes e aparentar aos aocdente uma clara produção de pornografia infantil – apesar de não o ser.

⁵ Segundo Thompson (2010), o “S”, é do inglês “Sister”. Meninas que se viam como irmãs e se autoiniciavam nas atividades sexuais para aprendizagem prévia, antes de testarem com os meninos. Muitas vezes estimuladas para que as jovens ficassem treinadas para seus maridos.

⁶ Segundo Peret (2009, p.4): “Yaoi é um acrônimo das iniciais de “yama nashi, ochi nashi, imi nashi”, que é traduzido para o português como “Sem clímax, sem resolução, sem significado”. A expressão originalmente se referia a quaisquer paródias brincalhonas de publicações conhecidas, mas logo assumiu uma conotação apenas relativa à homossexualidade masculina.”

declaram homossexuais, ao contrário, possuem práticas heterossexualizadas e são acometidos pela paixão mútua e arrebatadora. Mulheres, nestas histórias, constantemente não aparecem, são coadjuvantes de segundo e terceiro plano ou terminam mortas de maneira trágica (CÉ, 2010; JONES, 2005; O'BRIEN, 2008; PERET, 2009). Em verdade, o gênero destas histórias circula entre o drama romântico-trágico ao demonstrar as vicissitudes enfrentadas pelos protagonistas em defesa de sua paixão ou romance. Envolvendo às vezes, um suicídio ou fuga da sociedade ou o constante impedimento da concretização sexual ou do relacionamento (THORN, 1993; CÉ, 2010). Como são histórias feitas por mulheres para mulheres (e não para ou por gays), retratam um mundo estereotipado e alienado quanto aos papéis da homossexualidade (ARANHA, 2010; McLELLAND, 2005; O'BRIEN, 2008; RODRIGUES, 2009; YOUSSEF, 2004).



Fig.01 – Capa do primeiro volume da Yuri Shimai, revista dedicada a histórias com romances lésbicos voltados para meninos



Fig.02 - Página do mangá "Her Temptation", um Shojo-Ai com conflitos psicológicos do romance entre meninas, feito para meninas.



Fig.03 - Sequência de páginas do mangá Yaoi Be-Boy. Romances homossexuais são produzidos em quadrinhos para atender a demanda da população que se interessa pela temática gay.

E não para nestes gêneros. Produzem-se mangás com histórias eróticas cujos protagonistas são crianças de até 16 anos, que se envolvem sexualmente com adultos. Estes quadrinhos quando envolvem meninas são chamados de Lolicon (Rorikon). É uma abreviatura de Lolita Complex (Complexo de Lolita). Quando são jovens meninos, são chamados de Shotacon. Para espanto do ocidente, ainda se encontra no mercado histórias que envolvem bebês em situações eróticas (Toddlercon). A legislação japonesa não compreende estes mangás como pornografia infantil ou uma prática que venha a estimular a pedofilia, considerados crimes no país, já que são desenhados e não fotografias com crianças de verdade, sendo assim, não são vistas como “reais” e sim ficcionais. Apesar de tal posição chocar os valores ocidentais, o que se deve perceber aqui, é a penetração que o veículo “histórias em quadrinhos” possui neste mercado e como as temáticas são completamente mutáveis em relação aos padrões ocidentais.

Na gama de gêneros pelo qual se produzem mangás, ainda estão aqueles que envolvem os hermafroditas, chamados de “Futanari” e os que se dedicam aos meninos que gostam de se vestir com roupas do sexo oposto, denominados de “Crossdressing Shota”, já quando as meninas se travestem, passam a ser chamados de “Bender”. Surgem ainda os mangás que associam conteúdo erótico à selvageria e à barbárie. Com muitas cenas de violência sexual ou sexo bizarro e obscenidade vinculadas a temáticas religiosas ou a quebra de tabus culturais envolvidos com sexo. Estes quadrinhos são chamados de “Smut”. Quando envolvem vísceras aparentes, extrema violência, humilhação ou aspectos escatológicos, são denominados “Guro” (Fig.35), isto é, quadrinhos grotescos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estes mangás revelam assim a intertransitoriedade das relações de gênero e da sexualidade homoerótica sem uma posição dicotômica ou determinista, como no ocidente:

[...]temos numerosas classificações segundo o tipo de prática sexual, variando conforme a idade dos parceiros, o status, o gênero com o qual cada parte se identifica, e o contexto no qual os atos são praticados. Trata-se, assim, de um inventário de comportamentos e práticas sexuais adotados em relacionamentos homoeróticos, sem quaisquer extensão de tais práticas para a questão dos sujeitos. Neste contexto, é totalmente coerente que um homem que se sente atraído por mulheres possa vir a se sentir igualmente atraído por um *wakashuu* (adolescente andrógino) ou por um *onnagata* (personalização da fêmea), sem que duvide de sua orientação sexual voltada para o sexo oposto. Do mesmo modo, seria concebível para um *onnagirai* (aquele que odeia mulheres) a falta de interesse sexual por qualquer mulher, sem colocar em questão qualquer natureza identitária, podendo simplesmente abster-se do sexo ou masturba(r)-se na companhia de outros homens, sem que sinta qualquer desejo sexual por estes. (ARANHA, 2010, p. 247)

Compreender a inserção destes temas inusitados (para os padrões ocidentais) é compreender que é possível dialogar com a diversidade sexual sem o perigo de tropeçar em visões deterministas quanto aos conceitos de impropriedade, barbárie ou quais outros levantados por aqueles que vêem a diversidade sexual como

antinatural ou problemática. Os japoneses, através dos quadrinhos, conseguem apresentar esta pluralidade de papéis e identidades sexuais sem tratar tais questões como problema ou transtorno. Revela-nos ainda como a “homossexualidade” é um conceito construído no ocidente e que não encaixa propriamente nos parâmetros de outras culturas, entre elas o Japão.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Gláucio. Vozes abafadas: o mangá yaoi como mediação do discurso feminino. Revista Galáxia, São Paulo, n. 19, p. 240-251, jul. 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/3305/2216>. Acesso em: 18 maio 2011.

BRAGA JR, A.X. Desvendando o Mangá Nacional: Reprodução e Hibridização nas Histórias em Quadrinhos. Maceió: Edufal, 2011.

_____. A linguagem do mangá. Artigo. Portal Literal, 2005. Disponível em:

<http://www.literal.com.br/artigos/a-linguagem-do-manga>.

CÉ, Otavia Alves. Seme Ou Uke? Uma Análise Sobre o Yaoi, Os Quadrinhos Homossexuais Japoneses. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010. P. 01-08. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277925701_ARQUIVO_SemeouUke.pdf. Acesso em: 18 maio 2011.

GRAVETT, P. Mangá: como o Japão reinventou os quadrinhos. São Paulo: Conrad, 2006.

JONES, Vanessa E. He Loves Him, She Loves Them: Japanese comics about gay men are increasingly popular among women. 25 abr. 2005. Disponível em: http://www.boston.com/ae/books/articles/2005/04/25/he_loves_him_she_loves_them/. Acesso em 18 maio 2011.

McLELLAND, Mark. The World of Yaoi: The Internet, Censorship and the Global Boys Love Fandom. 2005. Disponível em: <http://heionline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/afemlj23&div=7&id=&page=>. Acessado em: 18 maio 2011.

O'BRIEN, Amy Ann. Boys' Love and Female Friendships: The Subculture of Yaoi as a Social Bond between Women. 2008. (Mestrado em Artes – Departamento of Anthropology - Universidade do Estado da Georgia). Disponível em: http://digitalarchive.gsu.edu/anthro_theses/28. Acessado em: 18 maio 2011.

PERET, Eduardo. Percepções da Sexualidade: Anime e Mangá. ELO: Grupo de Pesquisa em Comunicação Intercultural. Edição 04, Maio de 2009. Disponível em: http://www.elo.uerj.br/pdfs/ELO_Ed4_Artigo_animemanga.pdf. Acesso em: 18 maio 2011.

RODRIGUES, Leonardo P. M.O Mangá: Diálogos entre a Arte Oriental e Homoerotismo. II Seminário Nacional - Gênero e Práticas Culturais. Culturas, Leituras e Representações. UEPB. 28 a 30 de outubro de 2009. Disponível em: <http://itaporanga.net/genero/gt9/10.pdf>. Acesso em 18 maio 2011.

THOMPSON, Kimberly D. Yuri Japanese Animation: Queer Identity And Ecofeminist Thinking. 2010. (Mestrado em Literatura Inglesa – Departameto de Inglês – Universidade do Leste da Carolina). Disponível em: http://thescholarship.ecu.edu/bitstream/handle/10342/2913/Thompson_ecu_0600M_10210.pdf?sequence=1. Acessado em: 18 maio 2011.

THORN, Matt. Unlikely Explorers: Alternative Narratives of Love, Sex, Gender, and Friendship in Japanese "Girls" Comics. Conferência. Estudos Asiáticos em New Paltz, Nova Iorque. 16 de outubro de 1993. Disponível em: http://www.matthorn.com/shoujo_manga/sexual_ambiguity/index.html. Acesso em: 18 maio 2011.

YOUSSEF, Sandra. Girls who like Boys who like Boys – Ethnography of Online Slash/Yaoi Fans. 2004. (Bacharleadado em Artes - Departamento of Anthropology - Mount Holyoke College). Disponível em: <http://www.yuuyami.com/luce/thesis.pdf>. Acessado em: 18 maio 2011.

INCURSÕES SOBRE CORPO E SEXUALIDADE A PARTIR DAS NARRATIVAS DE TRAVESTIS⁷

Cicera Claudiane Holanda Costa⁸

Resumo: Esta pesquisa tem como perspectiva contribuir para discussões dos processos de construção das travestilidades. Para isto, toma como ideia norteadora o “paradigma do curso da vida”, que se apresenta como uma alternativa de reflexão crítica frente à abordagem que privilegia fases sucessivas, lineares e progressivas do processo de vida. No “paradigma do curso da vida” qualquer ponto da trajetória de vida precisa ser analisado de uma perspectiva dinâmica, como consequência de experiências passadas e expectativas futuras. Neste sentido, esta pesquisa busca conhecer os significados dado pelas travestis às suas experiências. Essas experiências serão acessadas a partir de elementos trazidos em suas narrativas e da análise de fotografias e material audiovisual produzido nas entrevistas com elas. As entrevistas com enfoque biográfico partem de um roteiro inicial, mas não ficam presas a este, sendo diversas vezes redirecionadas a partir das falas e interesses das entrevistadas. A análise conjunta do texto falado e da narrativa visual permite acessar discussões que perpassam corpo, gênero e sexualidade dentro de seu cotidiano. Investigar o universo das travestis fazendo uma análise de imagens, parte da compreensão que existe um novo e amplo campo de possibilidades para entender e problematizar a realidade, além de ser um instrumento de reflexão e construção de conhecimento

Palavras-chave: Travestilidades; experiência e imagens.

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

As reflexões referentes aos processos de construção das travestilidades partem de um olhar sobre os elementos inscritos na experiência travesti, que resvala em seus corpos⁹ e nas discussões de gênero¹⁰ e sexualidade¹¹. A forma de perceber essas

⁷ Esta pesquisa está vinculado ao um projeto maior intitulado *Gênero, Sexo e Corpo Travesti: Abjeções e Devires...* Este projeto foi desenvolvido pelo Núcleo de Pesquisa *Margens: “Modos de vida, família e relações de gênero”*, do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, em parceria com a Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF e com a Universidade Federal Grande Dourados - UFGD.

⁸ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Universidade Federal de Pernambuco-UFPE. glaudiane@yahoo.com.br.

⁹ Corpo não apenas essencialmente biológico, mas igualmente marcado pelo religioso, lingüístico, histórico, cognitivo, emocional e artístico. Isto é, corpo como a base existencial da cultura e do sujeito e não como um substrato biológico de ambos (CSORDAS, 2002).

¹⁰ A noção de gênero é entendida nesta pesquisa como atos performativos. “Na teoria da fala, um ato performativo é aquela pratica discursiva que efetua ou produz aquilo que nomeia” (BUTLER, 2010, p.167). Para Butler “a performatividade não é, assim um ‘ato’ singular, pois ela é sempre uma reiteração de uma norma ou um conjunto de normas” (Idem). Desta forma, gênero não está ligado a uma ideia de essência interna, ou seja,

discussões ainda está muito influenciada por uma visão essencialista, que naturaliza certos padrões e institui uma “normalidade” de práticas e posturas. Conseqüentemente, o que margeia ou desestabiliza com estes padrões é situado no espaço da “anormalidade”.

A problemática envolvendo a sexualidade e a constituição dos corpos passou a ser pensada e debatida de forma mais ampla, sobretudo devido à ascensão dos movimentos sociais feminista, gay, lésbico, travesti e transexual. Em especial o movimento feminista, que introduziu o debate sobre gênero.

No final da década de 1980 e começo de 1990, a teoria *queer* surge reconhecendo formas alternativas de vivência a partir das múltiplas possibilidades de conexão entre sexo, gênero e sexualidade. O termo *queer*, que anteriormente era utilizado para se referir de forma pejorativa aos homossexuais, significando algo bizarro, esquisito, estranho, passa a ser articulado para pensar e questionar sobre as sexualidades em geral e as experiências subvertidas do corpo. “O termo visa romper, ou pelo menos perturbar, categorias como aquelas que opõem heterossexualidade e homossexualidade” (VALE, 2006, p.64).

Esses movimentos introduziram questionamentos e ofereceram novas compreensões sobre as intrincadas formas de poder e dominação que modelam as vidas sexuais. Contribuíram para o surgimento de campos teóricos realizadas no âmbito dos Estudos Feministas, de Gênero, sobre Masculinidade, dos Estudos Gays e Lésbicos e da Teoria *Queer*.

Na linha desses estudos a autora Judith Butler (2010) introduz uma distinção entre sexo e gênero, separando o que parecia unido dentro de uma lógica natural. Para Butler, o sexo é pensado como uma categoria normativa e prática regulatória que possui o poder de produzir os corpos que controla. O sexo, portanto, não seria uma simples condição física do corpo, e sim, uma norma pela qual uma pessoa torna-se viável. Dessa forma, há corpos que importam/pesam, que ganham materialidade e conseguem obter uma legitimidade social tornando-se gêneros inteligíveis¹².

Para Butler (Ibid), as normas regulatórias do sexo atuam por meio da performatividade com o intuito de construir a materialidade dos corpos e validar as diferenças sexuais. Assim, é por meio da materialização do corpo que os indivíduos tornam-se homens ou mulheres, porém essa construção não é fixa e nem totalmente completa, sendo necessária a reiteração das normas sobre o corpo através de discursos que visam à conformação do ideal heteronormativo. Portanto, a partir da exclusão imposta pela matriz heterossexual são produzidos corpos que não se

não se nasce homem ou mulher é a partir dos atos reiterativos das normas sobre os corpos que se torna homem ou mulher.

¹¹ Compreendo sexualidade a partir de Foucault. Para o autor “a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder” (FOUCAULT, 1985, p.100).

¹² Butler esclarece que “Gêneros inteligíveis são aqueles, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes em continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pela força das leis que buscam linhas causais ou expressivas de ligação entre sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a ‘expressão’ ou ‘efeito’ de ambos na manipulação do desejo sexual por meio da prática sexual” (BUTLER, 2003, p. 38).

enquadram ao binarismo homem/ mulher e na coerência sexo/gênero/desejo, sendo denominados pela autora como abjetos.

Com o processo de constituição corporal, a travesti se inscreve no espaço da abjeção. Neste processo, há um tipo de ritual, onde o corpo vai sendo (des) montado e adquire novos símbolos. Esse rito opera uma passagem em que atributos considerados femininos e masculinos se combinam. A inversão de roupas, sapatos de salto alto, maquiagem, bolsa, entonação de voz, trejeitos, consumo de hormônios e injeções de silicone constituem elementos pertencentes ao aparato necessário para montagem da aparência de um tipo de feminino, indo de encontro a sua constituição biológica estabelecendo uma descontinuidade na coerência de sexo/gênero/desejo.

Nesse contexto, a travestilidade oferece elementos para compreender o limite do pensamento essencialista e as novas interpretações referentes à construção da corporalidade. Lugar onde as diferenças sexuais presentes na constituição anatômica serão burladas e o corpo será editado com símbolos que interpelam a própria constituição corpórea. “Onde acaba o homem e começa a mulher? Não há fronteiras rígidas nesses corpos, por isso elas perturbam e fascinam” (PELÚCIO, 2004, p.140).

A fim de pensar estas questões, esta pesquisa volta-se para contextualizar as experiências das travestilidades a partir do “paradigma do curso da vida”, que se constitui como uma alternativa de reflexão crítica frente à abordagem que privilegia fases sucessivas, lineares e progressivas da experiência de vida. Segundo Simões,

O paradigma do curso da vida se coloca como tendência alternativa voltada para o reconhecimento de que qualquer ponto da trajetória de vida precisa ser analisado de uma perspectiva dinâmica, como consequência de experiências passadas e expectativas futuras, e de uma integração entre os motivos pessoais e os limites do contexto social e cultural correspondente (SIMÕES, 2004, p.423).

Dessa forma, o corpo durante o processo da vida amplia o número de informações presente em cada indivíduo, ou seja, “as transformações do corpo ao longo da vida ganham significados distintos nos diferentes contextos sociais” (BARROS, 2006, p.121) e são compartilhadas com outros indivíduos. Estes significados podem ser acionados pelas diferentes formas de experiência. Nesse sentido, a presente pesquisa procura enfocar questões que problematizam a representação do corpo no cotidiano, procurando perceber como as travestis o vivenciam e que significados são construídos a partir de suas experiências.

METODOLOGIA

Ao decidir enveredar pelo “universo *trans*”¹³ e refletir sobre a experiência travesti, um dos primeiros questionamentos que formei foi o de como definir travestis. O receio e

¹³ Benedetti (2005) justifica o uso do termo: “Prefiro utilizar o termo universo trans em função de sua propriedade de ampliar o leque de definições possíveis no que se refere às possibilidades de ‘transformação de gênero’. Essa denominação pretende abranger todas as ‘personificações’ de gênero polivalente, modificado ou transformado, não somente aquelas das travestis” (p.17).

incômodo¹⁴ em classificar uma experiência tão complexa que envolve questões associadas a (auto)identificação se fez presente durante todo o percurso da pesquisa. Desta forma, optei por trazer as definições dadas pelas interlocutoras dessa pesquisa, por compreender que a experiências de gênero não pode ser reduzida a uma unidade (AMARAL, 2012). Portanto, para iniciar a discussão tomo emprestado a definição dada por Joelma¹⁵: “*Ser travesti é olhar o mundo de forma feminina, além de olhar o mundo de forma feminina, é ser flexível feito bambu de chegar até lá embaixo e voltar e não quebrar...*”

Na trama das categorias utilizadas nesta pesquisa chamo atenção primeiramente para a escolha em trabalhar com o termo travestilidades. A autora Larissa Pelúcio (2007), ressalta que o conceito de travestilidade alarga aspectos da categorização identitária do termo travesti, que para ela pode ser bastante simplificador quando busca contemplar a gama de possibilidades de viver esta condição (p.18). Concordo com a autora, porém, diferente de Pelúcio preferi utilizar o termo no plural, por entender, assim como a autora Marília Amaral (2012), que usar travestilidades amplia e faz perceber as múltiplas possibilidades existentes nas experiências das travestis.

O termo travestilidades também faz parte do quadro de reivindicações políticas da militância travesti com perspectiva de romper com o uso do “ismo” de travestismo, associado a doença e patologia. Como salienta Marília Amaral (2012), a mudança no sufixo “ismo” é uma das propostas que se formula na intenção de superar o modelo psiquiátrico que se pauta Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e na Classificação Estatística Internacional de Doenças (CID) que faz uso do termo travestismo para diagnosticar as experiências das travestis como doença associada às descrições do Transtorno de Identidade de Gênero.

Referente a pesquisa de campo, escolhi o bairro Boa Vista, na cidade do Recife, nas proximidades do *shopping*¹⁶. A escolha deveu-se ao fato de este se constituir como um lugar representante de sociabilidade, não só do universo travesti, mas de outros tipos de experiências sexuais consideradas desviantes da heterossexual e da heteronorma¹⁷. O bairro além de boates, bares e esquinas incorpora em seu repertório de sociabilidade, a casa em que ocorrem reuniões da associação denominada AMOTRANS- Articulação e Movimento para Travestis e Transexuais de Pernambuco. Além destes espaços comecei a participar dos encontros promovidos pela AMOTRANS.

Gostaria de ressaltar que os momentos nos espaços de sociabilidades foram marcados pela informalidade. Não usava gravador, não fazia entrevistas e tampouco

¹⁴ Este incômodo acerca da definição de travestis também pode ser visto nos trabalhos de Suzana Lopes (1995), Larissa Pelúcio (2007), Marília dos Santos Amaral(2012).

¹⁵ A definição de Joelma foi colhida em um depoimento concedido quando esta participava do III Encontro Estadual de Travestis e Transexuais de Pernambuco que foi realizado entre os dias 28 e 30 de abril de 2011, no hotel Canários no bairro de Boa Viagem, no Recife.

¹⁶ Trata-se do *shopping* Boa Vista localizado na Avenida Conde da Boa Vista, Recife Pernambuco.

¹⁷ Para a autora Aline Soares Lima (2009) o regime heteronormativo regula “as práticas sociais, afetivas, eróticas e sexuais, no modelo normativo do casal heterossexual reprodutivo – o masculino/macho e o feminino/fêmea, segundo o modelo binário. As regras da heteronormatividade se constituem na própria sociedade e são reiteradas e naturalizadas pela sua repetição em diferentes esferas sociais, servindo para controlar e normatizar as condutas sexuais dos indivíduos, que devem estruturar seus desejos e práticas do único modo correto, são e sadio, segundo a norma dominante, ou seja, devem basear-se na heterossexualidade” (p.17).

utilizava questionários. Aqui a observação participante foi utilizada como método, tanto para conduzir conversas informais na expectativa que estas revelassem informações para pesquisa quanto para perceber situações cotidianas e as interpretações dadas pelas travestis a estas situações. Por meio de anotações no diário de campo, ouvindo informações esparsas, ficando na periferia das conversas, observando gestos, enfim deixando-me “contaminar com o local”¹⁸, foi possível extrair alguns elementos que foram importante no decorrer da pesquisa.

Através das narrativas das travestis, procurou-se não delinear um perfil de um grupo, mas perceber nos relatos sentidos atribuídos a essa própria experiência. Assim, foram realizadas entrevistas gravadas em vídeo com enfoque biográfico¹⁹. As entrevistas partiram de um roteiro inicial, mas não ficaram presas a este, sendo diversas vezes redirecionadas a partir das falas e interesses das entrevistadas.

Segundo Bruner (1991), através das narrativas os indivíduos ordenam as experiências pessoais e atuam na construção da realidade. As narrativas se diferem de outros tipos de discursos, pois tem relação com o significado dado ao mundo pelo narrador e envolve a negociação de significados entre os indivíduos. Assim, a narrativa lida com o material da ação e da intencionalidade humana (CORREIA, 2003, p.510). Desta forma, esta pesquisa buscou conhecer os significados dados pelas travestis a essas questões a partir de elementos trazidos nas narrativas de suas experiências, permitindo assim, acessar discussões que perpassam corpo, gênero e sexualidade dentro de seus cotidianos.

É importante ressaltar sobre as ferramentas metodológicas da pesquisa, que optei por utilizar recursos audiovisuais para acessar as experiências das travestis²⁰, por entender que em uma sociedade que confere ao olhar uma função privilegiada e a imagem como meio importante de informação e produção cultural, torna-se cada vez necessário utilizar o recurso visual como instrumento de reflexão e construção de conhecimento. Neste sentido, no caso dessa pesquisa, para investigar gênero e sexualidade. Investigar o universo travesti, fazendo uma análise de imagens de entrevistas gravadas em vídeo, parte da compreensão de que existe um novo e amplo campo de possibilidades para compreender e problematizar a realidade, que não pode ser desconsiderado como instrumento de pesquisa.

REVELANDO NARRATIVAS ATRAVÉS DE IMAGENS: NOTAS SOBRE O USO DO AUDIOVISUAL

A imagem está presente na sociedade contemporânea, se difundindo aceleradamente em inúmeros espaços, e por isso se torna referência na construção de significados para os sujeitos. Para Bachelard “estamos mais do que nunca

¹⁸ Termo utilizado por Carlos Brandão (2007) quando faz reflexões sobre a pesquisa de campo.

¹⁹ “La expresión enfoque biográfico constituye una apuesta sobre el futuro. Expresa una hipótesis, a saber, que el investigador que empieza a recolectar relatos de vida creyendo quizás utilizar una nueva técnica de observación en el seno de marcos conceptuales y epistemológicas invariables, se verá poco a poco obligado a cuestionarse estos marcos uno tras otro. Lo que estaría en juego no sería sólo la adopción de una nueva técnica, sino también la construcción paulatina de un nuevo proceso sociológico, un nuevo enfoque que, entre otras características, permitiría conciliar la observación y la reflexión. De allí el término enfoque biográfico” (BERTAUX, 1999, p.3).

²⁰ Para a captação de imagens foi feito um termo de livre esclarecimento assinado pelas entrevistadas quando estas concordavam em ceder suas imagens para a pesquisa.

sujeitos à ação da imagem” (1991, p.5), encontramos-la em bancas de revistas, jornais, em novelas, filmes, na internet, em esquinas, nas casas, enfim, em uma série de lugares, interferindo e formando a experiência cotidiana. A utilização e a inserção das imagens mostram a importância que as mesmas ocupam no espaço social.

Ao ingressar no mestrado de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, o projeto de pesquisar travestis utilizando a análise da imagem como procedimento metodológico surgiu, porém, algumas dúvidas se formaram: de que forma iria usar a imagem como instrumento da pesquisa? Utilizaria fotografias ou vídeo? Quais fotografias? Como introduzir o vídeo no cotidiano das travestis? Filmaria o espaço em que vivem ou me deteria a captar suas imagens em entrevistas? Estas foram algumas das questões que acompanharam o percurso da pesquisa.

Ainda que esses questionamentos rondassem a pesquisa, produzindo em mim inquietações, percebia que utilizar imagens para compreender as experiências travestis era fundamental, visto que o próprio ato de produção de imagem marca suas vivências. Sob esta perspectiva, as travestis empreendem diversas intervenções corporais: utilizando hormônios, colocando silicones, usando vestimentas e acessórios a fim de criar um tipo de feminino. Neste sentido, concordo com Juliana Frota da Justa (2009) que esta construção da imagem elenca outros aspectos como nome, estilo, gestos, posturas, formas de andar e tom de voz. Restringir essa construção a vestimentas, hormônios e silicone, significaria desconsiderar a “compreensão da corporeidade humana como fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários” (LE BRETON *apud* JUSTA, 2009, p.53).

Assim, a imagem visual das travestis estabelece uma ruptura de padrões, no que se refere à ação da travestilidade, ao mesmo tempo em que o universo feminino estabelecido pela cultura ocidental servirá de repertório para construção da aparência feminina (LIMA, 2007). A experiência travesti suscita diversas reflexões referente a dicotomia masculino/feminino através da construção e reconstrução de uma imagem, que ao mesmo tempo dialoga como pontua uma ruptura com a lógica dominante de gêneros.

Se por um lado a travestilidade aparece como experiência para compreender os limites do pensamento essencialista e as novas interpretações referentes à construção da corporalidade. Lugar onde as diferenças sexuais presentes na constituição anatômica serão burladas e o corpo será editado com símbolos que interpelam a própria constituição corporal.

Por outro, a travesti vivencia um processo constante de transformação corporal para se assemelhar ao “feminino”, o que traz à tona elementos para discutir sobre a (des) naturalização de gênero (PELÚCIO, 2004; BUTLER, 2010). Ainda nesta questão é preciso pontuar que as experiências de muitas travestis apontam para uma vivência orientada por padrões heteronormativos, percebido principalmente em suas relações amorosas. Em suas falas pode ser percebido referências as características masculinas e femininas que pertencem a lógica binária: homem/dominante e mulher/dominada .

Em uma das noites de pesquisa estava conversando informalmente com uma travesti que acabava de conhecer. Ela tinha chegado com seu “namorado” e enquanto estávamos sentadas conversando ele circulava pelo lugar, mas não tirava os olhos de nossa mesa. Ela orgulhosamente destacava este comportamento

relatando que estavam há alguns meses e ele era muito ciumento, “*também eu sou a mulher perfeita: lavo, passo, arrumo a casa faço tudo para ele*”. É inegável que situações como esta colabora com uma visão relacionada a uma reprodução das relações de poder e dominação do sistema sexo/gênero (VALE, 2006). Entretanto, é preciso ressaltar que a experiência de travestilidades também opera na direção de uma desestabilização das normas regulatórias. “A travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual” (BUTLER, 2003, p.196).

Desta forma, concordo com Marília Amaral quando fala “que o corpo das travestis também pode ser pensado duplamente às margens quando submetido a uma economia heterossexual: por negarem seu sexo masculino dominante e por desempenharem um papel político de subjugação dedicada à naturalização das mulheres” (2012, p.41).

Também compartilho com Butler (2003), ao perceber que nas práticas das travestis a noção de uma identidade original ou primária do gênero é parodiada²¹. Neste sentido, a experiência travesti possibilita mostrar a importância do corpo na formação das identidades, bem como desmistificar a noção de uma identidade primária. (VALE, 2006; BUTLER, 2003).”Além disso, ela nos dá uma indicação sobre a maneira como a relação entre a identidade primária - isto é, os significados originais atribuídos aos gêneros - e as experiências posteriores de gênero pode ser reformulada”(BUTLER, 2003, p.196).

Dessa maneira, percebendo as formas que as travestis lidam e constituem suas próprias imagens, o interesse em compreender suas experiências através de elementos subsidiados pela Antropologia visual aumentava. No entanto, ainda não sabia como enveredar por esse caminho.

Quando comecei a participar das reuniões do LabESHU- Laboratório de Estudos da Sexualidade Humana fiquei a par do projeto *Gênero, sexo e corpo travesti: abjeções e devires* coordenado pela professora Karla Galvão Adrião, que tornou-se posteriormente minha co-orientadora. Logo fiquei seduzida pela proposta e associei minha pesquisa a este projeto maior.

Tratava-se de um projeto em que as travestis seriam convidadas a produzir suas próprias imagens através do ato de fotografar /filmar. Câmeras digitais seriam entregues nas mãos das participantes, onde poderiam filmar a si próprias e outras pessoas de sua escolha em locais que costumam frequentar no cotidiano, seja no trabalho, no lazer, em casa etc. O propósito seria estimular uma produção de conteúdo mais próxima do vivido e experimentado pelas travestis. Porém, no decorrer do projeto esta abordagem sofreu modificações, levando cada universidade

²¹ “A noção de paródia de gênero aqui defendida não presume a existência de um original que essas identidades parodísticas imitem. Aliás, a paródia que se faz é da própria ideia de original. (...) a paródia do gênero revela que a identidade original sobre a qual molda-se o gênero é uma imitação sem origem. Para ser mais precisa, trata-se de uma produção que, com efeito - isto é, em seu efeito - , coloca-se como imitação. Esse deslocamento perpétuo constitui uma fluidez de identidades que sugere uma abertura à re-significação e à recontextualização; a proliferação parodística priva a cultura hegemônica e seus críticos da reivindicação de identidades de gênero naturalizada ou essencializadas. Embora os significados de gênero assumidos neste estilos parodísticos sejam claramente parte da estrutura hegemônica misógina, são todavia desnaturalizados e mobilizados por meio de sua recontextualização parodística”(BUTLER, 2003, p.197)

participante a desenvolver alternativas no intuito de amenizar ou solucionar as dificuldades encontradas em seu contexto.

Quando estava na pesquisa de campo entrevistando Bia, minha primeira interlocutora, resolvi levar comigo uma câmera filmadora, na perspectiva de captar, com seu consentimento, as imagens de nosso encontro. No decorrer da entrevista perguntei a Bia se possuía fotos e se poderia mostrar-me. Ela trouxe alguns álbuns e começou a retirar suas fotografias colocando-as em cima do sofá. Cada retrato apresentado era acompanhado por um relato de Bia, ora incitado por minhas perguntas, ora estimulado pelas lembranças de suas experiências. Em frente às fotografias, distribuídas aleatoriamente no sofá, via surgir sua história visual. Conseguia ali acessar o não dito nas entrevistas ou conversas informais. Desvelava momentos que não tinha sido citado, como o fato de Bia já ter feito *shows* como transformista²². As fotografias isoladas mostravam fragmentos de sua história pessoal. Espalhados no sofá os fragmentos demarcavam espaços e tipos de relações sociais diferentes: a relação de proximidade com os familiares, os encontros com amigos, a atuação como cabeleireira, as festas, o momento com o companheiro e a constituição de sua travestilidade. Tudo era narrado visualmente e enfatizado pela fala de Bia. Imagens que suscitavam uma reação nostálgica. Retratos que se proponham a ser “como memória dos dilaceramentos, das rupturas, dos abismos e distanciamentos, como recordação do impossível, do que não ficou e não retornará. Memória das perdas. Memória desejada e indesejada” (MARTINS, 2011, p.45).

Além das entrevistas, eventos, como apresentações em boates ou a participação de Encontros articulados pelo movimento de travestis e transexuais, foram filmados e/ou fotografados. Desse modo, a imagem apareceu na pesquisa como um instrumento de produção de conhecimento, na perspectiva de compreender as experiências das travestis.

Exercitar o olhar, realizando uma descrição do que é visto, permite mostrar que a imagem vai além de simples amostras de gestos, ações, acontecimentos sem continuidade. Perceber que essa descrição possui uma amplitude, no tempo e no espaço, que tenta reconstituir a realidade (FRANCE, 2000), ou melhor, mediá-la. Essa descrição possibilita acessar uma entre outras interpretações do cotidiano a partir dos elementos trazidos pelas imagens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao inscrever sua experiência no cotidiano a travesti revela um corpo desviante, “incoerente” com o padrão biológico instituído. Através de diversas modificações e do aprendizado de “técnicas corporais” vai se constituindo um tipo de feminino que é

²² As transformistas segundo Justa (2009) “Feminizam seus corpos utilizando, além de roupas e maquiagem femininas, acessórios “postiços” (enchimentos, peruca etc) em dias de espetáculos e festas, nas quais o nome de batismo transformista (feminino) supera o nome de batismo na certidão de nascimento (masculino). Ainda sobre este assunto Benedetti (2005) ressalta que as transformistas “promovem intervenções leves – que podem ser rapidamente suprimidas ou revestidas - sobre as formas masculinas do corpo, assumindo as vestes e identidade femininas somente e ocasiões específicas. Não faz parte dos valores e práticas associadas às transformistas, por exemplo, circular durante o dia *montada*, isto é, com roupas e aparência femininas”(p.18).

negociado, reconstruído, ressignificado, fluido. Perceber essas experiências utilizando imagens paradas e em movimento é entender que “não existe ‘chave’ certa nem descartável antecipadamente para acessar determinada realidade social” (PEREIRA, 2000, p. 62).

Este corpo que foi, e continua sendo, esquadrinhado, reconstruído, estigmatizado e (des) montado por discursos plurais pode ser compreendido a partir do olhar e discurso produzido pelas travestis. Interpelando sobre seus corpos vividos é possível acessar diversas formas de travestilidades. É possível também problematizar a instauração de uma realidade corporal que extrapola os padrões conhecidos e traz à tona questões relativas às formas que o corpo pode ser articulado para se adequar e/ou romper com o modelo heteronormativo.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Marília dos Santos. **Essa Boneca Tem Manual: práticas de si, discursos e legitimidades na experiência de travestis iniciantes**. 2012. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.
- BACHELARD, G. *Prefácio para Dois Livros- A Imaginação Material e a Imaginação Falada*. In: **A Terra dos Devaneios da Vontade- Ensaio sobre a Imaginação das Forças**. Tradução Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. In: **Sociologia, Problemas e Práticas**. São Paulo, n.º 52, 2006, pp. 109-132. Disponível em: <www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n52/n52a06.pdf> Acesso em: 11 Out. 2011.
- BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BERTAUX, Daniel. **El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades**. [Artículo]. En Propositiones Vol.29. Santiago de Chile : Ediciones SUR, 1999. Disponível em: <<http://preval.org/files/14BERTAU.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2012.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões de como fazer o trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v.10 n 001, p.11-27, Jan.- Jun.2007
- BRUNER, Jerome. **Actos de significado: más Alá de La revolución cognitiva**. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira L. (org) **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- _____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CORREIA, Mônica F. B.. **A constituição social da mente: (re)descobrimo Jerome Bruner e construção de significados**. Estud. psicol. (Natal) [online]. 2003, vol.8, n.3, p. 505-513. ISSN 1413-294X. Disponível em : <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/spp/n52/n52a06.pdf>> Acesso em: 7 Nov. 2011.
- CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/ Cura**. Porto-Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1987.
- FRANCE, Claudine de. Antropologia fílmica uma gênese difícil, mas promissora. In: _____. **Do filme etnográfico à antropologia fílmica**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2000.
- JUSTA, Juliana Frota da. **Bastidores e Estréias: performers trans e boates gays “abalando” a cidade**. 2009. 162p. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2009.

LIMA, Aline Soares. **Quem sou eu: autorrepresentações de travestis no orkut**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais, 2009.

LIMA, Caroline Barreto de. **Aparência travesti: redesenho, comportamento e vestimenta**. Graphica. Curitiba – Paraná, 2007, pp. 1-9. Disponível em: <http://www.degraf.ufpr.br/artigos_graphica/aparencia.pdf> Acesso em: 13 abr. 2011.

LOPES, Suzana Helena S. S. 1995. “Corpo, Metamorfose e Identidades – de Alan a Elisa Star”. In LEAL & ONDINA F. (Org.) **Corpo e Significado - Ensaios de Antropologia Social**. Porto Alegre. Editora da Universidade, pp. 227-233

MARTINS, José de Sousa. **Sociologia da fotografia e da imagem**. São Paulo: Contexto, 2011.

PELÚCIO, Larissa. **Travestis, a (re)construção do feminino**: gênero, corpo e sexualidade em um espaço ambíguo. **Revista Antropológicas**, Recife/PE, v. 15, n. 01, p. 123-154, 2004.

_____. **Nos nervos, na carne e na pele – ma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids**. São Carlos/SP: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. (Tese de Doutorado). 2007.

PEREIRA, Jesana Batista ; OLIM, M. L. S. ; TAVARES, Márcia Santana. **Itinerários de Vida ao Envelhecer: experiências de travestis em Sergipe**. In: XV Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisas Sobre Mulheres e Gênero - REDOR e IV Encontro de Pesquisadoras/es Maranhenses sobre Gênero, Mulheres e Cidadania, 2009, Maranhão. Caderno de Resumos do XV Encontro da Rede Feminista Norte Nordeste de Estudos e Pesquisas sobre Mulher e Gênero, 2009.

SIMÕES, J. A. . **Homossexualidade masculina e curso da vida**: pensando idades e identidades sexuais. In: Adriana Piscitelli; Maria Filomena Gregori; Sergio Carrara. (Org.). **Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, v. , p. 415-447. Disponível em:<<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/julio04.pdf>> Acesso em: 16 Out. 2011.

SIQUEIRA, M. S. Sou Senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice. Dissertação de Mestrado, Programa de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. Disponível em:< <http://www.antropologia.ufsc.br/ppgas/?page=teses>> Acesso em: 28 Out. 2011.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. O riso da paródia: transgressão, feminismo e subjetividade. In: VALE, Alexandre Fleming Câmara e PAIVA, Cristian Saraiva (orgs). **Estilísticas da sexualidade**. Fortaleza: Programa de Pós-graduação em Sociologia na Universidade Federal do Ceará; Campinas: Pontes Editores, 2006.

MENINO DO RANCHO, RITUAL DE PASSAGEM JIRIPANKÓ E FORMA DE LINGUAGEM COMUNICACIONAL

PEIXOTO, José Adelson Lopes²³

Resumo: Este ensaio tem como objetivo descrever o ritual religioso denominado menino do rancho que aconteceu na aldeia indígena Ouricuri, do povo Jiripankó, de Pariconha, alto sertão alagoano, em 22 de abril de 2012. Trata-se de um momento

²³ Mestrando em Antropologia. PPGA- UFPB, professor de História Indígena na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, Campus III. E-mail: adelsonlopes@hotmail.com Orientador: Prof. Dr. João Martinho Braga de Mendonça – UFPB.

de suma importância para aquele povo por ser um evento marcado por profunda religiosidade e euforia, pois marca a passagem da fase da vida de criança para a fase adulta. A metodologia da pesquisa foi pautada em entrevistas orais (gravadas), fotografias e observação da sua dinâmica. O meu interesse deslocou-se da observação das questões sociais, políticas, econômicas e religiosas para o ritual como momento de transição entre as fases ou ciclos da vida e assim captar o processo de construção de mitos e rituais da comunidade indígena como fases de investidura de líderes e de transmissão de aspectos muito particulares da cultura nativa. Esse ensaio apresenta fragmentos do ritual denominado menino do rancho associando às descrições o uso imagens fotográficas na tentativa de estabelecer um diálogo entre o fotografado e o escrito com o intuito de produzir uma narrativa que permita criar no imaginário a cena vivida no terreiro da aldeia.

Palavras-chaves: encantado; praiá; cerimônia; aldeia.

INTRODUÇÃO:

Este estudo descreve o ritual religioso denominado Menino do Rancho ocorrido na aldeia do povo indígena Jiripankó, no município de Pariconha, interior de Alagoas. O evento acontece quando uma criança adocece e não é curada pela medicina nativa nem pela medicina do não índio. Nesse caso, a família promete entregar a criança aos deuses protetores da aldeia, entidades encantadas que promovem a cura. A entrega da criança é ritualística e vista como forma de preservar a sua vida e garantir a sobrevivência do seu povo.

Durante a cerimônia o menino é levado para o terreiro e iniciado nos segredos do ritual religioso. Estes segredos não podem ser revelados a estranhos, apesar de ser permitida a presença, como observador, de alguns poucos convidados não índios. A cerimônia tem início quando o menino é colocado no meio do rancho sagrado, num terreiro de chão batido e cercado pelos protetores ou sacerdotes (praiás), que os disputam com outros homens não paramentados (os padrinhos), apenas pintados com o tauá (barro branco). Inicia-se uma disputa que termina com a destruição do rancho e a vitória de um dos grupos. Estes, dançando e cantando, conduzem o futuro praiá à presença de uma menina vestida de palhas e ornamentada com flores coloridas (a noiva) que passa a ter um compromisso formal de casamento²⁴, honroso para sua família que passa a desfrutar de admiração na comunidade.

Com este rito de iniciação a criança torna-se membro da sociedade dos praiás e ao mesmo tempo fica imune aos males causados por espíritos. Esta é também uma forma de preservação da etnia, dos rituais e da cultura específica dos indígenas do sertão alagoano, que por sua vez receberam tal elemento do seu tronco originário, os Pankararu de Pernambuco.

A organização do ritual envolve a participação de muitas pessoas na aldeia, principalmente a família do menino e o pajé, este por exercer o poder espiritual e atuar como conselheiro nos assuntos sagrados, além de invocar os espíritos dos encantados e trazê-los à aldeia. O cacique, como líder político tem o papel de dirigir a organização do cerimonial. É considerado líder atuante, político que promove e exerce influência no comportamento dos mais jovens que incorporam as máscaras

²⁴ Nenhum membro da comunidade explicou se esse compromisso caracteriza alguma união ainda como crianças ou se o casamento só será consumado em uma fase posterior. Disseram-me, apenas, que a noiva deve ser mais jovem que o noivo e que a partir do ritual ela é tratada como casada pelos homens da aldeia.

de dança (praiás), durante a festividade, orientando-os como devem se comportar diante da comunidade e dentro do ritual.

Para a cerimônia, o menino (foto 1) tem o corpo pintado com tauá, ostenta na cabeça um capacete confeccionado com a palha do coqueiro ouricuri, e carrega a tiracolo um rolo de fumo (o fumo tem o poder de afastar maus espíritos e serve como defumador nas rezas e benzeduras).

O ritual envolve como principais atores os praiás, os padrinhos, a menina, a noiva e as madrinhas da noiva. O praiá, tido como um sacerdote com o dom de incorporar os espíritos dos antepassados que se tornaram encantados é a figura central no ritual; os padrinhos, em número igual aos praiás tem o torso nu e o corpo pintado de branco. Atuam com a função de disputar a posse do menino com os praiás e tem a função de conduzir a criança durante o evento e custear uma refeição para a comunidade. As madrinhas acompanham a menina (foto2) e assumem, também, o custeio de uma das refeições do dia.

Os jovens que vestem a máscara de praia são muito religiosos e disciplinados. Sua obediência ao líder é observada na atividade de coleta de donativos na aldeia um dia antes do evento como também na execução da festa cerimonial. Esses jovens vivem um dualismo, obedecem ao líder e deixam transparecer um ar de submissão em relação a ele, ao tempo em que são alvo de respeito e admiração pelos demais jovens da aldeia. Dessa forma, “A descoberta dos significados dos símbolos passa pela compreensão dos significados que esses símbolos têm para os indivíduos, mas vai mais longe do que isso: passa também pela compreensão do uso que os indivíduos fazem desses símbolos”. (PAIS, 2003, p.77)

Os praiás tornam-se símbolos e como tais assumem papel de destaque na comunidade à medida que cada membro atribui uma significação simbólica para sua importância no cotidiano da aldeia.

METODOLOGIA

A pesquisa foi alicerçada em pesquisa bibliográfica e trabalho de campo. Foram realizadas entrevistas com o pajé, o cacique, um líder puxador de toantes, os pais do menino e com um padrinho da noiva no intuito de entender a promessa e o sentido da entrega do menino aos encantados. O evento foi fotografado, desde os preparativos até o desfecho final com a vitória dos praiás. Durante a disputa, que os Jiripankó chamam de brincadeira no rancho, fiz vídeos com câmara fotográfica. As fotografias e as falas dos entrevistados dialogam com a Antropologia Visual no sentido de encontrar subsídios para promover uma discussão acerca de patrimônio, memória e oralidade, além de instrumentalizar o trabalho etnográfico.

Nesse sentido, o observado e o fotografado dialogam com o discurso Jiripankó que atribui um significado especial por representar um momento de transição cultural entre as diferentes gerações. É uma linguagem própria que ultrapassa a existência da geração, uma vez que “a existência humana também está assentada em símbolos que, por meio da linguagem, atribuem diferentes significados simbólicos à vida humana, o que confere diversidade às formas pelas quais a representamos” (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000, p. 227). Aquele povo do sertão alagoano usa o ritual como um marco, uma linguagem comunicacional do humano com o sagrado que vem ultrapassando gerações.

Há nessa transição entre estágios da vida um elevado grau de prestígio e distinção atribuídos ao jovem iniciado que nos remete ao evento do acendimento dos fornos dos Tikopias onde “ênfaticam o valor social do indivíduo para sua comunidade, (...) facilitam sua transição da juventude para a vida adulta, fortalecendo numa época de mudança fisiológica e social decisiva, (...) ritualizam e cercam com uma aura sacramental esse período de tensão.” (FIRTH, 1998 p.540). Em ambas as situações percebe-se que a questão ritualística ocupa posição central ao ponto em que atribui um status ao iniciado que o impede de externar a tensão que o momento carrega em si.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O ritual acontece em períodos distintos, não tem calendário fixo para sua celebração que está condicionada a uma necessidade concreta de um membro do grupo. Este ritual foi realizado devido à existência de um menino que nasceu com problemas intestinais e esta enfermidade provocou febre e mal estar. Inicialmente tentaram curá-lo com chás e benzeduras, mas não surtiu efeito. Como o problema se agravava os pais ficaram preocupados, pois, para eles, a doença é vista como interferência de maus espíritos e pode comprometer a manutenção da ordem na aldeia. A criança doente foi levada ao pajé e, este, depois de realizar benzeduras e pajelanças com fumo e maracás (chocalhos) determinou aos pais que entregassem espiritualmente a criança aos encantados para que eles se encarregassem de curá-la e definir seu futuro. Essa promessa de entrega simbólica fez com que a criança ficasse curada e os pais e padrinhos organizam a festa da entrega ritualística, quando a criança ingressará na sociedade dos praiás (composta de adultos tidos como protetores espirituais da aldeia). “O ingresso na vida adulta envolve a percepção de obrigações sociais e a assunção de responsabilidade para cumpri-las” (FIRTH, 1998, p.592). Isso faz com que esse jovem assuma uma posição de elevado status na comunidade, tornando-o alvo de orgulho e respeito dos seus pares.

Os preparativos para o ritual provocaram uma movimentação incomum na aldeia, um misto de euforia e nervosismo. Um alvoroço que chega a quebrar a tranquilidade típica daquela aldeia que classifica o evento como um marco que vai além de um ritual de passagem onde uma criança passa a integrar o grupo de adultos e a realizar tarefas específicas da maturidade. Para esse novo estágio

(...) leva-se em conta não apenas o desenvolvimento biológico, mas o reconhecimento da capacidade para a realização de certas tarefas e que a validação cultural desses estágios não é apenas o reconhecimento de níveis de maturidade, mas uma autorização para a realização de práticas como caçar, casar e participar do conselho dos mais velhos. (DEBERT, 1994, p.15)

Na véspera da performance, à noite, o grupo envolvido recolhe oferendas na aldeia (alimentos, bebidas, fumo ou dinheiro para comprar a rapadura e fazer a garapa que será servida no terreiro). No dia da festa, os participantes e organizadores acordam antes do sol nascer e começam a cantar em frente às casas, chamando o pessoal para o preparo do terreiro e da alimentação. Quando chegam ao terreiro (foto 3), os praiás se recolhem numa construção chamada poró, um galpão onde guardam as máscaras (roupas de fibra de caroá). O poró não possui janelas, só uma porta

estreita no lado oposto ao terreiro. É um local interdito a mulheres, crianças e não índios.

No sentido da entrada no terreiro, tomando como referencial a entrada dos praiás, a cozinha fica do lado esquerdo e o poró ou rancho do lado direito. Ao lado do poró, voltado para o centro do terreiro, fica o rancho (foto 4), uma cabana feita de palha de coqueiro e galhos de árvores que serve, simbolicamente, de abrigo ao menino durante o ritual.

Os praiás, em número de 32, e os padrinhos em igual quantidade, munidos de lanças de madeira (algumas adornadas com penas e fitas de tecido colorido), lutam como se fosse um combate corporal, tentando derrubar uns aos outros e capturar o menino. Não se percebe fúria ou violência no ato. Parece uma encenação!

Devido ao chão batido, há muita poeira, dificultando um pouco a visão, com isso a plateia precisa mudar de lugar e perder alguns aspectos da disputa. Os dois grupos correm em volta do rancho, com intenção de raptar o menino. Essa contenda dura horas e deve terminar com a vitória dos praiás (para concretizar a entrega conforme a promessa) que levaram o menino de encontro à noiva, terminando assim a cerimônia. Este fato de levar o menino ao encontro da menina representa simbolicamente o casamento destas crianças, o que deverá se consumir no futuro, segundo as poucas informações passadas por uma madrinha.

Após o fechamento do ritual composto de manobras com as lanças, simbolizando um combate entre os padrinhos do menino e os praiás a dança continua e dessa feita os convidados e demais membros da comunidade podem dançar no terreiro. A festa prossegue durante toda a noite, apesar de registrar uma diminuição no número de pessoas à medida que se aproxima o raiar do sol. Durante a dança, eles cantam e tocam instrumentos como flauta (apito) e maracás e consomem muita garapa de rapadura e fumo.

Para os Jiripankó o menino do rancho marca a passagem da infância à adultez. Observando de fora fica difícil estabelecer um limite entre uma fase e outra, uma vez que os próprios jovens não conseguem estabelecer essa diferença em virtude de não haver padronização de idade entre eles. Ela só é materializada quando observada no aspecto religioso e ritualístico

Há uma dificuldade em se pensar em marcadores formais para a passagem de uma idade a outra. Isso nos remete, reafirmo, para a ideia de que juventude e adultez, enquanto idades da vida, não são percebidas como etapas ou fases distintas. Assim, estudar a transição entre estas idades significa redirecionar um pouco a ideia de transição. (MULLER, 2009, p.122)

É através da linguagem do corpo, materializada na dança dos praiás que esse povo transmite seus costumes a cada geração. Não é só um bailado e sons, é, sobretudo, a forma de ver o mundo de estar nele e ensinar os jovens a conviver e preservar suas crenças mesmo com as inovações tecnológicas do mundo moderno. A observação do ritual o "menino do rancho" nos permite compreender melhor a importância do mesmo para a perpetuação da cultura indígena e como forma de garantir a própria sobrevivência e proteger a tribo a qual pertence.

CONCLUSÃO

Descrever o ritual é analisar um diálogo (performático, místico, desprovido de palavras) entre mito e fé. E tal diálogo só faz sentido se não reduzirmos a experiência metafísica da fé em um deus a uma experiência sem conteúdo significativo, ou seja, o mito e a fé externados pelos Jiripankó só fazem sentido, para os não índios, se reconhecermos a dimensão de transcendência para o absoluto como uma das relações fundamentais da experiência humana.

O ritual é um momento muito especial para os Jiripankó, pois permite uma comunicação entre as diferentes gerações e uma abertura para que os poucos convidados possam se aproximar da sua cultura, entender seus costumes e experimentar suas crenças.

Apesar de se tratar de um evento religioso, há uma efervescência econômica na aldeia, pois cada família faz uma oferenda para os encantados, hospeda convidados e parentes, deixa suas atividades na roça para se dedicar ao ritual desde os preparativos até a recomposição do espaço quando ele termina. Há um nível de reciprocidade muito grande. Cada um se doa de modo a garantir o sucesso do ritual, pois esse momento representa para o grupo uma forma de assegurar a proteção dos encantados e continuidade da existência da aldeia.

REFERENCIAS

DEBERT, Guita Grin; GOLDSTEIN, Donna M. (orgs). **Políticas do corpo e o curso da vida**. São Paulo: Editora Sumaré, 2000.

DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica da velhice. In: **Antropologia e Velhice**. Col. Textos Didáticos, Campinas: IFCH, UNICAMP, 1994.

FIRTH, Raymond. **Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva**. Prefácio de Bronislaw Malinowski. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 1998. (Clássicos 11)

MÜLLER, Elaine. Repensando a problemática da transição à adultez: Contribuições para uma Antropologia das Idades. **Política & Trabalho**. Revista de Ciências Sociais, n. 31, Setembro de 2009.

PAIS, José Machado. **Culturas juvenis**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

Fotografias



Foto 2 – menina (noiva) com a madrinha pelo padrinho.



Foto 1 – menino do rancho conduzido



Foto 3- Entrada dos praiás no terreiro



4 – Foto 4 – O rancho de palhas.

QUANDO FALAM AS FIGURAS: ANÁLISE SÓCIO-ANTROPOLÓGICA DAS RELAÇÕES DE PODER NUM QUARTEL DE POLÍCIA MILITAR

Fábio Gomes de França²⁵

Resumo: A pesquisa em questão trata-se de etnografia realizada no Centro de Formação da Polícia Militar da Paraíba. Tendo como foco a análise das relações de poder surgidas do ocultamento dessas através do atual discurso humanizador disseminado pela instituição, buscou-se ampliar a dimensão política da relação que existe entre Segurança Pública e a formação dos alunos policiais militares, além de se utilizar as ferramentas antropológicas para descortinar-se um ambiente ainda pouco explorado pela Antropologia. Para tanto, utilizou-se a pesquisa de campo com o uso da observação direta e participante, as quais conduziram o olhar etnográfico para a percepção de mosaicos, painéis e frases que, pela beleza estética que

²⁵ Doutorando em Sociologia pela UFPB. E-mail: <lillehammer@bol.com.br>.

demonstram, foram espalhados por todos os ambientes do quartel de formação policial. Todos os elementos observados foram fotografados e analisados de forma a constatar que as figuras mostram estratégias que se ocultam pelo fato de despertarem a atenção das pessoas exatamente por exporem um discurso evidente da mudança paradigmática institucional, ou seja, tem-se agora uma polícia humanizada e não mais repressora. O que na verdade ocorre é que, exatamente essa evidência nas figuras fotografadas é que omite formas de poder legitimadas por sua positividade e que, desse modo, retira a apreciação crítica dos indivíduos, pois essas figuras “falam” bem mais do que evidentemente mostram.

Palavras-chave: Polícia Militar; fotografias; relações de poder.

INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado é um desdobramento da pesquisa de mestrado realizada por este autor entre os anos de 2010-2012 pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação da professora Simone Magalhães Brito. Desse modo, a problemática versou sobre as novas relações de poder que estão sendo estabelecidas durante a formação dos alunos policiais militares (no nosso caso, especificamente, os do Curso de Formação de Oficiais – CFO), os quais são formados no Centro de Educação da Polícia Militar do Estado da Paraíba.

Na verdade, a pesquisa mostrou que vem ocorrendo transformações discursivas no processo pedagógico da formação policial militar, e a utilização desses novos saberes foi conceituada por paradigmas educacionais. Nesse sentido, enveredamos pela perspectiva foucaultiana e sua proposição teórica em considerar a relação estrita que existe entre o discurso e sua formulação enquanto saber, além de que, para este autor, “o poder produz saber. Poder e saber estão diretamente implicados. Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 27).

Essa implicação entre discurso, poder e saber foi percebida no “dispositivo” (FOUCAULT, 1979) do quartel policial militar com o suporte do olhar sociológico, mas as primeiras indagações surgiram devido à inserção deste autor neste processo educacional alguns anos atrás como aluno policial militar. O estranhamento ocorreu exatamente pelo fato de que, se a Polícia Militar sempre pautou suas dinâmicas culturais institucionais com base no disciplinamento e no militarismo, o que sempre produziu profissionais orientados pelo “*ethos*” guerreiro (ELIAS, 1997), o que faz agora a formação policial militar ser orientada para o discurso humanizador, o qual passa a disseminar a imagem “típica-ideal” de um policial mais humanizado em suas atitudes em relação ao seu agir profissional, o que reflete no modo de tratar as pessoas em sociedade?

Se as observações iniciais levavam a crer que existia um processo contraditório entre a humanização e o disciplinamento, já que a prática policial não condiz com o discurso, a análise das proposições discursivas ensejaram a percepção de uma outra dinâmica comunicativa que não se adequava a um princípio contraditório, mas

sim a relações de poder que passavam a mascarar o disciplinamento militar através do discurso da humanização.

Essa nova formação humanizada dos policiais militares pode ser entendida como um “acontecimento” (FOUCAULT, 2010, p. 256), que seria a substituição de discursos antigos pela proliferação de novos discursos que passam a influenciar práticas que estão atravessadas por estratégias de poder presentes nas instituições disciplinares (CASTRO, 2009, p. 24-25). Segundo Navarro (*apud* BARONAS *et al.*, 2011), “uma vez produzido no interior de uma prática que se pauta pelo emprego de estratégias de manipulação do real, o acontecimento é produto de escolhas orientadas de imagens que lhe imprimem a impressão do vivido mais perto” (p. 142).



FIGURA 1 (esquerda): Segurança e proteção à criança.; FIGURA 2 (direita): Valores humanizadores policiais.FONTE: arquivos do autor (2011).

Expomos, nesse sentido, uma “estratégia” discursiva (FOUCAULT, 2009) que passa a atuar de forma a ocultar relações de poder exatamente pela percepção que se cria de que essas relações são positivas e não repressivas. Esses paradigmas educacionais a que nos referimos dizem respeito ao conjunto de discursos que passaram a ser veiculados na instituição policial militar que tiveram como base os princípios propalados pelos Direitos Humanos. Esses paradigmas tanto podem ser aqueles formalizados como disciplinas acadêmicas, que não existiam na formação policial militar antes de 1990 (especialmente os próprios Direitos Humanos), regulamentos institucionais que destacam o respeito pela pessoa humana, as novas palavras que passaram a ser adotadas no cotidiano policial militar sobre valores humanizadores, bem como os elementos simbólicos como os mosaicos que analisamos e que retratam cenas do cotidiano policial militar em que policiais interagem de forma harmoniosa com a sociedade. Se à época da ditadura militar falava-se no combate ao inimigo interno sob a égide da manutenção da segurança nacional, agora se fala no ambiente intramuros da formação policial militar em igualdade, cidadania, respeito à dignidade humana, proteção ao cidadão.



FIGURA 3 (esquerda): policiais militares brincam com crianças em mosaico;
 FIGURA 4 (direita): Educação, cidadania e segurança pública. FONTE: Arquivos do autor (2011).

Destacamos, nesse contexto, que esse fenômeno e o objetivo de nossa análise podem ser percebidos de acordo com uma “economia política da formação”²⁶, ou seja, a mudança de um modelo de formação (antes mais próximo da ideologia própria à ditadura militar em nosso país) a outro (que surgiu com as novas configurações da sociedade brasileira devido à promulgação da Constituição cidadã de 1988 e o final do regime militar). A partir dessa ideia deve-se questionar como é que esses novos paradigmas, que na pesquisa foram chamados de educacionais por fazerem parte do processo educacional de formação profissional dos policiais militares, estão se disseminando discursivamente na realidade desses profissionais como uma nova *verdade* que deve traduzir a realidade da instituição policial, que criou a afirmação de que está humanizando seus profissionais em formação tanto para as relações cotidianas durante o processo de formação como para as práticas desenvolvidas nas ruas na interação direta com a sociedade.

METODOLOGIA

O percurso metodológico da pesquisa enveredou-se por dois caminhos. No primeiro, foi adotada a perspectiva goffmaniana e os estudos vinculados às “instituições totais” (GOFFMAN, 2007). Por esse escopo, seguimos as diretrizes proporcionadas pelas técnicas etnográficas. Utilizamos da observação direta e participante para melhor entender o cotidiano do Centro de Formação policial. Destacamos a realidade formativa dos alunos, a interação entre docentes e discentes, a percepção dos ritos institucionais e, para o recorte utilizado neste resumo, as figuras que demonstramos através de mosaicos, painéis e frases, os quais foram fotografados e analisados para demonstrar como agem as relações de um poder não visto como repressivo. Além do exposto, utilizamos entrevistas semi-estruturadas para apreender as falas de instrutores militares, professores e alunos para entendermos com mais profundidade o que pensam esses atores sociais sobre as transformações que estão ocorrendo no regime intramuros da formação policial militar.

²⁶ Utilizamos essa ideia muito interessante que foi proposta pelo professor Rogério de Souza Medeiros, a qual serviu de forma esclarecedora para designar o processo estudado na formação dos profissionais policiais militares.

Em outro contexto, mas sem deixar de considerar o conjunto do processo pedagógico, adotamos a vertente foucaultiana de análise documental, o que nos levou a esmiuçar currículos e outras fontes utilizadas pela instituição para legitimar a aplicação dos novos paradigmas educacionais. De modo exemplificador, de acordo com Foucault (2005, 1988, 2009), uma disciplina curricular do CFO funciona como enunciado, enquanto o conjunto das disciplinas humanísticas do mesmo currículo formam o discurso. Em consonância com os outros vários elementos discursivos como o conjunto dos mosaicos tem-se os saberes humanizadores (paradigmas educacionais) que foram tratados como arquivos e, a partir das regras institucionais baseadas nesses novos saberes e impostas para serem seguidas, segundo Goffman (2007), podem-se observar as práticas institucionais.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

De acordo com o exposto anteriormente, o conjunto das categorias analíticas utilizadas levaram-nos a verificar que, nesse jogo de múltiplos saberes ou, em específico, de paradigmas educacionais, novas relações de poder surgiram e outras formas de controle e vigilância foram detectadas por meio de novas estratégias baseadas no ideal humanizador. Nas figuras abaixo relacionadas, torna-se mais claro a análise adotada.



FIGURAS 5 (esquerda) e 6 (direita). FONTE: Arquivos do autor (2011).

A figura 5 mostra em mosaico alunos do CFO desfilando com um de seus trajes identitários. Ela deixa claro que faz parte do mundo pedagógico policial militar o disciplinamento. No entanto, a figura 6 analisada mostra que a ocultação do poder visa direcionar novas práticas por meio do discurso com ideal humanizador, cuja intenção institucional se revela como efeito desse processo. Vê-se que a polícia agora se preocupa com amor, paz, igualdade e justiça. As pessoas que olharem para os mosaicos devem ter a impressão de que sentimentos como medo não devem mais fazer parte da sociedade em relação à polícia, pois os policiais fardados estão próximos agora de outros conceitos como as quatro palavras destacadas.

O discurso criado no mosaico centra-se na condição de que o “policial humanizado” deva introjetar os princípios elencados nas palavras. Mas, aqui, o objetivo é identificar a maneira que o poder passou a ser ocultado estrategicamente por meio

do ideal humanizador, e de como a educação passou a significar vigilância. Deve-se notar a preocupação com o princípio de igualdade nesse processo humanizador com destaque para dois elementos importantes na figura: o negro e as policiais femininas. Numa sociedade como a nossa, que devido às suas estruturas históricas passou por um processo de escravidão e pautou-se no modelo patriarcal e machista, o negro e a mulher tornam-se figuras importantes para mostrar que a humanização policial é algo real, mesmo que, quando se realiza o concurso público para o CFO, a quantidade de vagas para os homens é três vezes maior que para as mulheres, ou seja, a figura oculta que a polícia militar nega uma sociedade que “é autoritária, racista, sexista; e, no quadro de discriminação de classe, transforma todas as diferenças em desigualdades e as desigualdades em relação entre um inferior que obedece e um superior que manda” (RIQUE *et al.*, 2004, p. 41).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise do trabalho aqui exposto é possível percebermos que, à luz da abordagem sócio-antropológica, o discurso humanizador propagado pela instituição policial militar, no Estado da Paraíba, em específico na formação dos alunos, trata-se, na verdade, de uma estratégia para legitimar relações de poder que ocultam o disciplinamento militarista. Se pela abordagem teórica foucaultiana um quartel de polícia militar carrega em sua cultura interna as referências de uma instituição disciplinar, vê-se, pois, que a análise das figuras aqui destacadas é um dos elementos que ratificam nossas conclusões sobre o fato de que a proliferação do discurso humanizador é um disfarce pedagógico da instituição para melhor controlar e vigiar os alunos policiais. Esses devem ser “normalizados” não só como policiais disciplinados, mas também como policiais humanizados, de acordo com os propósitos que dominam o sujeito e usam dos saberes humanizadores como estratégia institucional.

REFERÊNCIAS

- BARONAS, Roberto Leiser *et al.* **Análise de discurso: teorizações e métodos.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2009.
- ELIAS, Norbert. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. **Vigiar e punir: história das violências nas prisões.** Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- _____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **Ditos & escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. **A arqueologia do saber.** 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- _____. **Ditos & escritos IV: estratégia poder-saber.** 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RIQUE, Célia *et al.* **Os direitos humanos nas representações sociais dos policiais.** Recife: Bagaço, 2004.

4.2. Musicalidade, identidade e dinâmicas de recriação da cultura

A POSSIBILIDADE DE CRIAR E RECRIAR AS RELAÇÕES A PARTIR DO CANTAR REPENTISTA²⁷Amalle Catarina Ribeiro Pereira²⁸

Resumo: O improviso no cantar dos repentistas não é apenas a possibilidade de fazer novas combinações de palavras, mas a possibilidade de criar e recriar a vida social, de fazer novas as relações sociais em um ritual de interação de troca de palavras. Apresento, neste trabalho, alguns versos improvisados na cantoria e falas de cantadores a respeito da importância de improvisar. Para isso faço uso dos recursos sonoros, como técnica, que me ajuda a trilhar o caminho metodológico etnográfico, através do uso do gravador. Durante essa apresentação analiso o improviso de estrofes trocadas dentro da cantoria, a música como algo que cria e recria as relações sociais. Esta análise é baseada em teóricos da antropologia como Seeger (2004), Goffman (1967) e Leach (1996) e teóricos da linguística como Bakhtin (2003), e na pesquisa etnográfica que realizo na Casa do Cantador de Teresina-Piauí.

Palavras Chave: Improviso; Cria; Recria; Cantoria.

1. INTRODUÇÃO

Acompanho a cantoria em Teresina, na Casa do Cantador que está situada no bairro Vermelha, nas proximidades do centro. No local há nas quintas-feiras os mini festivais de cantoria, onde os cantadores se reúnem para conversar sobre os assuntos mais diversos, cantar os vários estilos da cantoria e elaborar motes, que são os dois últimos versos, ou um único verso final em uma estrofe. Além destes encontros, na Casa do Cantador, tenho contato com vários cantadores que se hospedam no lugar e que vêm das mais diversas regiões do país.

As apresentações nas quintas-feiras são de pé de parede, essas apresentações acontecem com uma bandeja em frente à dupla, e à medida que cantadores se apresentam os ouvintes vão ofertando uma quantia, colocando na bandeja, e pedindo um mote ou estilo e vibrando muito com as palavras ditas no duelo entre os dois cantadores. Além do pé de parede da Casa do Cantador acompanhei outras cantorias deste tipo nos arredores de Teresina, em Festas Juninas na Zona Rural e o Muro da Cantoria em Monsenhor Hipólito, microregião de Picos. Uma outra forma

²⁷ Trabalho vinculado ao projeto de pesquisa (A dádiva e as Palavras no Cantar dos Repentistas: Etnografia do Repente em Teresina-Pi) apresentado por mim ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí.

²⁸ Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Piauí e mestranda no programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí. Com e-mail: amallecatarina@hotmail.com

de apresentação é o festival, que não tem bandeja, pois a recompensa financeira é dada pelo promovedor da cantoria. Em Teresina temos o Festival de Cantoria todo mês de agosto, no Teatro de Arena, centro da cidade.

A cantoria é a arte e a técnica do improvisado de troca de palavras. Tem um caráter lúdico de desafio. As palavras se assemelham ao hau, que Marcel Mauss observou, que se dá, se recebe e se retribui.

Quando dois cantadores estão diante de uma plateia em um duelo de troca de palavras, devem respeitar as regras de rima, métrica e oração, respondendo um ao outro em tempo satisfatório. Estão prezando pelo improvisado. E mais do que isto estão ritualizando a prestação e a contraprestação de palavras, sobre a pena de perder o mana, estão se obrigando para não perder o prestígio de ter a palavra, de ser visto como um bom cantador que mesmo que quebre um verso, terá na outra estrofe a possibilidade de refazer e melhorar os seus versos conservando a honra (MAUSS, 1974) e a face (GOFFMAN, 1967).

Temos um duelo, as palavras são voluntárias, aparentemente livres e gratuitas, porém obrigatórias, impostas e interessadas (MAUSS, 1974), podendo ter a característica de ser gentil, ou não, pois isto depende do estilo (mourão, rojão quente, rojão pernambucano, sextilha, entre outros), e da forma de cantar (elogio e desafio), ou até mesmo do mote dado pela plateia, ou no caso de festival pelo apresentador da cantoria. Mas em todos os casos temos um duelo, um desafio. Lembro-me de uma cantoria em que depois de serem muito aplaudidos, um cantador da plateia gritou: "Valeu, cantador valente!" Um cantador valente é aquele que responde a rima do outro respeitando os princípios da cantoria. Outra expressão que evidencia este duelo é o fato de cantadores quererem *bater* nos outros com as suas estrofes, ou quando falam que determinado cantador está *apanhando* do outro durante a cantoria.

A força da coisa dada não é propriamente o hau, o espírito da coisa dada, por isso aqui divergimos de Mauss (1974), mas a capacidade do homem de combinar as palavras e formar a unidade mínima do discurso, que é o enunciado (BAKHTIN, 2003). A presença de um eu e de um outro no discurso, e mais propriamente no gênero cantoria, é o que dá força a essas trocas de palavras.

Esse *eu* e este *outro* pressupõe as relações sociais não apenas no ritual da cantoria, pois esta é o meta-teatro (TURNER, 1987), porque fala, explica, evidencia o teatro do cotidiano. Mas, nas situações de conversas informais, em mesas de bar, em viagens, em todos os momentos de interação fora das apresentações. Pois, o que no dia-a-dia pode ser omitido, negado, no ritual da cantoria é visto e explicado. As palavras trocadas na cantoria são fotografias do cotidiano, explicações das performances da criação de uma cultura.

Percebi o meta-teatro antes do teatro, por isso houve em minha pesquisa a necessidade de ouvir os próprios cantadores sobre a cantoria. Leach (1996) observa que mito e rito não se diferenciam, mas que o mito é contado. Foi a partir desta afirmação do autor que vi a necessidade de ouvir cantadores a respeito do fazer repente, ver como eles explicam o rito, que é o próprio ato do cantar repentistas. Que será mais aprofundado nos próximos tópicos.

Vale ressaltar que os passos dessa pesquisa foram traçados conforme os estudos de etnomusicologia de Seeger (2004), que tenho procurado compreender e aplicar ao campo da cantoria com a finalidade de atingir o objetivo de compreender a

possibilidade dada pelos próprios cantadores de criar e recriar suas relações sociais a partir do cantar repentista.

2. METODOLOGIA

O principal objetivo deste trabalho é compreender as possibilidades dos cantadores de criar e recriar suas relações a partir do cantar. Temas como a velhice e o desafio dentro da cantoria implicariam em um debate sobre a relação de gênero dentro e fora do contexto do repente. Como sou mulher e estou num espaço de disputa de reforço da honra da masculinidade minha observação é participante na medida em que sinto uma diferenciação no tratamento em relação a minha condição de mulher, em relação a minha condição de mulher acompanhada por um homem (ou meu pai, ou meu namorado) e de mulher que se aproxima de um cantador e não de outro. No próximo tópico explicarei essas aproximações.

A interação com os cantadores nos eventos de cantoria e fora deles constitui parte fundamental nesta etnografia, pois leva a uma compreensão ainda maior em relação a este reflexo que o cotidiano tem no cantar dos repentistas e que o cantar tem no cotidiano.

Nos estudos de etnomusicologia realizado por Seeger entre os Suyás, o autor explica que aqueles índios cantam porque “cantar é uma forma de articular as experiências de suas vidas com os processos de suas sociedades” (SEEGER, 2004, p. 128) Dentro deste processo está a relação que se dá entre homens, mulheres, crianças, a relação que se dá entre pessoas que se diferenciam pelo gênero e pela idade. A mulher tem uma posição dentro do ritual, dependendo do canto, mais de espectadora. E o homem canta para as suas irmãs e para se auto-afirmar, também em algumas situações. A observação participante do autor, o levou a perceber toda essa dinâmica social a partir da análise do cantar.

O autor ouviu. Com o uso do gravador ele nos conta que levou aos Suyá o que ele havia gravado após alguns anos, e os Suya o surpreendeu gostando muito da gravação, apesar de o autor achar que a gravação não estivesse de boa qualidade. E fez uso de um recurso de áudio para nos levar a compreender o que ele realmente ouviu, as mulheres contando um mito, como elas prolongavam algumas sílabas e outras não, dentre outras análises que podemos ver em gravação de CD. Eu também me propus a ouvir o repente e o que eles dizem sobre este repente, a fim de fazer uma etnografia que se aproxime da realidade e desta relação que envolve gênero e idade, mas que como Geertz (1998) nos explica é uma terceira versão, são histórias contadas, por alguém que ouvira de outra pessoa, mas é a etnografia a que me propus e me proponho a fazer.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Tenho investido na discussão a cerca da minha posição de etnógrafa que vai acompanhada ao campo, este fato muda resultados em minha pesquisa. Observo como os cantadores cantam motes diferenciados de acordo com o público presente. Quando vou com Ricardo (meu companheiro) a cantoria tem motes e estilos diferentes de quando estou com meu pai.

Em um desafio de troca de palavras entre dois cantadores conhecidos como João Furiba e Antônio Pereira (o primeiro cantador de oitenta e nove anos de idade, que já morou em Teresina, mas atualmente reside na Paraíba; e o segundo cantador que mora em Timon, cidade vizinha de Teresina e que é frequentador da casa do Cantador) observei como comportamentos de cantadores se modificam diante de um gravador, a pesquisa toma rumos diferentes dependendo das variáveis. O fato de estar acompanhada por alguém quando vou a campo leva os informantes a modificarem suas falas e atitudes. Outra variável é o próprio uso do gravador, ou da máquina fotográfica, como já ressaltai.

Havia passado uma tarde na Casa do Cantador e ao final do dia acompanhei o Mini festival. Durante a tarde havia feito entrevista com João Furiba e percebi a mudança de comportamento de alguns cantadores pelo fato de não estar com eles como era de costume, mas de conversar, ouvir histórias disponibilizando uma fração do tempo de pesquisa para entrevistar alguém de fora, pois Furiba mora na Paraíba, e mais velho (de oitenta e nove anos de idade).

Durante a cantoria Antônio Pereira pediu que concedessem o palco para que ele pudesse se apresentar ao lado de Furiba, a plateia aplaudia Furiba muito, antes mesmo de este começar a afinar a viola. Durante o desafio estranhei as palavras trocadas, nunca tinha visto temas tão delicados, para a nossa sociedade de maneira em geral, sendo expostos daquela maneira. Percebi que teríamos naquele momento o que eu tinha me disposto a analisar: a relação de gênero num espaço de desafio de troca de palavras. Antes observava como as mulheres cantavam, esse foi um tópico que havia intitulado: As mulheres cantam a gente para não cantar o repente, no artigo já citado. Agora via que havia uma relação de gênero quando se tematizava a velhice.

No ritual de interação face a face estamos arriscando o nosso eu, sabendo que o outro pode conservá-la ou não. Quando eu desafio o outro dando-lhe palavras estou esperando ser retribuído, se este outro não me retribui, dentro da dinâmica da cantoria ele está apanhando de mim.

Quando disse acima que o assunto era delicado é porque associado a velhice tematizaram a morte e a sexualidade de uma pessoa idosa. Em um dos versos Antônio Pereira dizia que a esposa do outro estava incomodada: “porque Furiba não bate mais maciço em sua cama”. Furiba tentava sair daquela situação com versos improvisados como este: “Cantador eu pensei que talento você tinha/ mas agora eu reconheci/que você saiu da linha”. Antônio Pereira ainda cantava que enquanto ele estava de bengala, Furiba estava em cadeira de rodas. Disputaram qual dos dois ainda poderiam ter relações sexuais. Era perceptível que a situação estava desconfortável para Furiba, porém dentro do ritual a plateia aplaudia muito Furiba, mesmo este tentando com seus versos mudar o assunto da cantoria.

Quando a dupla parou as pessoas queriam ouvir mais o cantador, mas como a idade não permitia, estava muito debilitado, quase sem voz, em cadeira de rodas com dificuldades para subir no palco do minifestival, fora tirado do palco. A preocupação de ter apanhado fez Furiba chamar eu e Ricardo para explicar que cantara com uma pessoa “que ao invés de abrir estrofe, faz é fechar o assunto”. O que Furiba estava dizendo é que Antônio Pereira queria cantar somente o desafio tocando naqueles assuntos mais delicados, e que eles poderiam ter cantado outros assuntos. O cantador que havia batido em Furiba também se aproximou de mim para convencer-

me de colocar em minha pesquisa aquele cantador que bate, pediu que eu avaliasse quem foi melhor.

Percebi que neste campo de duelo, as palavras não necessariamente precisam ser elogios, como no sistema de prestação total em que se troca gentileza, segundo Mauss (1974), mas que no desafio pode ser mais conflituoso do que o que eu imaginava, por isso cantadores valorizam e estudam tanto para improvisarem²⁹. A face (GOFFMAN, 1967), o eu (BAKHTIN, 2003), a honra (MAUSS, 1974) precisavam ser conservados, por isso a tentativa de Furiba até mesmo de acabar com aquela cantoria: “Melhor fazer uma mudança/Nessa sua cantoria/senão amanhã bem cedo/ quando amanhecer o dia/o povo fica dizendo/ que só cantei putaria.” E após descerem do palco a tentativa dos dois cantadores de se explicarem. Para provar que estes assuntos são apenas meta teatro da cantoria, informo que há uma grande quantidade de cantadores que ficam chateados com os outros quando apanham no palco e levam aquela chateação para conversas em rodas com outros cantadores.

O espaço é de masculinidade, a própria Dona Toinha Brito, moradora da Casa do Cantador e cantadeira em dias de festividades, como este, sempre é a última a cantar, pois enquanto a cantoria acontece cuida dos trabalhos domésticos e do bar. Certa vez ouvi um cantador dizendo a sua esposa, em microfone: “Procure duas mulheres que não entenda de cantoria, entenda de panela” para servir café a todos que estavam presentes.

Não quero com estes relatos fazer juízo de valor destas relações, quero apenas apresentar dados de pesquisa que evidenciam que a honra de um cantador no ritual da cantoria está na troca de palavras, que perpassa a poesia para as suas relações criadas e recriadas dentro e fora da cantoria, assim como Seeger fez na sociedade dos Suyá sem trazer prejuízo à categoria.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A minha percepção sobre o mundo da cantoria é relativa, o que quer dizer que em tempos diferentes, com cantadores diferentes teríamos situações divergentes, por isso não temos nestas informações regras da cantoria, mas situações particulares, específicas que compõe a realidade segundo a minha percepção.

Os teóricos em estudo (Goffman, Leach, Seeger, Mauss) abrem possibilidades para análise destas situações específicas e para compor o objetivo deste trabalho que é compreender como cantadores criam e recriam as relações sociais partindo do cantar.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: LTC, 1998.
- GOFFMAN, E. *Ritual de la interacción*. Argentina: Editora Tiempo Contemporáneo, 1967

²⁹ Essa afirmativa não é uma verdade, mas hipótese, apesar de ter conversado sobre o improvisado com muitos cantadores, continuarei verificando por meio de entrevistas.

LEACH, E. [1954] *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp. 1996

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974

SEEGER, A. 2004 [1987]. *Why Suyá sing: a musical anthropology of na Amazonian people*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press

TURNER, V. The Anthropology of Performance. In: TURNER, V. *The Anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, 1987

“EMBOLADA” E “OUTRAS COISAS DO FOLCLORE TULUSANO” – RELATO DE UMA ETNOGRAFIA ENTRE VIVÊNCIAS E ARQUIVOS

Elisa Paiva de Almeida | Grupo de Estudos Sobre Culturas Populares – UFRN

Resumo: A partir de meados da década de 80 do séc. XX, gêneros atribuídos à música do Nordeste brasileiro – notadamente o forró, o coco de embolada e o repente de viola – foram sendo gradativamente incorporados à produção musical de artistas do sul da França ligados ao movimento occitanista, conectando vários músicos e grupos das regiões referidas dos dois países. Nesta exposição busco apresentar como foram desenvolvidos e em que resultaram os trabalhos de campo e análise que constituíram a pesquisa etnográfica que se dedicou a refletir sobre a experiência particular dos grupos formados pela Associação *Escambiar*, localizada na cidade de Toulouse, e especialmente a da dupla *Fabulous Trobadors*, cujas composições são feitas em grande parte sob forma de cocos de embolada. Tendo como material de análise tanto as vivências como antropóloga em campo quanto o acervo constituído pelos diversos arquivos colecionados ao longo da investigação, o referido estudo observou as motivações e os processos que levaram à criação dos grupos desta associação e à sua atuação no presente, revelando um fenômeno transcultural que permite cruzar dois universos simbólicos através de discursos racionalizadores a respeito da música e no qual a produção da localidade se dá em meio a um debate político que envolve questões sobre cultura popular e identidade cultural.

Palavras-chaves: música; cultura popular; transculturação.

INTRODUÇÃO

A investigação, da qual resultou a dissertação de mestrado intitulada *Embolada e 'outras coisas do folclore tulusano' – a experiência da Associação Escambiar em Toulouse – França* apresentada em 2010 ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte sob orientação do Prof. Dr. Luiz Assunção, teve seu ponto de partida quando, na Aliança Francesa de Natal, casualmente, encontrei um CD dos *Fabulous Trobadors*.

O primeiro contato com a música dessa dupla foi um momento de grande surpresa e “desconfiança”. Tratava-se de um álbum de 1995 de canções em forma de coco de embolada, cantados ora em francês, ora em outro idioma que, descobri posteriormente, chamava-se occitano. Flagrar em línguas estrangeiras uma musicalidade que eu então reconhecia como característica do meu universo cultural, e em grande medida até marginalizada nesse mesmo universo, trouxe inúmeras questões à minha mente.

Tentando entender os porquês do interesse dos *Fabulous Trobadors* pela embolada cheguei a vários outros grupos musicais que também apresentavam, em diferentes formas e graus de profundidade, relações não só com a embolada, mas com gêneros musicais ditos tradicionais populares do Nordeste brasileiro, como o repente, a ciranda e o forró. Todos esses grupos, eventualmente também conectados a músicos brasileiros, tinham em comum a forte ligação com a língua occitana, o que percebi rapidamente como sendo o principal elo entre eles.

A orientação teórico-metodológica da pesquisa seguiu as reflexões de Ulf Hannerz para a compreensão de processos transculturais. Para este autor, mais importante que revelar os sentidos dos fluxos das formas culturais (de onde para onde migravam ou eram levadas essas formas) era observar as interpretações que se faziam delas segundo esquema local de significações onde elas eram incorporadas (HANNERZ, 1997, p. 8). Assim, meu interesse se concentrou em compreender a presença desses gêneros musicais atribuídos ao Nordeste brasileiro nesse contexto do Sul francês onde estavam fixados todos os grupos em questão.

A partir das observações, vi se destacarem, de um modo diferente para cada grupo, reflexões marcantes sobre a valorização da língua occitana e de uma cultura a ela atribuída, questões sobre tradição, memória e cultura popular envolvidas num amplo debate político que confrontava ideais historicamente construídos de uma identidade cultural nacional francesa com identidades locais emergentes. Enfim, me deparei com um contexto muito mais complexo do que o que eu poderia imaginar quando iniciei a investigação – impressão que se intensificou quando tive a oportunidade de dialogar e observar pessoalmente o cotidiano e as performances desses artistas em diversas circunstâncias.

A descoberta desse complexo contexto político estimulou minha curiosidade em investigar o fenômeno transcultural do “interesse pelo Nordeste” por parte dos músicos franceses (occitanistas). Por este motivo, para a dissertação, foquei meu estudo no ponto que percebi como sendo aquele em que as relações com o “Nordeste” eram mais concentradas: em torno dos *Fabulous Trobadors* e da *Association Escambiar* da cidade de Toulouse, à qual estavam ligados diretamente, na época, mais quatro grupos, todos trabalhando predominantemente com um repertório construído tendo como moldes a embolada, o forró, o repente e a ciranda, a saber o *Bombes 2 Bal*, *Les Nouveaux Cantadors*, *Estéla dou Coqe* e *La Chorale Civique d’Arnaud-Bernard*.

O que se pode observar levou a discutir tópicos como a identidade cultural – que foi pensada nessa pesquisa a partir do ponto de vista de autores como Stuart Hall (HALL, 2006) e Nestor García Canclini (CANCLINI, 1999) que a consideram algo passível de transformações e, por várias vezes, composta por acomodatamentos entre elementos distintos e até conflitantes entre si em determinados casos, ou seja, flexível e não essencialista, reflexos da ideia de cultura como processos dinâmicos e fluidos; a cultura popular – tomada como atividade coletiva, e cujo conceito foi

trabalhado a partir do pensamento de Paul Zumthor (ZUMTHOR, 1993), Peter Burke (BURKE, 1989) e Mikail Bakhtin (BAKHTIN, 1993); e a produção da localidade nos contextos globalizados – ideia colhida em Arjun Appadurai (APPADURAI, 2004).

Tomando a experiência dos grupos da Associação *Escambiar* como objeto, fixei como objetivos entender: por que determinados gêneros musicais “nordestinos” apareciam com tanta intensidade em suas obras? Que papel essa musicalidade desempenhava nos debates em que aqueles grupos musicais estavam envolvidos? De que modo contribuíam para seus projetos?

METODOLOGIA

Inicialmente à distância, desenvolvi a pesquisa me baseando em documentos e registros diversos – músicas e vídeos, livros, revistas, reportagens, textos em sites, blogs, encartes etc – aos quais tive acesso pela internet, foram adquiridos em lojas *online* ou enviados por correio pelos próprios grupos. O material gerado por essa pesquisa documental e por outros contatos pontuais por e-mail e telefone forneceu elementos para que eu esboçasse o mapa da rede dos músicos que eu pesquisava, levantando nomes de atores e lugares, aspectos históricos de suas trajetórias. Este acervo se configurou como o primeiro campo deste trabalho, pensando de acordo com Mary Des Chene, para quem o arquivo é uma possibilidade legítima de campo etnográfico (DES CHENE, 1997, p. 76).

A partir desses documentos, de observações e entrevistas realizadas no campo (presencial também) foram destacados, conforme conceituam os autores José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato (CARVALHO e SEGATO, 1994, p. 6), os discursos nativos racionalizadores sobre suas produções, ou seja, discursos elaborados pelos próprios músicos “capazes de criar conceitos específicos sobre a música”, que “informam, suplementam e dão as chaves para que o auditor faça sentido do que vai ouvir” e que, por isso, de certa forma, direcionam a “atribuição de sentido pelo ouvinte”. As análises e discussões foram elaboradas, então, sobre os dados construídos com base nesse material.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Observadas as motivações que levaram ao gesto transcultural aqui em questão, o contexto do país, cidade e bairro em que este gesto se funda e se desdobra, e a leitura de parte dos discursos racionalizadores que permeiam e reforçam estes gestos, esquematizei da seguinte forma o papel “música nordestina” incorporada pelos *Fabulous Trobadors* e a *Associação Escambiar*, música inicialmente restrita ao coco de embolada – gênero do qual parti para traçar minha problemática e do qual partem os investimentos de Claude Sicre, fundador da dupla e presidente da Associação, para uma consolidação em diversas ações descritas ao longo da dissertação – e na sequência estendida aos demais gêneros aqui apresentados, quando a transparência da transculturação se evidencia e o “local” de onde são tiradas estas músicas ganha destaque nas falas dos sujeitos que delas se utilizam, não só quando creditam o que fazem como sendo “inspirado no Nordeste” como quando denotam um sentimento de “dívida” para com o “Nordeste”:

(1) Em primeiro lugar, estas músicas cumprem com requisitos postos pelo sujeito (Claude Sicre) que primeiro as toma para si e passa a promovê-las: requisitos que se referem à forma, e requisitos que se referem a

racionalizações sobre elas. Com relação à embolada, os requisitos quanto à forma eram: ser feita com voz e percussão (pandeiro); ser humorística; ser aberta à disputa poética; e permitir cantar em occitano. Quanto à racionalização, o critério era ser uma música “menosprezada”, “de rua”, “popular”.

(2) Em segundo lugar, diante da proposta de se inventar um folclore local e difundir um repertório comum para fazer da música uma experiência partilhada em coletividade, as racionalizações elaboradas sobre estas músicas e o “Nordeste” “imaginado” pelos integrantes da *Escambiar* a partir de fragmentos pinçados de discursos outros que compõem imagens dessa “realidade” à qual se referem os fragmentos, oferecem, simultaneamente, argumentos para:

(a) A possibilidade da continuidade de um passado ideal em que existia aquilo que se pretende reconstruir (o trovadorismo medieval);

(b) E a justificativa da utilização destas músicas como modelo (que por vezes independe desse passado) a partir do qual se tentará “inventar sua tradição” e produzir uma localidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência da dupla *Fabulous Trobadors* e dos demais grupos da Associação *Escambiar* se configura, a meu ver, como uma maneira particular de “buscar uma cultura popular”, ou seja, de produzir uma localidade em contraposição à ideia de um “centralismo cultural constitutivo do Estado-nação francês”. Nesta experiência, a “busca” passa pela reflexão e incorporação de modelos exteriores, trabalhados levando-se em conta valores e significados a eles atribuídos em seus lugares de origem, transparência característica dos processos transculturais na contemporaneidade. Trata-se de um caso peculiar e complexo que pode ser confrontado com outros casos dos grupos do movimento occitanista, como forma de observar as diferentes motivações, discursos e estratégias adotados que perpassam a mesma preocupação de fazer da música um “elemento identificador”, além de abrir inúmeras possibilidades de desdobramentos para a investigação em outros aspectos como os fluxos de migrações decorrentes desse gesto, as repercussões desses empreendimentos nas construções identitárias entre os músicos brasileiros, as relações de poder ligadas a nacionalidade e campos sociais envolvidas nesses contatos, a autonomia (ou não) das formas musicais em relação aos discursos racionalizadores sobre elas, etc.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**: a modernidade sem peias. Tradução Telma Costa. Lisboa: Teorema, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: O Contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos culturais e globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CARVALHO, José Jorge de; SEGATO, Rita. **Sistemas abertos e territórios fechados**: para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais. Brasília: Série Antropologia, 1994.

DES CHENE, Mary. **Lacating the past**. In: GUPTA, Akhil e FERGUSON, James (eds.). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Mana**, 3 (1). 1997.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: A "literatura" medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TRADIÇÕES E INVENÇÕES DE MESTRE BRANQUINHO NO REISADO BOI ESTRELA – COMUNIDADE BOQUINHA³⁰

Laila Ibiapina Caddah³¹

Resumo: O trabalho aborda o reisado Boi Estrela, como manifestação pulsante de uma tradição, o qual inserido em uma nova realidade-mundo vivencia contínuas transmutações. Por meio da observação participante, associada ao método da história oral, a pesquisa busca analisar os processos inventivos de mestre Raimundo Branquinho na comunidade Boquinha, zona rural sudeste de Teresina, observando de que modo se dão as escolhas de novos elementos para o reisado, as recriações das músicas, personagens e indumentárias, bem como as inovações nos modos de fazer. Em seu decorrer, o estudo confronta teorizações acadêmicas inerentes a patrimônio, tradição e invenção, com as narrativas de mestre Branquinho, apresentando uma manifestação cultural que se recria a todo o momento, uma trama viva onde se confundem texto e contexto. O trabalho aponta a capacidade do Boi Estrela de se adequar às condições dos brincantes e às exigências do passado e presente, local e global, oral e escrito. Ao final, apresenta o referencial teórico no qual se fundamentam as pesquisas de campo e bibliográfica.

Palavras-chaves: patrimônio; reisado; narrativa; tradição; invenção.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho estuda o reisado Boi Estrela, de mestre Raimundo Branquinho, na comunidade Boquinha, tomando como ponto de partida a diversidade das folias de reis nacionais e as mudanças ocorridas diante de uma nova realidade-mundo. O povoado Boquinha localiza-se na zona rural sudeste de Teresina, a aproximadamente dez quilômetros da zona urbana, com a qual realiza trocas que conferem um caráter liminar à manifestação de seu reisado. A cada ano mudam os

³⁰ Vinculado ao Projeto de Pesquisa: Tradições e Invenções no Reisado de Mestre Branquinho, na Comunidade Boquinha, Zona Rural do Município de Teresina-PI.

³¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí, sob a orientação do prof. Dr. João Miguel Manzóllilo Sautchuk. E-mail: ppgaarq@gmail.com.

modos de viver, outras necessidades surgem e a brincadeira se reordena em novas formas e significados. Mestre Branquinho cria soluções diárias para o Boi Estrela, combinando passado rural e presente urbano, práticas tradicionais e técnicas modernas, antigos folguedos e novidades da indústria cultural. (MAGNANI, 1984).

Conforme Santana e Santos (1997), vivemos em um tempo partilhado de um espaço sem fronteiras, onde as experiências cotidianas emergem num processo dinâmico de atualizações e transmutações nas esferas individuais e coletivas. Essa nova *realidade-mundo* corresponde a uma nova ambiência humana, um espaço coletivo de vizinhança entre todos os indivíduos em escala planetária. Para Sahlins (1997), a esse desenvolvimento global podemos associar um *developman* local, no qual, diante de um novo contexto, manifestações culturais como o reisado se recriam diariamente absorvendo outros suportes, linguagens e narrativas. As práticas *tradicionais* são assim mantidas e fortalecidas em meio aos diálogos pulsantes dessa contemporaneidade, instigando impreterivelmente um novo olhar. (BRAYNER, 2007; ERIKSEN, 2007; FERREIRA, 2010; SANTANA; SANTOS, 1998).

As peculiaridades encontradas no reisado de Branquinho reiteram a todo o momento a capacidade de diferenciação dos diversos tipos de manifestações do homem. Sua habilidade em modificar e justapor, em resignificar e ressemantizar elementos, particulariza um hibridismo que com bastante propriedade emerge nas criações brasileiras. Mais do que uma manifestação do catolicismo rural, o reisado de Branquinho está intimamente ligado ao entretenimento e ao lazer. O Boi Estrela realiza apresentações não só no período dedicado ao *Santo Reis*, em dezembro e janeiro, mas também na época das festas de São João, em junho. Os recursos financeiros para a manutenção da prática, intrinsecamente associados a estratégias de sobrevivência, têm sido insuficientes, especialmente em períodos de longa estiagem, quando as plantações secam e o mestre tem que buscar alternativas, além da roça, para sua renda.

Mestre Branquinho afirma ainda que *os tempos são outros*. Diz que a saia do boi, que foi de palha e de chita, hoje já não cabe mais, pois *é outra a exigência*. (ABREU, 2012). Suas táticas individuais e as mudanças no reisado são próprias de sua capacidade em contornar normas e recriar práticas diante das necessidades diárias. Desse modo, tomando o cotidiano como produtor de conhecimento, procuramos identificar as elaborações que Raimundo faz de sua prática, ressaltando as reinvenções que brotam tanto dos eventos *infraordinários* e como dos extraordinários (VIANNA, 2006). Além das criações diárias, buscamos observar os aspectos que o identificam enquanto *folia de reis*.

Assim, nos propomos a analisar os processos inventivos de mestre Raimundo Branquinho na comunidade Boquinha, observando de que modo se dão as escolhas de novos elementos para o reisado, as recriações das músicas, personagens e indumentárias, bem como as inovações nos modos de fazer. Considerando que, conforme Wagner (1975), nossa invenção de *outras* culturas deve reproduzir, ao menos em princípio, o modo como elas inventam a si mesmas; uma vez que as transmutações e recriações no reisado Boi Estrela são o que o mantêm como patrimônio pulsante de uma cultura viva.

2. METODOLOGIA

Conforme Mello (2009), a objetividade na Antropologia implica paradoxalmente em levar em consideração os aspectos subjetivos e utilitários da verbalização, ou seja, além das ações concretas, as falas e as intenções dos sujeitos estudados também são objetos de estudo. Desse modo, optamos pela metodologia da Observação Participante associada ao método da História Oral, o qual se utiliza da técnica de entrevistas e da análise de narrativas, nos permitindo o acesso às teorizações e elaborações que mestre Branquinho e os brincantes fazem da prática do reisado.

Em janeiro deste ano, fizemos uma imersão na comunidade Boquinha e participamos da peregrinação da festa do *Santo Reis* organizadas por mestre Branquinho. Acompanhamos o reisado Boi Estrela em uma apresentação realizada em Teresina e visitamos eventualmente a comunidade. Assim, por meio de pesquisa bibliográfica e de campo, com a participação direta em atividades da comunidade, construímos dados por observações *in locu*, conversas informais, entrevistas, registros fotográficos e de imagem em movimento, fundamentados em um referencial teórico.

Com bases em Geertz (1978), buscamos observar as relações dos símbolos no reisado como o santo, a bandeira e o lenço dos caretas, sua teia de significados. Inspirados ainda nas etnografias de Seeger (2004) e de Magnani (1984) investigamos as interpretações de Branquinho sobre a prática e as categorias atribuídas ao reisado. Confrontamos ações e elaborações, evitando dicotomias entre agência e estrutura, particularismo e coletivismo, sincronia e diacronia, mas realçando a permeabilidade e diálogo. (ERIKSEN, 2007).

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Em janeiro de 2012, o reisado Boi Estrela, de mestre Raimundo Branquinho realizou a peregrinação nas casas durante cinco dias, finalizando com a festa de Reis no dia seis de janeiro. O número de pessoas que compõe o grupo é variável. Participaram da folia: o mestre, três músicos instrumentistas, três caretas, um dançador para o boi, outro para a piaba, a burra e o Jaraguá. O santo e a bandeira são normalmente levados por mulheres. Cada um dos componentes possui seus papéis definidos, sendo que o mestre comanda a festa e a peregrinação como um todo, agregando papéis de coordenador (dono do boi) e de cantador. A maioria dos versos é dita de memória, por vezes improvisados. Em uma das visitas da jornada, um careta convidado cantou a pedido de Branquinho, que estava *sentindo* a garganta. Porém os músicos criticaram, não com palavras, mas com expressões e olhares de reprovação durante a *performance*, logo o mestre teve que retomar seu papel.

No reisado de Branquinho, observamos, com bases em Seeger (2004), euforia e transformação. A euforia é trazida durante a *performance* pelos caretas que modificam o tom de voz, fazem jogo de palavras, emitem sons, grunhidos, fazem movimentos e gestos rápidos, sacodem suas saias de palha e sapateiam, realizando uma espécie de apoteose da apresentação, misturando cerimônia e entretenimento. O farfalar das palhas combinado aos estalidos do sapateado são únicos nas folias. Também os são, as faculdades do corpo e da voz na música e o desempenho dos brincantes: falar, ouvir, se movimentar, cantar, grunhir. Para Branquinho, uma qualidade essencial ao careta é o *áudio*, além de resistência e energia para dançar

com vivacidade ele precisa ter uma boa atuação no diálogo com o dono da casa e com o público. Ao colocar a roupa de palha, ele se transforma nessa figura animada e assustadora. A transformação também ocorre para os devotos que recebem o *Santo Reis* em suas casas e passam por uma espécie de purificação com a benção do Santo. Como nos rituais, as rotinas são modificadas durante o período do reisado: enquanto os donos e donas das casas preparam os altares para aguardar a visita do Santo, no galpão de Branquinho as mulheres de sua família preparam os alimentos para serem leiloados na noite de *Santo Reis*.

São poucas as casas no Boquinha que ainda recebem o reisado. Para Raimundo Branquinho, o interesse vem diminuindo a cada ano e, por uma série de fatores, está decidido a realizar somente a festa do Santo em 2013, sem a jornada pelas casas. Afirma que *tirar Reis* é muito dispendioso e cansativo e ressalta que a jornada lhe tem trazido muitas contrariedades, especialmente pela dificuldade em reunir os músicos, pela falta de disponibilidade dos praticantes, pelo desinteresse dos mais jovens e pelas exigências relativas aos cachês. Hoje em dia as pessoas estão diferentes, afirma Branquinho, e o público tem dado mais valor a coisas *agoniadas* (ABREU, 2012). Declara que a toada do Boi Estrela vai mudar e que acrescentará uma nova personagem, a cigana.

Segundo Magnani (1984), mais relevante que lamentar a perda de uma suposta autenticidade, é tentar analisar como a manifestação é hoje, no contexto das condições concretas de vida de seus portadores. Sensibilidade e adaptação são próprias às festas populares. E a vitalidade do reisado de Branquinho está justamente em sua capacidade de se adequar às condições de existência de seus produtores e do público, bem como de estabelecer vínculos com outros centros de produção de cultura e entretenimento. Suas modificações, adequações e adesões são estratégias de sobrevivência do próprio reisado. Mestre Branquinho diz que hoje lida com apresentações no palco e afirma “Se a gente for de chita vão mangar, vão dizer *óia que boi paia*.” Ele aprende, digere e apreende o novo à sua maneira. Desse modo, o Boi Estrela vai se configurando pela incorporação de ‘outros’ elementos que colaboram para a recriação de sua música, indumentária e modos de fazer. *O Boi está em processo*, diz Raimundo, enquanto poupa a barra da saia para a apresentação tão esperada na zona urbana de Teresina.

Ao apresentar o grupo Boi Estrela ao público da *cidade*, no dia de *Santo Reis*, Branquinho fala ao microfone como se o alcance do dito fosse além da audiência, seja no galpão do povoado, seja na apresentação na zona urbana. Para Magnani (1984), o fato de estar sendo ouvido *fora de casa* representa passagens entre *seu pedaço* e a sociedade mais ampla. Ao fazer o pronunciamento, ele evoca seu próprio *pedaço*, exibindo seus laços e sua identidade, produto de sua rede de relações. A audiência é o sinal de reconhecimento. (MAGNANI, 1984). De acordo com Seeger (2004), o público também faz parte do processo de construção da *performance*. As músicas, danças e pronunciamentos são executados por sujeitos conscientes que criam e recriam sob circunstâncias únicas. Uma apresentação de reisado nunca será igual à outra. Independentemente das diferenças contextuais, das convicções daquilo que se quer mudar ou de se ter previamente ensaiado enquanto *espetáculo*, sempre haverá a interação com o público, ainda que este seja restrito.

Conforme vimos, estruturas, códigos e símbolos do reisado pertencem a um cenário contextual de relações sociais, o qual é ao mesmo tempo por ele construído. O

reisado e a vida social não são imóveis, se recriam simultaneamente, e os detalhes da vida diária neles estão neles imbricados. (SEEGGER, 2004). O reisado Boi Estrela existe, não por uma *sobrevivência* da manifestação *salva*, mas por fazer sentido na comunidade a que pertence, pelas adaptações diárias à contemporaneidade, por uma pulsação inerente ao tempo presente.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao optarmos pela observação participante no reisado de mestre Branquinho, não podemos simplesmente construir um gráfico sobre como se vem comportando o reisado nas décadas precedentes e então especular sobre as estruturas existentes. As mudanças ocorrem em grande velocidade. A cada visita que fazemos a Raimundo Branquinho surge uma novidade: *vou mudar tudo, a toada não é mais essa, essas palhas não servem mais, vou pintar a saia dos caretas, vou reformar o galpão, a roça secou, não vou mais fazer a jornada...* E muda. Às vezes com uma mudança bem diferente daquela prevista, seja por conta das circunstâncias, do contexto ou da própria distância que separa o pensamento da ação.

Na paisagem humana nada é *imóvel*, diz Clifford (1991). Os modos de vida intercambiam influxos e se parodiam entre si. O reisado de mestre Branquinho se redefine a todo o momento independentemente do período do ano. Conforme Geertz (2004), a atenção deve ser dada não aos resultados das mudanças, mas aos mecanismos e às causas dessas transformações, aos processos culturais e sociais que conectam passado e presente, e de que modo um veio a se tornar o outro. Ressaltamos, por fim, que a incorporação de novos elementos ao reisado Boi Estrela o fortalecem como manifestação cultural, que se recria enquanto *ser* pulsante, presente e vivo.

AGRADECIMENTOS

À CAPES/ Ministério da Ciência e Tecnologia. Aos professores do PPGAArq/ UFPI.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Raimundo Antônio de. Entrevista concedida a Laila Caddah, em 05/01/2012.
- ERIKSEN, Thomas Hilland. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FERREIRA, Juca. Olhares transversos. In: FONTELES, Bené. **Nem é erudito Nem é popular: arte e diversidade cultural no Brasil**. Brasília: MinC, 2010.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2004.
- BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais**. Brasília: IPHAN, 2007.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. Antropologia: teoria e história. In: _____. **Antropologia cultural: iniciação, teorias e temas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SAHLINS, Marshall. **O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3 (1 e 2), 1997.

SANTANA, Raimundo N.M de; SANTOS, Rita de Cássia L. F. **A nova realidade-mundo**. Teresina, Edição dos Autores, 1997.

SANTANA, Raimundo N.M de; SANTOS, Rita de Cássia L. F. **Elementos concorrentes para a nova realidade-mundo**. Teresina, Edição dos Autores, 1998.

SEEGER, Anthony. **Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004.

VIANNA, Hermano. O *software* livre atingiu o centro do poder contemporâneo. In: **Almanaque de Cultura Popular Brasil**, São Paulo, ano 8, n. 89, p. 12-15, ago. 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosacnayf, 1975.

4.3. Bens culturais, tradição, imagem e Patrimônio

RENDA, RENDEIRA, RENASCENÇA: SELEÇÃO/EXCLUSÃO DE SUJEITOS E BENS CULTURAIS NO PROCESSO DE VALORIZAÇÃO PATRIMONIAL

Carla Gisele Macedo S. M. Moraes³²

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Superintendência da Paraíba

Resumo: Esta comunicação trata da produção, valorização, divulgação e comercialização da renda renascença na Paraíba. A renda renascença é produzida predominantemente no Nordeste brasileiro, sendo feita na Paraíba por artesãs do Cariri, nos municípios de Monteiro, Camalaú, São João do Tigre, São Sebastião do Umbuzeiro e Zabelê. As mais de quatro mil rendeiras do Cariri paraibano estão organizadas em associações e há iniciativas de fomento e apoio à produção e valorização da renascença, como o Projeto Rendas do Cariri (Parai'wa/SEBRAE/UFPB) e o pleito de reconhecimento das rendeiras com o Selo de Indicação Geográfica junto ao Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI). Entretanto, pesquisas sobre o assunto e entrevistas realizadas com artesãs, gestores culturais e pesquisadores evidenciam a desvalorização do trabalho das rendeiras, a baixa remuneração das detentoras deste saber, a exploração econômica feita pelos "atravessadores" e a exclusão das artesãs nas representações fotográficas que se fazem da produção de renda renascença para além do contexto local. Na conjuntura nacional, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ao reconhecer como Patrimônio Cultural Brasileiro o modo de fazer renda irlandesa em Divina Pastora, Sergipe, valorizou, em detrimento de outros saberes, um conhecimento assimilado e originário da renda renascença. O

³² Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Paraíba e Mestre em Desenvolvimento Urbano pela Universidade Federal de Pernambuco. Servidora do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional na Paraíba.

Registro realizado pelo IPHAN traduz um processo de seleção/exclusão que não compreende a referência cultural em sua totalidade, mas está vinculado a uma representação estética do saber – o produto final –, em detrimento do significado intrínseco do patrimônio cultural enquanto “modo de criar, fazer e viver” definido na Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: referência cultural; patrimônio cultural; renda renascença; Registro.

INTRODUÇÃO

A renda renascença é uma atividade artística que remonta ao século XVI tendo origem provável na Europa Ocidental. Chegou ao Brasil pelas mãos das mulheres dos colonizadores e passou a fazer parte das tradições rurais do Nordeste brasileiro também por influência das freiras estrangeiras que, nos conventos, ensinavam este tipo de trabalho às alunas (IPHAN, 2009, p.31). No Brasil, é produzida na Paraíba, Pernambuco, Ceará, Sergipe e Bahia. Na Paraíba, os municípios que concentram a produção da renda renascença são cinco, todos no Cariri: Monteiro, Camalaú, São João do Tigre, São Sebastião do Umbuzeiro e Zabelê, tendo-se registro de pouco mais de quatro mil mulheres artesãs, representando aproximadamente 20% da população feminina da região. Existem cinco no estado cinco associações de rendeiras: Associação dos Artesãos de Monteiro; Associação Comunitária das Mulheres Produtoras de Camalaú; Associação das Produtoras de Arte de Zabelê; Associação dos Artesãos de São João do Tigre e Associação de Desenvolvimento dos Artesãos de São Sebastião do Umbuzeiro (FECHINE, 2005, p.3).

São observadas algumas iniciativas de apoio à produção e valorização da renascença, como o Projeto Rendas do Cariri (Parai'wa/SEBRAE/UFPB) e o pleito de reconhecimento com o Selo de Indicação Geográfica junto ao Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI). Entretanto, pesquisas e entrevistas realizadas com artesãs e gestores culturais evidenciam desvalorização do trabalho das rendeiras, baixa remuneração pelo trabalho realizado, exploração econômica pelos “atravessadores” e exclusão das artesãs nas representações fotográficas que se fazem da produção de renda renascença para além do contexto local.

Na conjuntura nacional, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ao reconhecer como Patrimônio Cultural Brasileiro o modo de fazer renda irlandesa em Divina Pastora, Sergipe, valorizou, em detrimento de outros saberes, um conhecimento assimilado e originário da renda renascença. O Registro traduz um processo de seleção e exclusão que não compreende a referência cultural, mas está vinculado ao critério de excepcionalidade.

O objetivo desta comunicação é identificar os processos de produção e comercialização da renda renascença na Paraíba, problematizar as questões surgidas no campo e analisar o processo de exclusão de saberes tradicionais e sujeitos sociais no reconhecimento da renda irlandesa como patrimônio nacional pelo IPHAN.

METODOLOGIA

Esta pesquisa foi iniciada a partir de uma visita técnica que realizei como técnica do IPHAN ao município de Zabelê, no Cariri paraibano, em maio de 2012 que possibilitou o contato com a produção de renda renascença. Na oportunidade, as rendeiras apresentaram o processo de confecção da renascença e foram expostos problemas relacionados à valorização do ofício, aos atravessadores e às ações de fomento e reconhecimento da renda renascença na Paraíba. A questão tratada nesta comunicação começou a ser delineada durante a elaboração do Relatório Técnico, no qual senti necessidade de, para além da descrição do modo de fazer renda renascença, estudar a problemática apresentada nas entrevistas de campo. Para a construção da argumentação ora apresentada, foram fundamentais a consulta de trabalhos monográficos sobre a questão dos atravessadores, consulta ao dossiê do Registro da renda irlandesa como patrimônio cultural brasileiro, informações dos sites do Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI), do Projeto Rendas do Cariri e da estilista Martha Medeiros. Às fontes consultadas, se somaram os depoimentos, fotografias e dados coletados em campo.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Renda

Saberes associados à produção

O modo de fazer renda renascença foi demonstrado à equipe do IPHAN pelas artesãs da Associação das Produtoras de Arte de Zabelê Maria da Conceição, Ana Doracy, Maria Eliane, Maria Aparecida, e pelas colaboradoras Lucineide Maria e Yara Barbosa.

Na renda renascença é utilizada uma linha apropriada para o bordado chamada renascença, agulha, tesourinha, lacê, cola, papel manteiga (que pode ser substituído por papel seda ou papel craft), eventualmente um dedal (muitas rendeiras não o utilizam), tecido 100% algodão ou linho e goma para finalizar a lavagem da peça. As rendeiras têm uma almofada cilíndrica feita em tecido que usam como apoio para realizar o trabalho.

O risco constitui-se no principal roteiro para a produção da renda renascença, pois projeta no papel o desenho da peça concebida pela artesã. Esta arte é restrita a poucas rendeiras, pois conseguir a harmonia, regularidade, proporção e distribuição de volteios em uma peça não é fácil. Quem sabe riscar está em patamar diferenciado em relação a outras rendeiras e é, em geral, mestra do ofício (IPHAN, 2009, p.53). A renascença é um bordado delicado, de grande beleza e complexidade na execução. Uma peça pode levar meses para ficar pronta, dependendo de sua extensão e dos pontos utilizados.



Figuras 1 a 4. Etapas da confecção de renda renascença. 1. Transferência do risco para o papel pela artesã Maria Eliane. 2. Alinhavo do lacê no risco pela artesã Ana Doracy. 3. Confeção do ponto “dois amarrado” pela artesã Maria Aparecida. 4. Soltura do bordado do papel por Lucineide. (Fotos: Carla Gisele Moraes, maio de 2012).

O processo se inicia com a transferência do “risco” para o papel manteiga (ou papel seda) usando caneta esferográfica ou hidrocor. As duas folhas devem ser prendidas com alfinetes para evitar que o desenho se mova. Em todo o verso do risco é espalhada cola e o desenho é colado no tecido de algodão. O lacê é alinhavado no contorno do risco com agulha e linha. Para alinhavar, deve-se ter o cuidado de pegar apenas o papel, e não o tecido, pois ele será retirado ao final do bordado. A fita deve seguir o desenho e a rendeira deve procurar esconder as pontas do lacê para evitar que as emendas fiquem expostas. Para garantir a firmeza do bordado, o tecido deve ser enrolado num rolo de tecido. O bordado deve ser executado de acordo com a legenda de pontos. Terminado o trabalho, devem ser cortados os fios do lado avesso do tecido para soltá-lo do papel manteiga. A peça deve ser virada para o lado direito e cuidadosamente solta do papel. Por fim, a peça deve ser lavada e colocada na goma para adquirir firmeza. Depois de concluída, embora demonstre extrema delicadeza, a peça de renda renascença é bastante resistente.

Rendeira

Ações de promoção, valorização e fomento

Uma iniciativa de fomento e apoio à produção das artesãs de renda renascença do Cariri paraibano é o Projeto “Rendas do Cariri”, promovido pelo Parai’wa Coletivo de Assessoria e Documentação, com apoio do Programa Artesanato Paraibano do SEBRAE e da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), através da Pró-Reitoria para Assuntos Comunitários (PRAC) e da Coordenadoria de Extensão (COEX). Segundo informações obtidas no *site* do Projeto, já foram atingidas algumas metas propostas inicialmente, entre as quais, a criação da Oficina-Escola de Rendeiras de Camalaú; capacitação vinte jovens e adolescentes no ofício; realização de censo da população produtora da renda renascença no município de Camalaú; realização da memória do ofício da renda renascença nos municípios de Camalaú e São João do

Tigre; capacitação de desenhista para os riscos da renda renascença; implantação da Casa da Rendeira, em Monteiro e efetivação de políticas públicas na área da saúde com a realização de mil exames oftalmológicos na população rendeira. Outras metas do projeto pretendem ser alcançadas nos próximos anos, como elaboração de uma cartilha contendo a técnica da renda renascença; publicação de um catálogo de produtos; criação de um Museu e Centro de Estudos da Renda Renascença na cidade de Monteiro; criação de uma cooperativa regional de rendeiras; realização de cursos em gestão de associativismo e cooperativismo; criação da marca “Rendas do Cariri”, com produtos que os idealizadores do projeto denominam “socialmente corretos”; e criação de uma franquia da marca “Rendas do Cariri”.

Iniciativas como o Projeto Rendas do Cariri consolidam, promovem e fortalecem a transmissão do ofício e descortinam uma perspectiva interessante de reconhecimento do saber das artesãs e de projeção desta arte em locais de destaque. Por outro lado, este projeto vislumbra a padronização dos processos ao promover ações que podem interferir de maneira importante nos processos de produção da renda renascença. Alertamos, entre outros, para a introdução de uma nova técnica (a serigrafia) no processo produtivo da renda renascença, melhorando a qualidade do desenho; introdução da nova tradição em coleções de temáticas regionais na linha de decoração, cama, mesa e utilitários; e aperfeiçoamento de rendeiras para a produção de qualidade na renda renascença. Cabe questionar: o que se entende por *nova tradição*? Existe necessidade de inserir *novas técnicas* ao trabalho artesanal da renascença? Por que o trabalho das rendeiras, executado com perfeição e notável por este diferencial, necessita de *aperfeiçoamento*? O aperfeiçoamento da técnica deve ser visto com cautela, pois se corre o risco de mercantilizar e padronizar o saber original e o estilo próprio de cada rendeira, retirando a originalidade, especificidade e espontaneidade natural do processo artesanal. A partir do momento que se aponta para uma industrialização do processo, mesmo que em apenas alguns estágios, também são preocupantes a inserção de “linhas de produção” para o mercado, pois podem desvirtuar as rendeiras de seus riscos e desenhos tradicionais.

A existência das associações de artesãs diminui mas não extingue os atravessadores, que adquirem peças produzidas em renda renascença a preços baixos e revendendo a valores bastante superiores. Na contramão do processo de apropriação indevida do conhecimento das artesãs e da exploração econômica sem a justa remuneração, existem iniciativas possíveis. Segundo informações colhidas em campo, as rendeiras de renda renascença da Paraíba e Pernambuco estariam prestes a receber o Selo de Indicação Geográfica (IG) do INPI pela especificidade e excepcionalidade do trabalho realizado. A IG é um instrumento regulado pela Lei de Propriedade Industrial, conferido a regiões que ganham fama por seus produtos ou serviços, podendo ser um fator decisivo para garantir diferenciação³³. A IG das produtoras de renda renascença ainda não foi concedida pelo INPI, mas pode se mostrar um profícuo instrumento de empoderamento das rendeiras e valorização do ofício.

³³ Segundo o INPI: “Esta IG delimita a área de produção, restringindo seu uso aos produtores da região (em geral, uma Associação) e onde, mantendo os padrões locais, impede que outras pessoas usem o nome da região com produtos de baixa qualidade”. (Disponível no link: <http://www.inpi.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=68&Itemid=103>. Acesso em 23 jul. 2012).

Renascença

Patrimônio cultural e seleção/exclusão de sujeitos e bens culturais

O modo de fazer renda irlandesa em Divina Pastora/SE foi registrado pelo IPHAN como Patrimônio Cultural Brasileiro em 2009³⁴. A cidade de Divina Pastora se tornou o principal polo da renda irlandesa em razão de condições históricas de produção vinculadas à tradição dos engenhos canavieiros, abolição da escravatura e mudanças econômicas que culminaram na apropriação popular do ofício de rendeira, restrito originalmente à aristocracia. Essa tarefa atualmente ocupa mais de uma centena de artesãs. Sua semelhança com a renda renascença é notável. Segundo o IPHAN (2009) no Dossiê de Registro deste bem cultural,

Em Sergipe, a opção das mulheres no município de Divina Pastora por trabalharem com o lacê do tipo cordão sedoso achatado, mesmo empregando uma técnica que é muito difundida no Nordeste, resultou na confecção de uma renda singular, de grande beleza, ressaltada pelo relevo e brilho do lacê. Isto confere ao produto do seu trabalho um diferencial em relação às rendas produzidas em vários estados da Região. Desse modo, a renda irlandesa de Divina Pastora, devido ao tipo de matéria-prima empregada, apresenta características próprias, gerando um produto em que textura, brilho, relevo, sinuosidades dos desenhos se combinam de modo especial, resultando numa renda original e sofisticada. (IPHAN, 2009, p.4)



Figuras 5 e 6. Aparência das rendas irlandesa e renascença. **5.** Detalhe da renda irlandesa (Fonte: Fotografia UFS [online]. Disponível no link: <<http://fotografiaufs.blogspot.com.br/2010/10/artesanato-sergipano.html>>. Acesso em 22 jul. 2012). **6.** Detalhe da renda renascença (Foto: Carla Gisele Moraes, maio de 2012).

A renda irlandesa se diferencia da renda renascença por utilizar um cordão flexível e brilhoso em substituição ao lacê, fita de algodão utilizada na renascença. O lacê era utilizado pelas rendeiras de Sergipe, mas foi gradualmente substituído ao longo do século XX, sem no entanto alterar a técnica de fabricação, os riscos e pontos da renda renascença original.

O art. 216 da Constituição Federal de 1988 compreende o patrimônio cultural brasileiro como os bens culturais “portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, nos quais se incluem, entre outros, “as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver e as

³⁴ Processo de Registro no IPHAN nº. 01450.001501/2007-52, com Inscrição no Livro de Registro dos Saberes em 28/01/2009.

criações científicas, artísticas e tecnológicas”. Na conjuntura analisada, é perceptível que o processo de valorização de referências culturais seleciona alguns saberes em detrimento de outros, a despeito da atual política de preservação, que aponta para o reconhecimento da diversidade cultural brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É necessário que as políticas e incentivos à produção, divulgação e comercialização da renda renascença levem em consideração os traços singulares do modo de fazer tradicional, de forma que a inserção do produto no mercado consumidor não se dê com o distanciamento das referências culturais tradicionais associadas ao ofício, compreendendo o valor patrimonial como um aspecto diferencial, que agrega valor ao produto comercializado.

A possibilidade de conferir às artesãs de renda renascença um Selo de Indicação Geográfica parece uma alternativa viável para garantir e proteger a propriedade intelectual destas rendeiras, minimizando a atuação dos atravessadores. Mas a política cultural precisa avançar para além deste reconhecimento. A valorização dos reais detentores dos saberes tradicionais deve estar assegurada, assim como a justa remuneração pelo trabalho realizado, considerando condições de produção, grau de complexidade e valor não somente monetário, mas intelectual e simbólico da produção das rendeiras.

No processo de registro da renda irlandesa como patrimônio nacional, o entendimento deveria partir do geral para o particular, entendendo a renda irlandesa como variação da renascença, e portanto, considerando o caráter dinâmico das referências culturais e a diversidade cultural brasileira. Para além desta compreensão, o reconhecimento patrimonial deve considerar a valorização do ofício da rendeira em todas as suas expressões, incluindo as rendas de bilro, renascença, irlandesa, labirinto, sol, filé, e todas as demais, que compõem juntas um universo rico e diverso de manifestações artísticas transmitidas de geração em geração.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, 5 de outubro de 1988.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, 4 de agosto de 2000.

BRASIL. Lei nº. 9.279, de 14 de maio de 1996 (Lei de Propriedade Industrial). Regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial. Brasília, 14 de maio de 1996. Publicada no Diário Oficial da União de 15 de maio de 1996.

FECHINE, Ingrid Farias. A construção cultural e identitária das rendeiras da Associação dos artesãos de Monteiro (ASSOAM): entre o amor e a sobrevivência pela renda renascença. V Colóquio Internacional Paulo Freire. Recife, 2005.

INPI - Instituto Nacional da Propriedade Intelectual. Indicação geográfica [online]. Disponível no link: <http://www.inpi.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=429&Itemid=233#>. Acesso em 22 jul. 2012.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Bens registrados: modo de fazer renda irlandesa, tendo como referência este ofício em Divina Pastora/SE [online]. Disponível no link: <<http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/conAcoesApoioFomentoE.jsf#>>. Acesso em 22 jul. 2012.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Renda irlandesa - Divina Pastora: Instrução Técnica do Processo de Registro do Modo de Fazer da Renda Irlandesa tendo como Referência o Ofício das Rendeiras de Divina Pastora/SE, 2009.

MARTHA MEDEIROS [online]. Disponível no link: <<http://marthamedeiros.com.br/>>. Acesso em 22 jul. 2012.

PARAI'WA. Rendas do Cariri [online]. Disponível no link: <<http://www.paraiwa.org.br/rendas/>>. Acesso em: 22 jul. 2012.

TRADIÇÃO ARTESANAL EM MUDANÇA CULTURAL NO ALTO DO MOURA

Darllan Neves da Rocha³⁵

Resumo: Este trabalho resulta do exercício em compreender os processos sociais que compõem o Alto do Moura como privilegiado lócus de pesquisa, compreensão e reflexão da arte, através de imagens, enquanto fenômeno cultural, bem como apreender o fazer e as criações artísticas e artesanais dos bens culturais materiais que são modificados, estrategicamente, através dos processos sociais impulsionados pelo turismo cultural no Alto do Moura. Destarte, o aspecto abordado neste trabalho tem como foco o turismo cultural, sob a ótica dos impactos que provoca sobre a localidade considerando as relações sociais e dinâmicas culturais, entendido como um fato social total por abranger aspectos históricos, sociais, geográficos e econômicos. É a partir da inserção dos artefatos, produzidos no Alto do Moura, em arenas turísticas e face aos fluxos translocais que ultrapassa a governamentalidade da municipalidade, cujos artistas e artesãos do Alto do Moura demarcam suas fronteiras culturais. O turismo cultural impulsiona contatos interculturais que acarretam na produção cultural histórica e específica que, atualizada como tradição, passa a representar uma cultura própria que serve como sinal diacrítico na construção da identidade dos produtores de peças de barro do Alto do Moura e que contribui para a patrimonialização da Feira de Caruaru, onde são, em larga medida, comercializadas. Aqui, o exame dos processos de produção de uma tradição artesanal é vista em termos de continuidade e, principalmente, de mudanças estratégicas face aos contextos sociais e comerciais que se configuraram historicamente, ligada ao turismo cultural como arena de imersão comercial e artística.

Palavras-chaves: arte/artesanato; turismo cultural; processos sociais.

INTRODUÇÃO

³⁵ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB). darllanneves@hotmail.com

Durante as primeiras décadas do século XX, em meio às discussões sobre o que seria arte ou folclore, surge o Mestre Vitalino como símbolo de uma identidade nacional. Assim, a imersão de Mestre Vitalino no campo artístico brasileiro proporciona questões sobre a identidade nacional e sobre o conceito da Arte, ao tempo que suas produções interferem na própria organização social da comunidade a que pertencia, o Alto do Moura. Situado em Caruaru/PE, o Alto do Moura é reconhecido como importante centro de artes figurativas do Brasil, cujo legado cultural herdado pelo Mestre Vitalino possibilitou à comunidade viver da arte e do artesanato com o barro, ao tempo que proporcionou a patrimonialização da Feira de Caruaru. Desse modo, este artigo busca compreender os mecanismos sociais da produção artística e artesanal, quando inserida numa arena turística com seus impactos culturais e impulsionando a dinâmica social.

Ao considerar a produção artística dentro de um sistema social, pretendo apresentar uma reflexão acerca da antropologia da arte como produto cultural que emerge de um contexto social e da ação artística individual. Ao abordar a arte enquanto um fenômeno social, um constructo cultural, entendida dentre os parâmetros sociais que possibilitam sua produção enquanto materialização da cultura. Para tanto, apresento uma incursão ao campo artístico refletindo sobre os diferentes discursos sociais envolvidos, pretendendo perceber os mecanismos de criação, a produção simbólica dos objetos, bem como perceber quem consome ou contempla os bens e seus impactos na própria produção de novos bens. Desse modo, a arte pode ser relativizada de acordo com cada contexto sociocultural - como assegura Colombres (2005) ao propor uma *teoría transcultural del arte* de modo a perceber as produções artísticas como bens simbólicos carregados de subjetividades e interpretações culturais. Estabelecer diferenciações semânticas entre *arte* e *artesanato* a partir da lógica e percepção dos atores sociais é um dos focos do presente trabalho.

Sob esta perspectiva, inviável seria omitir a relação que se estabelece entre a arte popular e o Patrimônio brasileiro, já que a patrimonialização é utilizada como forma instrumentalizada e pragmática da institucionalização da cultura para preservação das artes populares (PÉREZ, 2009). Destarte, como o Alto do Moura abrange vários bens de patrimônio, refletimos sobre as influências da patrimonialização sobre o local, visto que o patrimônio, sob forma do tombamento, é um instrumento utilizado pelo Estado, cujos valores são negociados entre políticos, sociedade civil e mercado, no qual este último se relaciona diretamente com o turismo cultural.

Este é o terceiro aspecto que abordamos neste trabalho: o turismo cultural, sob a ótica dos impactos que provoca sobre a localidade considerando as relações sociais e dinâmicas culturais, entendido como um “fato social total” (BARRETO, 2007) por abranger aspectos históricos, sociais, geográficos e econômicos. É a partir da inserção dos artefatos, produzidos no Alto do Moura, em arenas turísticas e face aos fluxos translocais que ultrapassam a governamentalidade da municipalidade, cujos artistas do Alto do Moura demarcam suas fronteiras culturais. O turismo cultural impulsiona contatos interculturais que acarretam na produção cultural histórica e específica que, atualizada como tradição (GRÜNEWALD, 2001), passa a representar uma cultura própria que serve como sinal diacrítico na construção da identidade (BARTH, 1969) dos produtores de peças de barro do Alto do Moura e que contribui para a patrimonialização imaterial da Feira de Caruaru, onde são, em larga medida, comercializadas. Aqui, o exame dos processos de produção de uma tradição artesanal é vista em termos de continuidade e, principalmente, de mudanças estratégicas face aos contextos sociais e comerciais que se configuraram

historicamente, ligada tanto ao turismo quanto a sua imersão em arenas comerciais e artísticas.

METODOLOGIA

A investigação etnográfica se baseou em trabalhos de campo intensivos na cidade de Caruaru, na Feira de Caruaru e, em especial, no bairro do Alto do Moura. As considerações de Goffman (1985) e Berreman (1980) sobre o controle de impressões foram fundamentais tanto na instrumentação da observação participante, quanto no cotidiano das conversas informais e nas aplicações de entrevistas semi-estruturadas. O uso de gravador e registro fotográfico foram também cruciais para a coleta de material de campo.

Para tratar com o conjunto de artesãos em foco nesta pesquisa não apenas no âmbito de sua organização interna em grupos (de parentesco, por exemplo), mas também no de suas interações sociais com segmentos institucionais. Foi necessário levantar dados históricos em museus, biblioteca e recorrer à memória social através de entrevistas semi-estruturadas com pessoas que viveram no Alto do Moura antes de ser transformado em atração turística. Assim, busquei unir na análise tanto a apreensão de uma estrutura normativa quanto a apreensão dos processos sociais como fatores diacrônicos que moldaram tal estrutura social. Desse modo, importante se fez a noção de campo social (GLUCKMAN, 1987) que possibilitou recortar e analisar um espaço como campo de interdependências entre os diferentes atores sociais ao que se refere a uma situação histórica entendida como esquemas de distribuição de poderes (OLIVEIRA, 1988).

Na verdade, ao debruçar-me mais especificamente sobre aspectos socioculturais e históricos do Alto do Moura, não me limitei à dados arquivísticos e bibliográficos, privilegiei uma etnografia própria com uma descrição densa (GEERTZ, 1989) e análise situacional (VAN VELSEN, 1987). Assim, recorrendo a esta metodologia possibilitei compreender a micro-história local através da análise discursiva, alcançando assim, a memória social do grupo através da tradição oral (VANSINA, 1965).

Apresento os resultados da pesquisa de campo que demonstra vários aspectos sociais presentes no Alto do Moura, envolvendo diferentes grupos de pessoas interligadas por minha presença e participante como observador (BERREMAN, 1980). Estes resultados apresentam elementos presentes no caso do Alto do Moura, esboçando sua organização social que abrange o patrimônio e a arte enquanto componentes de um sistema social, à medida que sofrem modificações através dos processos sociais ocasionados pelos contatos interculturais impulsionados pelo turismo neste lócus.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Todo o bairro do Alto do Moura é organizado em torno da tradição do trabalho com o barro. De tal modo que grande parte das relações sociais que envolvem os moradores do Alto do Moura define-se por esse *fazer*, que é artístico e comercial. Se todos se representam enquanto artesãos, alguns se destacam pelas suas peças que fogem da mera reprodução coletiva: são os denominados *mestres*. Nestes casos, a

cópia das obras desses indivíduos são significadas como uma afronta social, podendo acarretar exclusão social nas participações em eventos sociais. Para os artesãos, o primeiro Mestre do Alto do Moura é Vitalino, título concedido após sua morte e tomando-o como principal referência de identidade. Para os moradores, Vitalino é Mestre porque “Vitalino foi quem iniciou, certo?! (...) Todo artesão do Alto do Moura só trabalha na construção do Mestre Vitalino.” (Tiago Gonzaga, artesão). As peças de Vitalino são figurativas e representam a vida cotidiana de sua região, de sua localidade: é um homem caçando o gato maracajá, é a banda de pife típica da região, até mesmo o casal, após o casamento, montados em um cavalo. Seu foco era na vida social, nos eventos que aconteciam na comunidade, as novas situações que surgiam no bairro através do processo de urbanização, os fazeres da comunidade, a ação do indivíduo na sociedade. Só que estes encarnam tipos, de modo que se pode identificar uma linguagem que, ao cristalizar em cenas, constrói ou reforça um imaginário do que é a vida do homem rural, “Vitalino não apenas coloca objetos e seu devido lugar, para conferir-lhes significado, mas lhe dá vida, e dá movimento ao elemento humano. Ele surge, assim, como o legítimo intérprete de sua gente” (WALDECK, 1999), seu trabalho tem o valor de documento, de registro, fotográfico, mas não ofusca sua intervenção criativa de representar as situações que ele viu, sentiu e como observou.

Além de Vitalino, outro Mestre se destaca na comunidade, o Mestre Galdino. A arte de Manuel Galdino é classificada pelos próprios moradores como surreal, pois transcende o real, a objetividade. Ele se baseava nos seus sonhos e nas nuvens que, para ele, formavam desenhos. Como afirma Roger Bastide (1979), “A arte pode ser uma oposição à vida social, ou pelo menos uma fuga ao real”, assim, Galdino se inspirava em elementos objetivos e se expressava através de obras que fugiam da leitura realista do mundo. É possível perceber em sua obra, o desapego ao bom gosto, sua obra remete ao irreal, à concepção e experiência de mundo do indivíduo, com obras texturizadas e fantásticas. Seu título de Mestre desencadeou na construção no Memorial Mestre Galdino.

Com as construções da Casa-Museu Mestre Vitalino e do Memorial Mestre Galdino no Alto do Moura, proporcionou um processo de patrimonialização uma arena turística que desencadeou uma dinâmica cultural sobretudo na formação e produção com o barro. Assim, o patrimônio no sentido em que este funciona como um equipamento turístico fundamental. Se há artistas reivindicando o reconhecimento como mestre, se há uma divisão social do trabalho artesanal através da reprodutibilidade técnica e se houve mudanças na própria paisagem espacial da comunidade, são processos acarretados pelo turismo cultural instalado e apropriados pela própria comunidade. Então, faz-se necessário refletir sobre as dinâmicas sociais proporcionadas pelo turismo atrelado aos signos que o processo de patrimonialização pode servir como âncora para tais mudanças.

Destarte, em relação aos turistas pude averiguar que são pequenos grupos com esporádica frequência que realizam turismo no estado ou na cidade e visitam a comunidade ao se disporem à aprender a técnica de manipulação com o barro. Estes turistas são os peregrinos “modernos” que visitam o local no intuito a conhecer o cotidiano daqueles indivíduos, viver no ritmo de vida local e com eles (BARRETO, 2000). São estes turistas que compram as obras exclusivas desses artistas por serem colecionadores, estudiosos de arte ou simplesmente por obterem maior capital cultural, como demonstra Marliete quando afirma que “faço mais quando tem algum festival, ou chega alguém querendo alguma. Vem uma pessoa aqui, ai gosta

e compra. (...) mas não faço peças em série.”. No entanto, são os “buscadores de prazer” (*ibid*) que impulsionam o mercado local, principalmente em datas comemorativas como a festas juninas e a semana santa que lotam a rua principal do Alto do Moura, com bares cheios de turistas, palcos montados pela prefeitura e as casas-ateliers. Mas estes turistas não buscam as obras de arte, vão ao local pela festa com os aparelhos turísticos que são investidos.

Muito embora, o maior escoamento das produções dos artesãos seja a Feira de Caruaru, a comercialização das peças dos artistas são também realizadas pessoalmente, seja no próprio local em suas casas-ateliers, nos espaços culturais que viajam para expor seus trabalhos ou por contato telefônico. A Feira de Artesanato se restringe a comercialização das reproduções dos artesãos que variam o valor comercial de acordo com o acabamento de cada uma. As obras dos artistas do Alto do Moura, ou seja, aqueles que criam e inovam o *fazer* com o barro, não são comercializados no âmbito da feira, o que caracteriza este espaço como escoamento das produções, apenas, artesanais. Em ambos locais de comercialização os turistas são os maiores compradores, seja para obter uma obra artística com maior valor cultural e econômico prática dos peregrinos modernos, seja apenas para ter uma lembrança da viagem ao local.

CONCLUSÕES

Os artesãos recorrem às possibilidades mercadológicas que os mantêm com tal atividade, recorrendo ao turismo como meio mais viável para divulgação de sua cultura e mecanismo econômico. Assim, o turismo cultural estabelece estreita relação com o patrimônio, à medida que proporciona impactos na arte e no sistema social do local, que garantem a sobrevivência social do Alto do Moura e estabelece novas práticas no artesanato. Por fim, o patrimônio constrói um cartão de visitas para a atividade turística que acarreta na construção de identidades e lógica economicista. O turismo estabelece novas práticas culturais que a comunidade pode sobreviver e reproduzir-se socioculturalmente como destinos turísticos. Assim, o turismo cultural proporciona um equilíbrio entre rentabilidade econômica e social. Desse modo, o turismo surge como atividade que proporciona encontros interculturais e estabelece impactos ao próprio patrimônio cultural, o *fazer* com o barro, à medida que valoriza o local através dos turistas peregrinos modernos às práticas e obras dos artistas locais.

REFERÊNCIAS

- BARRETTO, Margarita. Turismo e Legado Cultural: As possibilidades do planejamento. 3ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2000.
- BARRETTO, Margarita. Cultura e Turismo: Discussões contemporâneas. Campinas, SP: Papyrus, 2007.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: Ethnic Groups and Boundaries. London: George Allen and Unwin, 1969.
- BASTIDE, Roger. Arte e sociedade. Traduzido por Gilda de Mello e Souza. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

- BERREMAN, Gerald. Por Detrás de Muitas Máscaras. In: Desvendando Máscaras Sociais. GUIMARÃES, A. Z. (org.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- COLOMBRES, Adolfo. Teoría Transcultural del Arte: Hacia un pensamiento visual independiente. 1ª ed. Buenos Aires: Del Sol, 2005.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: Antropologia das Sociedades Contemporâneas. FELDMAN-BIANCO, B. (org.). São Paulo: Global, 1987. P. 227-344.
- GOFFMAN, Erving. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Os Índios do Descobrimento: Tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. 4ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero / CNPq, 1988.
- PÉREZ, Xerardo Pereiro. Turismo Cultural: Uma visão antropológica. Tenerife: ACA/PASOS, 2009.
- SJÖBERG, Katarina. The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan. Harwood Academic Publishers, 1993.
- VAN VELSEN, J. A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado. In: Antropologia das Sociedades Contemporâneas. FELDMAN-BIANCO, B. (org.) São Paulo: Global, 1987.
- VANSINA, Jan. Oral Tradition: a study in historical methodology. London: Penguin Books, 1965.
- WALDECK, Guacira. Exibindo o Povo: Invenção ou documento?. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Arte e Cultura Popular, nº 28. IPHAN, 1999. p. 83-99

CIDADE ENCANTADA DE TAMBABA: O AUDIOVISUAL NA COMPREENSÃO DA MEMÓRIA ACERCA DE UM ESPAÇO SIMBÓLICO.

Francisco Sales de Lima Segundo³⁶

Resumo: Este trabalho visa analisar aspectos do imaginário, na busca de compreender a memória acerca da *Cidade Encantada de Tambaba*, inserida na cosmologia da Jurema Sagrada, a partir do documentário “Uma Ciência Encantada” (2010), realizado pelo autor. Localizada no litoral sul paraibano, esta praia é descrita, por inúmeras narrativas orais, como um portal de acesso para variados planos astrais relacionados ao culto, e que nela são ofertados trabalhos espirituais aos mestres juremeiros e às divindades do mar. Com base na antropologia cultural, que possibilita a compreensão das relações subjetivas entre o homem com os seus espaços míticos, este trabalho foi fundamentado metodologicamente na observação participante, através de entrevistas semi-estruturadas com alguns juremeiros de Alhandra (PB) e de João Pessoa (PB), buscando tanto as narrativas difusas

³⁶ Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Endereço: Cidade Universitária – Campus I, Cep 58.051-900, João Pessoa (PB). E-mail: chicosales78@gmail.com

traçadas sobre este espaço, como também de apreender os sentidos simbólicos que as pessoas definem como importantes e reais. Assim, o audiovisual pode dar uma importante contribuição no sentido de viabilizar uma apreensão sintética destas narrativas, pois possibilita estabelecer relações entre o visível e o invisível, permitindo uma interação entre o ver (a forma) e sua significação (o conteúdo). Com isso, este documentário vem no sentido de explorar a riqueza deste plano simbólico, buscando a complexidade das suas representações, e que possui uma incrível vitalidade no imaginário dos juremeiros, e de como o antropólogo pode se posicionar ao estar em contato e interpretar as narrativas subjetivas da memória coletiva, levando em conta as inúmeras traduções de uma tradição que não se perdeu nos caminhos da oralidade.

Palavras-chave: Jurema; antropologia cultural; audiovisual; memória.

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa analisar aspectos do imaginário, na busca de compreender a memória coletiva acerca da *Cidade Encantada de Tambaba*, localizada na microrregião do Litoral Sul da Paraíba, inserida na cosmologia da Jurema Sagrada, a partir da produção do documentário “Uma Ciência Encantada” (2010), realizado pelo autor.

Mas antes de estudar a *Cidade Encantada de Tambaba*, mais especificamente, é necessário compreender em que contexto ela se insere dentro da cosmologia da Jurema Sagrada. A Jurema é uma árvore (*Mimosa hostilis*) encontrada com bastante abundância no semiárido nordestino, e que, antes mesmo da colonização, era cultuada como um elemento sagrado por diversas etnias indígenas desta região. Mas é na zona da mata nordestina que ela incorpora elementos da cultura negra, no culto aos orixás, e do misticismo europeu, que ao sincretizarem-se resulta no Catimbó³⁷: prática diretamente derivada da cosmologia juremeira, e que hoje é difundido em vários matizes religiosas afro-brasileiras, em especial na Umbanda. Na tentativa de elaborar uma síntese mais abrangente, em meio às inúmeras significações que tem o culto da Jurema Sagrada, Salles afirma que:

Podemos definir a Jurema como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis³⁸, cuja a origem encontra-se nos povos indígenas nordestinos. As imagens e os símbolos presentes nesse complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um “reino encantado”, os “encantos” ou as “*Cidades da Jurema*”. A planta cuja raízes ou cascas se produz a bebida tradicionalmente consumida durante as sessões, conhecida como *jurema*, é o símbolo maior do culto. É ela a “*cidade*” do mestre, sua “*ciência*”, simbolizando ao mesmo tempo morte e renascimento (2010, p. 17-18).

³⁷ “Todas as sessões do Catimbó consistem, essencialmente, em dezenas de entidades espirituais, ou espíritos, que se comunicam com os participantes das sessões. Os 'mestres' ou 'mestras', são pessoas que viveram outrora, na maioria em Alhandra, que tiveram atividade mediúnica, geralmente junto aos pés de Jurema que guardam sempre o nome deles” (VANDEZANDE, 175, p. 166).

³⁸ Ainda segundo Salles (2010), estas entidades representam o panteão basilar da cosmologia juremeira.

René Vandezande (1975), ao estudar em sua dissertação de mestrado o Catimbó praticado em Alhandra, faz o primeiro inventário dos inúmeros elementos rituais da Jurema no litoral paraibano, com esmero antropológico. Além de descrever os cultos mediúnicos a qual observa, fazer considerações sobre o transe dos adeptos da Jurema, as formas e os símbolos do Catimbó, e as *bricolagens* culturais que dela acarreta, ele também identifica e mapeia as “Cidades da Jurema”. A dimensão espacial identificada pelo autor, territorializa-se através de práticas rituais específicas, com a consagração de uma árvore de Jurema. Dentro desta cosmologia, há também as *Cidades Encantadas*, reinos que transcendem esta consagração, e onde seriam a morada de uma série de entidades espirituais cultuados da difusa espiritualidade brasileira. Este elemento é tão fundamental para os juremeiros, que Vandezande (1975) chegou a elaborar uma cartografia das “*Cidades da Jurema*”, onde mapeou dez destes lugares sagrados, dentre elas a *Cidade Encantada de Tambaba*.

A tradição diz, unanimemente, que no alto da praia de Tambaba houve uma cidade de Jurema de igual nome, anos passados porém, esta cidade foi devorada pelo mar permanecendo apenas no imaginário dos adeptos, e de lá teria origem o culto que ainda hoje os juremeiros prestam ocasionalmente nesta praia. Uns juremeiros que foram lá em nossa companhia demonstraram o máximo respeito para com o lugar. Diversas vezes fomos a esta praia solitária, encontrando, cada, vez objetos de cultos e velas. O barulho que as ondas produzem nas rochas de formas fantásticas é interpretado como as vozes dos mestres (VANDEZANDE, 1975, p. 131).

Várias outras narrativas se somam a esta. Dentre elas, há relatos que dizem que esta *Cidade* é o destino do espírito de um mestre juremeiro quando ele morre. Neste momento, algumas das suas rochas dão um estrondo, um barulho que é ouvido em toda região, e não há juremeiro que desconheça o fenômeno. Isso é afirmado por Pai Biu Tutano, pai de santo de João Pessoa (PB), ao visitar a praia.

A Pedra de Xangô é aquela dali! Aquela quadrada ali, onde tá... batendo. Aquela dali de cima! É aquela ali! Ali quando morre um pai-de-santo, que ela dá um berro, né!? Dá um... Estronda, né!? A turma diz que é tipo um berro. Eu nunca ouvi, nem nunca vi também, né!? Mas os mais velhos sempre falavam isso aí...

Assim, esta manifestação é uma espécie de sinal que marca a entrada do espírito de um mestre juremeiro na dimensão cosmológica da Jurema Sagrada. Esta amplitude simbólica da Praia de Tambaba faz-se também nas diferenciadas percepções visuais das formas de suas rochas e da dimensão mítica atribuída a elas, quando Vó Biu, mãe de santo residente em Alhandra, afirma:

Para melhor explicar, eu não vou mentir: nunca fui em Tambaba! Agora só que eu sei, que é a *Cidade* de todas as *Ciências*. Ela é a Rainha de todas as *Ciências*. Para isso, ela é uma pedra encantada. E nessa pedra, só entra na *Cidade* que tem parte nela. (...) É a *Rainha da Ciência*, né!? A *Rainha da Tambaba*. Aí vira uma pedra. Agora, o pessoal vê uma pedra. Mas não é uma pedra: é uma Rainha!

Com isso, a memória aqui apresenta-se para os juremeiros como a possibilidade de reconstituir as dimensões simbólicas da *Cidade Encantada de Tambaba*, já que “há

marcos no espaço onde os valores se adensam” (BOSI, 2003, p. 24). Tudo isso faz-se necessário na perspectiva de entender como uma tradição cultural se transforma continuamente, nas suas feições imateriais mais intensas, já que “há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados” (HALBWACHS, 1990, p. 157).

Desta forma, o principal objetivo deste trabalho foi apreender parte destas impressões, no sentido de compreender a dimensão imaginário-simbólica deste espaço encantado, e como isso permanece vivo na memória dos juremeiros. Tudo isso, no intuito de ir ao encontro de uma “espécie de relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural” (BONNEMAISON, 2002, p. 103). Assim, o audiovisual pode dar uma importante contribuição no sentido de viabilizar uma apreensão sintética destas narrativas subjetivas, visto que o cinema pode estabelecer “relações entre o visível e o invisível, permitindo uma interação entre o ver (a forma) e sua significação (o conteúdo)” (BARBOSA, 2000, p. 79).

METODOLOGIA

A pesquisa aqui proposta se realizou a partir de um análise etnográfica da *Cidade da Encantada de Tambaba*, associada aos praticantes do culto da Jurema Sagrada nos municípios de Alhandra (PB) e João Pessoa (PB), através da memória coletiva destes sujeitos. Neste sentido, o trabalho antropológico se desenvolveu mediante uma observação participante, no qual busquei “apreender os sentidos simbólicos que as pessoas definem como importantes e reais” (MOREIRA, 2004, p. 51), através de entrevistas semi-estruturadas com os juremeiros e com entidades espirituais relacionadas a este culto, reconhecimentos *in loco* das dimensões simbólicas da Praia de Tambaba, e também de alguns trabalhos espirituais umbandistas. Desta forma, de acordo com Fredrik Barth, procurei “realizar uma *etnografia crítica da percepção* que os atores têm de suas motivações, conceitos e significações” (2000, p. 162), abordando as várias correntes de seus universos representativos.

Partindo deste pressuposto, Marcus propõe que se tenha “concepções diferentes da relação entre observador e observado” (1991, p. 208) – refazendo o primeiro, e redefinido o segundo. Num sentido de *redefinir o observado*, além de reposicionar a voz dos sujeitos, deve-se ainda, segundo o autor, problematizar o espaço e o tempo destes agentes sociais, onde “uma identidade multilocalizada e dispersa reestrutura e complexifica” o campo etnográfico (idem, p. 205). Já dentro da possibilidade de *refazer o observador* diante de um universo tão amplo e em plena mutação, o desenvolvimento latente da *bifocalidade* – o olhar em duas direções distintas – faz com que “a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico que está estudando, qualquer que seja a cadeia de conexões e associações que os une” (ibidem, p. 211). Com isso, “considerar o significado como uma relação faz com que o pesquisador dê mais atenção ao contexto e à práxis” (BARTH, 2000, p. 130).

Desta forma, compreendendo que “o filme é sempre um registro da singularidade do realizador na sua relação com o outro e com o mundo” (YAKHNI, 2010), é por meio da produção de um documentário que buscamos estudar as expressões espaciais das subjetividades locais, baseando-se, fundamentalmente, na memória coletiva.

Com isso, o cinema apresenta-se aqui como um dos instrumentos de análise/síntese destes fenômenos culturais, em que Barbosa coloca o espaço criado pelo audiovisual tanto como um *espaço arquivo*, dando a oportunidade de “resgatar o passado do esquecimento e de questionar a historicidade” (2000, p. 83), como também um *espaço narrativo*, que se “institui através de um jogo de relações entre significantes (imagens) e significados (conteúdos) e se apresenta como um discurso” (idem).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O principal resultado dos textos estudados e dos trabalhos de campo, foi a realização do documentário “Uma Ciência Encantada” (2010). Com a duração de 20 minutos, o filme se posiciona na condição de fazer um apanhado das narrativas difusas sobre a *Cidade Encantada de Tambaba*, nos seus mais diversos aspectos simbólicos. Tendo como sujeitos principais da pesquisa os juremeiros de Alhandra (PB) e João Pessoa (PB), a ideia foi de ir ao encontro das percepções e impressões acerca dos mistérios e encantos desta praia, inserida na cosmologia da Jurema Sagrada.

Já quanto à literatura utilizada, nos valem, primeiramente, dos textos referentes ao culto da Jurema no litoral sul da Paraíba, em especial Vandezande (1975), Cabral (1997) e Salles (2010), na busca de compreender o contexto histórico desta manifestação, e quais as influências que compõem sua cosmologia atualmente. Em seguida, nos atemos ao estudo da memória nas obras de Bosi (2003) e Halbwachs (1990), associado a análise dos territórios simbólicos em Bonnemaïson (2002). Já no que tange aspectos da produção audiovisual associado ao estudo antropológico, a leitura de Barbosa (2000) e Yakhni (2010) nos elucidam muitas questões na relação forma-conteúdo no cinema, e no encontro entre observador-observado. Por fim, os textos de Moreira (2004), Marcus (1991) e Barth (2000), vem nos nortear acerca dos instrumentos metodológicos sobre a realização das etnografias das sociedades contemporâneas.

É claro que esta literatura não consegue dar uma dimensão exata, muito menos examinar a complexidade do fenômeno aqui estudado. Para uma melhor compreensão de uma manifestação com conceitos tão difusos, que é a *Cidade Encantada de Tambaba*, ainda é necessário uma literatura que tragam autores que dissertem sobre o imaginário popular e suas repercussões na construção das identidades locais. Com isso, é bom lembrar que as leituras feitas para este trabalho foram realizadas com a finalidade da produção do documentário, com um espaço de tempo bem curto para o cumprimento dos prazos, não dispondo de tempo hábil para um estudo mais aprofundado dos meandros deste campo imaginário-simbólico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, este trabalho foi desenvolvido no sentido de como o antropólogo pode se posicionar ao estar em contato e interpretar as narrativas subjetivas da memória coletiva dos praticantes da Jurema Sagrada, no que diz respeito à *Cidade Encantada de Tambaba*, levando em conta as inúmeras traduções de uma tradição que não se perdeu nos caminhos da oralidade, e de como o audiovisual pode ser este instrumento de, ao mesmo tempo, análise e síntese deste plano imaginário.

Para isso, cada entrevistado expôs, de acordo com suas verdades míticas, suas impressões acerca da praia de Tambaba, ainda que nunca tivesse ido a ela, a exemplo da Vó Biu. Assim, coloco-me na condição de promover um espaço de diálogo com estes sujeitos, criando um ambiente de respeito para com o saber do outro e de aprendizado, no qual também estou na posição de aprendiz desta cosmologia. Desta forma, se faz fundamental no trabalho antropológico a compreensão destas percepções, sem cair na falha de ir em busca de um argumento pronto, ou mesmo de uma explicação plausível para o que está se observando, ainda mais quando estamos lidando com um campo simbólico tão complexo.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho foi possível através do Prêmio Linduarte Noronha de Curta-metragem, promovido pelo Governo do Estado da Paraíba. E teve o apoio da ONG Para'iwa, do Núcleo de Produção Digital da Paraíba, do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias da Construção Civil e do Mobiliário de João Pessoa (SINTRICOM-JP), e do SEBRAE-PB.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Jorge L. A arte de representar como reconhecimento do mundo: o espaço geográfico, o cinema e o imaginário social. In: GEOgraphia. Ano 2, n. 03, Rio de Janeiro, 2000. p. 69-88.
- BARTH, Fredrik. O guru e o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BONNEMAISON, Jöel. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.
- BOSI, Ecléa. Tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- CABRAL, Elisa. A Jurema Sagrada. In: Cadernos de Ciências Sociais – PPGS/UFPB. n. 41, João Pessoa, 1997, p. 01-44.
- CIÊNCIA Encantada, Uma. Direção de Chico Sales. João Pessoa: Rapadura Brejeira, 2010. 01 DVD (20min): HDV, NTSC, sonoro, cor.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do Século XX ao nível mundial. In: Revista de antropologia. São Paulo: USP, nº 34, 1991. p. 197-221.
- MOREIRA, Daniel A. O método fenomenológico na pesquisa. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2004.
- SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- VANDEZANDE, René. Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Recife: Dissertação de mestrado/UFPE, 1975.
- YAKHNI, Sarah. O Eu e Outro no filme documentário: uma possibilidade de encontro. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/yakhni-sarah-eu-outro-documentario.pdf>. Acessado em: 21 de julho de 2011.

A FOTOGRAFIA COMO NARRATIVA VISUAL NA ETNOGRAFIA DA ARTE SANTEIRA DO PIAUÍ

Ms. Daniel Oliveira³⁹; Dr. Fabiano Gontijo⁴⁰

Resumo: Esta comunicação discorre sobre o emprego do recurso fotográfico durante as incursões a campo, realizadas no âmbito da etnografia da arte santeira do Piauí. Através da observação participante procuramos ilustrar os santeiros, mestres e aprendizes, na execução de suas atividades cotidianas, relacionadas à produção de artefatos de madeira, tais como: santos, anjos e até ex-votos. A nosso ver, dentro de um discurso antropológico, a fotografia detém propriedades de método de pesquisa, podendo nos fornecer uma ideia da dinâmica do campo social em que os santeiros e os objetos que utilizam estão inseridos. Nesse sentido, foi instrutivo aproveitar as possibilidades de interpretação do fenômeno social a partir de suas narrativas visuais. Estas se traduzem em diversos momentos que captaram as diferentes etapas do processo produtivo. Portanto, o recurso fotográfico apreende a elaboração da cultura material, registrando a eficácia do emprego de técnicas específicas.

Palavras-chave: Arte santeira do Piauí; Fotografia, narrativas visuais.

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa sobre a arte santeira do Piauí teve como um de seus principais alicerces a utilização de recursos visuais no fazer etnográfico. Esta dimensão do trabalho se traduz em narrativas visuais, que podem ser compreendidas como representando o campo social ao qual nos debruçamos.

Na tradição antropológica a fotografia está presente desde os textos clássicos de etnografias realizadas nas primeiras décadas do século XX, entre elas podemos citar: Bronislaw Malinowski, com o seu *Argonautas do Pacífico Ocidental*; como também, as experiências de Margaret Mead e Gregory Batenson, entre os balineses na década de 1930, foram condensadas na publicação de 1942, intitulada *Balinese Character: a photographic analyses*. Esses trabalhos consolidaram de vez o uso das imagens como importante instrumento etnográfico.

Partimos do princípio que a relevância metodológica da fotografia não apenas constitui o registro e a documentação, ela constrói narrativas visuais sobre a realidade social captadas pelas lentes do pesquisador. Nesse viés,

³⁹ Especialista em Patrimônio (IPHAN/UNESCO), Especialista em Cultura Visual (UFPI) e Mestre em Antropologia e Arqueologia (UFPI).

⁴⁰ Professor de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí (UFPI); Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), França; Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Nessa perspectiva abrimos um espaço considerável em nossa pesquisa sobre a arte santeira do Piauí, para empregar etnograficamente do recurso fotográfico. Assim, procuramos alinhar as narrativas visuais ao texto escrito, de forma a estabelecer uma relação de complementaridade entre as diferentes linguagens.

Nossa experiência foi sendo construída através do contato que mantivemos com os santeiros piauienses, em suas oficinas trabalhando na produção de artefatos de madeira de caráter religiosos.

METODOLOGIA

As oficinas são o *locus* de representações mentais dos sujeitos, tendo em vista a importância material e simbólica do espaço. São sujeitos cujas atividades diárias estão relacionadas à utilização do espaço e o manejo de determinados objetos. Consideramos esses lugares importantes para entendermos os processos de transmissão do saber-fazer através da relação entre mestres e aprendizes. Assim, nos aventuramos nas oficinas de arte santeira localizadas na cidade de Teresina.

Acreditamos que é nas oficinas de arte santeira, que se processa a formação do ofício de santeiro, lugar que permite prolongar formas de sociabilidade entre os indivíduos ao promover a convivência e a instrução dos conhecimentos técnicos ao longo dos anos. Esse sistema está vivo na contemporaneidade, produzindo um processo diferenciado de preservação de elementos tradicionais consagrados, em confluência com novas adaptações técnicas e tecnológicas no processo produtivo.

Nossa missão foi intervir no campo-local através da observação participante para acompanhar o cotidiano dos santeiros. A opção por esse método serviu para articular uma aproximação com a dimensão social-cultural dos sujeitos pesquisados. Assim, entendendo a etnografia como um trabalho de descrição densa (GEERTZ, 1989), estar lá nos leva a desvendar códigos de alteridade, presentes na materialidade (corpos e objetos) e suas subjetividades.

A partir daí, recorreremos à fotografia para nos fornecer um embasamento descritivo e reflexivo sobre o ofício de santeiro. Através da fotoetnografia (ACHUTTI, 1997; 2004) construímos narrativas visuais registradas no trabalho de campo junto a eles e, assim, pudemos vislumbrar a disposição de seus corpos no processo laboral, a dizer: as técnicas corporais (MAUSS, 1974), seus usos determinados, o adestramento, as fases, a eficácia, as posições ocupadas nos espaços e no campo social.

As imagens dos espaços, corpos e objetos nos fornecem subsídios para interpretarmos um repertório de práticas e discursos sobre a cosmologia social dos santeiros, constituindo um substrato analítico do ponto de vista antropológico, na percepção de parâmetros materiais e simbólicos que ajudam a orquestrar a vida social. Para essa pesquisa acompanhamos 3 santeiros em suas oficinas, são eles: Kim, Dim e Costinha. Escolhemos estes por terem recebido o ofício de herança de Mestre Dezinho, considerado um dos mais importantes santeiros piauienses.

Tabela 1 – Perfil dos santeiros aprendizes de Mestre Dezinho (1916-2000)

	Nome	Ano de nascimento	Assinatura	Estado Civil	Filhos	Escolaridade	Cidade de origem
01	Joaquim José Alves	1966	Mestre Kim	casado	2	Ensino fundamental completo	Teresina
02	Raimundo Nonato Costa	1969	Costinha	solteiro	2	Ensino fundamental completo	Teresina
03	Raimundo Pereira Lima	1965	Mestre Dim	solteiro	1	5ª ano do ensino fundamental	Teresina

Captamos pelas lentes da câmera o ambiente das oficinas a disposição de corpos, os mestre e aprendizes, os objetos, entre eles as ferramentas, além da madeira, seja ainda em estado bruto na forma de toras de diferentes tamanhos, cores e cheiros, seja ela manipulada pelas mãos do homem, em processo de esculturação ou talhamento, e, ainda, os artefatos já finalizados, prontos para seguir seu destino, cuja rota principal é feita pela comercialização das peças.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As narrativas visuais nos ajudaram a revelar que o ofício de santeiro se processa através da sustentabilidade dos modos-de-fazer, que cotidianamente funcionam pela manipulação de um material proveniente do meio natural – a madeira. A habilidade do santeiro em manipular as ferramentas com presteza sob a madeira é um encantamento a parte.

Os recortes fotográficos traduzem ambientes reservados especialmente para a o exercício da atividade de esculpir santos, anjos, entre outras imagens sacras, incluindo-se ex-votos. Na maioria dos casos, o trabalho é solitário, com exceção de Costinha que está sempre acompanhado de um ajudante.

À volta dos santeiros existem por todos os lados exemplares de cedro, cerrados na marcenaria, que com o passar do tempo, aos poucos irão deixar aquele aspecto uniforme para dar lugar a alguma escultura. Embora a produção seja predominantemente inspirada na religiosidade cristã, o santeiro, motivado por encomenda, não se exime de esculpir ou talhar artefatos de outras propriedades.

Ao estar com os santeiros em suas oficinas, procuramos nos posicionar com polidez para não atrapalhar seu desempenho. As ferramentas que utilizam para trabalhar são, na maioria, feitas de metais, moldadas em formas pontiagudas e afiadas que é para desbastar a madeira. Por isso, é necessário manter certa distância para não correr o risco de sofrer algum acidente. Os santeiros, a exemplo disso, carregam nas mãos as marcas de seus longos anos dedicados ao ofício, representadas pelas cicatrizes ocasionadas por cortes ocasionais durante a produção.

Os santeiros levados por diferentes demandas que determinam a forma e o tamanho procuram o tronco de madeira, que julgam pela experiência ser mais adequado e, assim, aplicam suas técnicas, por meio de ferramentas, com o uso do corpo.

O padrão manual é trazido da transmissão intergeracional das técnicas corporais, com o tempo sofrendo algumas alterações nos usos de tecnologias, ou seja, as ferramentas, e a respectivas adequações das técnicas corporais a elas. Uma das principais mudanças foi, sem dúvida, a inserção da furadeira elétrica na “cadeia operatória” (LEROI-GOURHAN, 1987), ocasionando um ganho de tempo considerável no processo produtivo e, conseqüentemente, um desgaste corporal menor.

CONCLUSÕES

Podemos considerar que nossa pesquisa sobre a arte santeira do Piauí, foi realizada, em grande parte, por meio de um estudo fotoetnográfico. Nosso interesse focalizou o processo de produção dos artefatos de madeira esculpidos ou talhado pelos santeiros do Piauí, sobretudo, a relação entre mestres e aprendizes responsável pela transmissão do saber-fazer.

Nesse sentido, acreditamos que o gerenciamento das técnicas corporais se processa intergeracionalmente. A fotografia ao mesmo tempo em que narra o presente, ela discorre sobre tempos outros marcados por códigos de alteridade, presentes na biografia dos corpos e dos objetos que os rodeiam.

Referências

ACHUTTI, L. Fotoetnografia, Um estudo de Antropologia Visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Tomo Editorial; Palmarinca. Porto Alegre. 1997.

_____. Fotoetnografia da Biblioteca Jardim. Livraria Tomo Editorial/UFRGS editora. Porto Alegre. 2004.

BATESON, G. e MEAD, M. Balinese Character. A Photographic Analysis. The New Academy of Sciences: USA. 1962.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1978.

LEROI-GOURHAN, A. **O gesto e a palavra: técnica e linguagem**. Lisboa: Ed. 70, 1987.

5 | Netnografias: mobilização social e novas mídias

Temos nos deparado, na atualidade, com um grande número de mobilizações sociais, de natureza insurgente, identitária e de composição de amplas redes sociais, que têm como característica o uso das novas mídias. Com esta constatação, este grupo de trabalho propõe refletir, a partir da experiência de seus participantes, sobre a produção de etnografias através do campo virtual. Seja pela experiência de etnografias feitas com base em objetos do "mundo virtual", ou pelo uso deste como instrumento de pesquisa, tencionamos discutir as possibilidades, impasses e desafios deste campo para a prática antropológica, e o alcance deste como elemento de diálogo com as mobilizações sociais em diversas esferas da sociedade.

5.1 | Possibilidades Teóricas e Metodológicas em netnografias

A NETNOGRAFIA E SUA INTERDISCIPLINARIDADE PARA ESTUDOS DE COMUNIDADES NO CIBERESPAÇO

Izaíra Thalita da Silva Lima¹
José Glebson Vieira²

Resumo: Este trabalho é resultado das reflexões realizadas no decorrer da disciplina de Metodologia desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) Curso de Mestrado Interdisciplinar da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e trata a partir das leituras de autores como SANTOS (2008), PRIGOGINE (2009) e JAPIASSU (1976, 1996) o momento atual em que se discute a quebra do paradigma dominante nas ciências em especial, nas ditas Ciências Humanas e a proposta de um novo paradigma científico que valoriza a interdisciplinaridade e a construção de uma proposta metodológica e epistemológica a partir de diferentes saberes e formas de realização desta ciência. Neste sentido, o trabalho aborda sobre a Netnografia como metodologia que surge da combinação de métodos: A Etnografia - utilizada pela Antropologia - aplicada à internet como campo de investigação, mais adotado pela Comunicação Social, mas que é extensivo a outras áreas das Humanidades. Neste trabalho explicamos sobre como esse método vem se configurando a partir de autores como HINE (2000), TRAVANCAS (2005), GEBERA (2008) e principalmente FRAGOSO (2011) num diálogo com nossa proposta de pesquisa no PPGCISH/UERN no estudo dos índios digitais – que acessam a Internet com propósito de ativismo ou ciberativismo. Como resultado preliminar se identificou que o método adotado atende ao propósito de observação e descrição interpretativa das narrativas elaboradas pelos indígenas na Internet.

Palavras-Chave: Metodologia, Netnografia, Pesquisa Científica, Ciberativismo Indígena, Internet.

INTRODUÇÃO

O modelo de Ciência que surge no século XVII e se firma no século XVIII alcançando o século XXI, fixada em meio ao Renascimento e aos conceitos do Iluminismo que surgem na Europa, influenciou epistemologicamente e metodologicamente, das Ciências Exatas às Ciências Humanas e tem por base o aprimoramento de métodos e técnicas que sistematizam o conhecimento. Porém, este modelo de Ciência hoje atravessa uma forte crise. Por isso, tornou-se temática para muitos autores estudiosos da Teoria das Ciências e que estão atualmente dedicados a apontar os elementos desta crise, criticando o método positivista de realização da ciência e a cientificidade do saber como único caminho.

¹ Mestranda e bolsista Capes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN. E-mail: Izathalita@gmail.com

² Orientador, doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da UERN. E-mail: jglebson@gmail.com

No entanto, partindo de alguns autores é possível fazer elencar as características e o pensamento de autores na afirmativa de que esta ciência moderna atravessa uma forte crise. Santos (2008) começa a delinear o momento em que a ciência veio se firmar como o paradigma dominante, passando a influenciar as Ciências Sociais e Humanas. O autor explica que o homem passou a encontrar respostas para questionamentos sobre a sua relação com a natureza sendo que em dado momento histórico, com o Iluminismo, o homem passa a ser 'o senhor da natureza', parafraseando o pensamento de Francis Bacon citado por Santos, abrindo espaço para divisão polarizada entre homem e natureza. Desde então, conhecer no sentido proposto pela ciência equivale à subjugar a natureza aos interesses do humano, com ênfase na razão e na construção de um conhecimento lógico.

Essas barreiras disciplinares há muito são alvos das críticas de Hilton Japiassu que desde os anos 70 quando publicou 'Interdisciplinaridade e patologia do saber' (1976) propôs a construção de conhecimento científico que utilize a interdisciplinaridade, não como lugar da disciplinaridade, que para o autor, tem seu lugar estabelecido, mas como uma forma promover o conhecimento, a reflexão, a cooperação entre os membros (solidariedade orgânica), na criação de novos conceitos a fim de libertar as ciências do positivismo e da dura objetividade, e no surgimento de um paradigma científico que emerge da inquietação e de um novo jeito de construir o conhecimento.

Porém um novo paradigma não se estabelece sem um mínimo de resistência. Prigogine (2001) mostra ao longo de um conjunto de obras o quanto a ciência dentro do paradigma dominante vem ignorando a flecha do tempo³ como se fosse uma ilusão incontestável e diz que a dificuldade de mudança de paradigma e desconstrução em sua ideia de 'verdade' se dá porque a ciência também "é uma tradição, reflete também um momento histórico na construção destas verdades" (PRIGOGINE, 2001, p. 100).

Neste sentido, o rigor metodológico e epistemológico das ciências exatas como a Matemática e a Física passariam a influenciar também as ciências humanas e sociais com o rigor das medições, a previsibilidade do comportamento dos fenômenos e "uma certa estabilidade do mundo" (SANTOS, 2008, p. 30). Começaria, assim, o modelo disciplinar de ciência, que, conforme o autor levaria ao 'espartilhamento do real'.

A nossa proposta de pesquisa de mestrado, que atualmente vem sendo realizada no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) tem problematizado sobre qual identidade é construída e apresentada do índio digital, que se conecta à Internet e de que maneira essa identidade se manifesta discursivamente a partir das narrativas contidas nos sites Indiosonline e Indioeduca. Na referida proposta de pesquisa trabalhamos com a hipótese de que os índios reforçam a sua identidade na internet motivados principalmente pelo ativismo como projeto político relevante na divulgação e na ocupação de espaços, da autonomia do próprio território físico e

³ Esta é uma das principais teorias defendidas pelo autor ao longo de sua vida como pesquisador. Em algumas de suas obras como 'O Fim das certezas', 'Ciência, razão e paixão' e 'Tempo, Caos e Quantum' ele explica sobre a flecha do tempo onde questiona sobre como a ciência vem ignorando o tempo (o não-tempo) e aponta a necessidade de evidenciar a sua existência – do que o seu fluxo preserva, cria e destrói – como presentes no cerne das preocupações humanas. (PRIGOGINE, 2001, p. 92)

para além das aldeias, como também de revitalização, reinvenção de sua própria identidade étnica.

Este texto tem por objetivo um breve aspecto desta pesquisa que é a sua sustentação metodológica. Optamos pela junção metodológica da Análise Qualitativa de Conteúdo e a Netnografia ou Etnografia na Internet do qual trataremos com detalhes e conceitos mais adiante, mostrando que sua utilização, atende e concorda com o um novo paradigma científico que está sendo elaborado, pois ela se constrói na combinação de métodos.

METODOLOGIA

A pesquisa a partir de dois portais, como é o caso do estudo que pretendemos realizar, não pode prescindir de levar em conta o contexto da internet. Daí, a Etnografia na Internet, Netnografia⁴ levando em consideração a internet como campo de estudo, é um dos métodos indicados por Fragoso et. al. (2010) no livro Métodos de Pesquisa para a internet. Nele as autoras explicam que a internet pode ser compreendida como cultura ou como artefato cultural⁵. Essa perspectiva “observa a inserção da tecnologia na vida cotidiana” (Fragoso et. al., 2010, p.42), percebendo a internet como um elemento da cultura, na sua constante interação entre o *online* e *offline* e não como algo à parte da vida cotidiana.

A ideia dentro destas duas perspectivas – cultura ou artefato cultural - é abordada anteriormente por Hine (2000) e, neste sentido a autora, coloca que na perspectiva dos que percebem a internet apenas como cultura há a distinção entre o *online* e *offline* e o ciberespaço é o campo para estudar o que as pessoas fazem quando estão *online*. Os primeiros estudos sobre identidade *online* nos anos 90 trabalhavam com essa perspectiva. Posteriormente, com o surgimento de outros estudos e de espaços de maior interação, blogs e redes sociais essa visão foi sendo alterada. Assim, Hine propõe pensar não apenas no uso de ‘Culturas’ da internet (por entender que não há apenas uma cultura e comportamento fechado), mas que se pense a internet como artefato cultural, percebendo-a pelos múltiplos significados em diferentes contextos de usos, pela sua dispersão e possibilidades de apropriação pelas pessoas e como um elemento da cultura que não faz a distinção dos planos *on* e *offline*, pois uma passa a interferir na outra em ação e consequência.

Diante desta abordagem teórica os objetos de estudo que são evidenciados a partir da internet vem buscando encontrar métodos apropriados para a complexa rede que se forma, com o cuidado de não parecer superficialista. Neste caminho o diálogo com outras disciplinas torna-se fundamental, numa nova abordagem para a internet. Hine propõe o uso da Etnografia, que é parte dos estudos antropológicos como abordagem que pensa a internet enquanto parte da cultura e enquanto artefato cultural. Sua proposta é referenciada por outros pesquisadores como Gebera:

⁴ Outras denominações para este tipo de método que se realiza na internet também são citadas pelas autoras como: Etnografia virtual, webnografia e ciberantropologia. Concordamos que entre os termos apresentados é a Netnografia é o que melhor se adéqua a este trabalho.

⁵A noção de artefato cultural é oriunda da antropologia e dos estudos sobre as comunidades. “Um artefato cultural pode ser definido como um repositório vivo de significados compartilhados que são produzidos por uma comunidade de ideias. Um artefato cultural é símbolo comunitário de pertencimento, é mutável e gera muitas auto-referências que são mutuamente definidas, muito mais do que gera uma narrativa linear central. Ele carrega uma autoridade legítima que não é sancionada por sistemas legais ou pelo estado, mas pelas práticas vivenciadas pelas pessoas que as criam” (SHAH, 2005, p.8 apud FRAGOSO, et. al. 2010, p. 40).

La etnografía encarna la percepción mas convincente para la indagación y la comprensión de las interacciones e interrelaciones sociales geradas em Internet, como respuesta a la intermediación tecnológica, a la pluralidad de paradigmas metodológicos, así como a la diversidad y complejidad de los matices etnográficos que se presentan en 'las vivencias de la red', que es en síntesis, su objeto de estudio. (GEBERA, 2008, p. 2)

A Etnografia na Internet ou Netnografia seria indicada para estudos sobre comunidades virtuais, comunicação mediada por computador, estudos feitos exclusivamente em tela quando pensada apenas como cultura e, sobre laços sociais, representações de identidade, apropriação da tecnologia, estudos que se realizam além da tela. Sousa (2012) dialoga com Travancas (2009) para trazer uma diferença entre a etnografia como proposto pela antropologia e na nova abordagem como Netnografia ao dizer:

Para Travancas (2009) a etnografia faz parte do trabalho de campo do pesquisador e é entendida como um método de pesquisa qualitativa e empírica que apresenta características específicas. Já na abordagem Netnográfica, o observador encontra-se no ambiente virtual, participando da comunidade virtual enquanto coleta os dados para a sua pesquisa, além de propiciar uma familiarização com o objeto de estudo. (SOUSA, 2012, p. 37)

As contribuições da Netnografia no trabalho das autoras de 'Métodos de Pesquisa na Internet' ajudam a delinear o caminho a ser seguido a partir de uma série de sugestões. A princípio, buscam as contribuições formuladas por Baym e deste autor destacam: A importância de um bom levantamento bibliográfico sobre o objeto estudado, a necessidade de foco no tema escolhido, a realização de escolhas mesmo que isso inclua o descarte de dados tendo em vista a complexidade da internet e os limites de pesquisa, observação atenta ao contexto e ao próprio pesquisador, busca de contraste de dados e o desenvolvimento de explicações que venham contribuir com a forma com que se pensa determinados contextos. Em seguida, de forma mais prática as autoras listam ações dessa metodologia como: Ir a campo, selecionar, observar, realizar um diário destas observações (diário de campo), documentar (salvando arquivos e mensagens, fazendo *printscreens* (cópias em forma de imagem) das telas, efetuando downloads de materiais, questionar e analisar à luz dos resultados que emergem do campo e da revisão teórica, sempre justificando as escolhas de pesquisa nessa construção.

Nesse processo, não só de observação se constitui a pesquisa, mas, também de momentos de intercâmbios e trocas com informantes que ajudam a perceber os sentidos das ações que são observados, exigindo uma organização do pesquisador. Neste sentido, há riscos que as autoras colocam como confundir a etapa de observação participante com a etnografia em si entre outros problemas, como a falta de profundidade de pesquisa, mantendo-se apenas nas etapas observacionais sem uma reflexão dos dados coletados nos sites, blogs e redes sociais (FRAGOSO et. al. 2010, p. 187).

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A imagem incutida socialmente sobre o indígena remete à uma ideia genérica de um indivíduo de pele pintada, cocar na cabeça e tendo por moradia as ocas. No entanto, para se contrapor a essa única imagem, percebe-se a presença cada vez mais marcante de indígenas na Internet, utilizando o espaço virtual com múltiplas finalidades.

Encarar a contemporaneidade dos índios a partir da inserção cada vez mais significativa destes povos na internet é uma estratégia que busca desconstruir a imagem de índio selvagem, e reafirmar a construção de uma 'nova identidade', como forma de desmontar a noção de que o índio vive em isolamento, imune às transformações decorrentes do contato interétnico.

Utilizando as potencialidades permitidas pela Internet, os índios digitais disponibilizam conteúdos multimídias como – textos, vídeos, fotos, áudios – com o propósito de contar sobre suas rotinas, cotidiano, rituais, tradições culturais, cosmologias, compartilhando informações e realizando denúncias, contribuindo assim, para a construção de uma memória⁶ digital de sua condição étnica na web. Os usos da internet constituem um mecanismo relevante na inovação do campo da comunicação e do processo de transmissão de saberes e conhecimentos na forma de hipertexto.

A pesquisa que ainda está na fase preliminar com uma observação do campo e leituras teóricas, já teve início com o contato com os idealizadores dos portais Indiosonline.net⁷ e Indioeduca.org⁸, os quais estão ligados por execução ou apoio financeiro a uma mesma organização não governamental a Ong Thydewá⁹, com sede física em Salvador (BA). Em outro momento da pesquisa serão selecionados dentro da diversidade de conteúdos multimídias dos sites Indiosonline.net e Indioeduca.org textos, vídeos, áudios, fotos e textos que tratem da identidade desse índio incluído digitalmente, observando-se o uso dessas ferramentas como forma de disseminação da cultura indígena, das lutas políticas em torno da autonomia do território – uma questão presente nos discursos em ambos os portais - e as possíveis conseqüências que esta inserção na internet traz para o plano *offline* (ou o que muda nas aldeias), pois a atuação dos povos indígenas é sobretudo política, de resistência.

A pesquisa se propõe qualitativa, e deste modo, a seleção de material a ser estudado será feita a partir de um recorte temporal e buscas¹⁰ nos próprios sites e a partir da localização das *tags* (etiquetas) que ajudam na indexação de todo o conteúdo disponibilizado. O próximo passo após a coleta desse material é descrever a seleção de postagens escolhidas para a pesquisa com detalhes sobre seu acesso e, a partir de revisão bibliográfica buscar responder as questões problematizadas.

⁶ Estamos aqui acolhendo o conceito de memória proposto por Le Goff (1996) como um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia”.

⁷ <http://www.indiosonline.net/>

⁸ <http://www.indioeduca.org/>

⁹ <http://www.thydewa.org/>

¹⁰ Para se ter uma ideia da importância dos resultados de busca (e esse é um critério de afunilamento para a pesquisa), de 2004 a junho de 2012 somente o portal [Indiosonline](http://Indiosonline.net) arquivou um total de 3.368 postagens mostrando a intensidade dessa presença indígena no conteúdo produzido.

Ainda que esteja dentro de um contexto extremamente novo da vida em sociedade a internet e os atores sociais que nela interagem trazem informações importantes sobre o que tem mudado em termos dos muitos conceitos tidos como sólidos pela ciência positivista. Muitos dos discursos que são cotidianamente elaborados e arquivados na memória virtual, dizem algo sobre nós e nossa cultura e, carecem de ser ouvidas e pesquisadas.

CONSIDERAÇÕES:

A partir das leituras realizadas compreendemos que pensar as ciências sociais na contemporaneidade é pensar em conceitos que deem conta das complexas transformações porque passa a sociedade na contemporaneidade. A Netnografia ou Etnografia na internet é a proposta metodológica para as pesquisas tendo a internet como campo, sendo apropriada para o estudo das comunidades em meio virtual, pois nasce de combinações metodológicas que propõem não só uma nova forma de pesquisar (através da comunicação mediada por computador), mas que se mostra diferente dos métodos da ciência positivista por reconhecer os limites do pesquisador e as subjetividades inseridas no processo, valorizando as diferentes formas discursivas presentes neste ciberespaço.

Com a pesquisa que propomos e que está em fase preliminar, nos portais Indiosonline.net e Indioeduca.org percebemos que a Netnografia vem se fortalecendo como um método passível de organização, com resultados que observam das particularidades ao todo e as múltiplas possibilidades na quebra das barreiras disciplinares. Seja a partir de novos trabalhos, de experiências empíricas ou de teorização sobre esse método, trata-se de uma área carente de bibliografia em que novas discussões, como a proposta de pesquisa dos indígenas digitais a que pretendemos realizar, tendem a trazer discussões e formulações essenciais ao avanço do método.

REFERÊNCIAS:

FRAGOSO, Suely. **Métodos de pesquisa para a internet**/Suely Fragoso, Raquel Recuero, Adriana Amaral – Porto Alegre: Sulina, 2011. 239p. – (Coleção Cibercultura).

GEBERA, Osbaldo. **La netnografía: un método de investigación em Internet**. In: Revista Iberoamericana de Educación. No.47/2. 10 de Outubro de 2008. Disponível em: <http://www.rieoei.org/deloslectores/2486Gebera.pdf>.

HINE, Chistine. **Etnografia Virtual**. E-book. London: Sage, 2000.

JAPIASSU, Hilton. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro, F.Alves, 2 edição, 1982.

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência, razão e paixão**. 2. Ed. Revis. e ampl. (Org. Edgard de Assis Carvalho e Maria da Conceição de Almeida). São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2009 (Col.Contextos da Ciência).

SANTOS. Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 2008.

TRAVANCAS, I.S. **Fazendo etnografia no mundo da comunicação**. In: Jorge Duarte; Antônio Barros (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. 2ed.São Paulo: Editora Atlas S.A., 2005, v. 1, p. 98-109.

INSTRUMENTOS METODOLÓGICOS ENTRE ETNOGRAFIA E NETNOGRAFIA NO CONTEXTO DA ANTROPOLOGIA

Erisvelton Sávio Silva de Melo¹¹

Resumo: Partindo de reflexões sobre o fazer campo e o como fazer pesquisa com instrumentos propiciados pelas novas tecnologias, especificamente, o telefone celular e o computador interligado a internet, por meio dos quais o “estar lá” para o antropólogo é relativizado. Porque, tanto pesquisado como pesquisador podem estar em contato simultâneo e interagindo de forma direta. O gabinete e o campo já não se distanciam, encontram-se imbricados, possibilitando uma interpretação mais coerente para os dados e promovendo a protagonização da alteridade para com quem se pesquisa. Dessa forma, esse texto tem como objetivo promover um diálogo teórico-metodológico entre os instrumentos utilizados na obtenção dos dados por meio da etnografia e da netnografia, a partir de um estudo de caso com análise do discurso das falas de duas lideranças ciganas. Para tanto, alguns autores foram preponderantes na fundamentação teórica da reflexão proposta sobre a temática dos instrumentos metodológicos utilizados na etnografia e na netnografia. Entre esses autores podemos citar Geertz (1989), Peirano (1995), Cardoso de Oliveira (2006), Goody (2012), Kozinets (2002) e Montardo & Rocha (2005). Portanto, essa é uma discussão que apenas está se iniciando com o novo contexto proposto pela contemporaneidade, onde as fronteiras e as identidades, como também o papel do antropólogo e da Antropologia, se colocam em uma miríade de possibilidades e posições, pois não há estanques, mas campos que se conectam e por imposições políticas e jurídicas se mesclam entre os estudados e os que pesquisam.

Palavras-chaves: Netnografia; Etnografia; Instrumentos Metodológicos.

INTRODUÇÃO – CONTEMPLANDO O CAMINHO

As novas tecnologias da comunicação, compreendidas neste trabalho como o uso do telefone celular e o computador conectado a internet, são ferramentas importantes na mobilização dos grupos sociais e étnicos para manterem diálogo entre si e produzirem discursos nos embates travados com o Estado. Dessa forma, é possível esses discursos propagados nas novas tecnologias se tornarem instrumentos políticos e de ação muito poderosas pela velocidade e amplitude de alcance que possuem em tempo real na contemporaneidade.

Partindo de pressupostos de uma narrativa antropológica como a minha dissertação “Sou Cigano sim!’- Identidade e Representação: uma etnografia sobre os ciganos na região metropolitana do Recife-PE” (MELO, 2008), fui levado a pensar questões pertinentes as discussões sobre fazer campo nos pressupostos da Antropologia por

¹¹ Universidade Federal de Pernambuco - UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Doutorado) - PPGA
Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Etnicidade - NEPE
E-mail: saviocigzap@hotmail.com

meio da etnografia de um grupo inserido no processo de mobilização política para reconhecimento e garantia de direitos e, de como as novas tecnologias se apresentam como de fundamental importância para a criação de redes, nos despertando para uma outra forma de realizar a etnografia, a netnografia.

Nesse contexto de uso das novas tecnologias da comunicação, tanto para pesquisador, quanto para pesquisados, concordo com Clifford Geertz (2007, p. 101-103) quando aponta a assertiva de “pessoas contextualizadas”, onde podemos aplicar esse conceito do autor as nossas pesquisas e aos instrumentos utilizados, bem como aos grupos em foco de nossas pesquisas; pois, em suas palavras, “a contextualização social das pessoas é difusa, e na maneira curiosamente não-metódica acaba sendo sistemática”(idem, p. 102).

É nesta forma difusa que nos propomos a pensar sobre a etnografia e a netnografia, pois espaço geográfico e tempo cronológico, também a presença física são relativizadas e necessitam de uma nova abordagem. As novas tecnologias da comunicação transcendem a dualidade dos advérbios de lugar “*aqui*” e “*lá*”, em seus sentidos primeiros. O aqui pode representar o falar em um aparelho celular ou numa tela de computador, onde se é possível estar em dois locais ao mesmo tempo; e, o lá, perde o seu sentido.

Pois o ir a uma aldeia com o propósito de estar em um lugar fixo como propõe Malinowski (1978), já não condiz com a realidade encontrada no campo, bem como as questões que se colocam em movimento devido às necessidades políticas dos envolvidos. O uso das novas tecnologias, especificamente o uso da comunicação móvel com o telefone celular e do computador conectado a internet, permitem a presença em vários locais ao mesmo tempo, inclusive do pesquisador que pode estar conectado ao pesquisado e as questões que estão postas no campo, mantendo-se o máximo possível e dentro do que lhe é repassado uma atualização das reflexões da composição do campo. Corroborar para tal apontamento as palavras de uma linguista e analista do discurso, onde muito sabiamente nos leva a pensarmos sobre o assunto, visto que “*sabemos que as novas tecnologias, embora sejam tecnologias da escrita, atravessam a relação do sujeito (...) que se trata de certo deslocamento na função autor e no efeito leitor, reorganizando o trabalho intelectual.*” (ORLANDI, 2012, p. 69).

Ao refletirmos sobre a netnografia e os instrumentos metodológicos de coleta de dados propiciados para uma escrita etnográfica não podemos esquecer de pontuar o antropólogo Jack Goody, em sua obra “*O mito, o ritual e o oral*” (2012), onde no capítulo três: “*O antropólogo e o gravador de sons*”(p. 58-62), realiza uma abordagem teórica sobre o uso do gravador pelos antropólogos nos anos de 1950 e a revolução que ocasionou. Porque o campo já podia vir ao gabinete, sem ser pelo papel e pelo lápis, mas com o informante falando, modificando o entendimento sobre a ‘observação participante’, que consistia em algumas incursões ao campo com anotações, por vezes, esporádicas. Em suas palavras:

Eu não só podia gravar no próprio contexto da apresentação, em vez de ter de levar um “informante” para minha cabana, mas também tinha a oportunidade de rever a verdadeira recitação calmamente. Isso já era algo muito significativo, pois quando pedíamos a um “informante” que recitasse, ele provavelmente nos dava aquilo que queríamos ouvir (as partes narrativas, por exemplo, sem incluir as partes filosóficas). No entanto, do meu ponto de vista, o mais importante foi que, em vez de trabalhar com

lápiz e papel em uma situação de trabalho de campo, agora podíamos gravar com relativa facilidade uma pluralidade de versões de uma única recitação. (GOODY, 2012, p.58)

Esta exposição reflexiva a partir de Goody nos remete a outro antropólogo brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira, em sua obra “O trabalho do antropólogo” (2006); onde, dos capítulos primeiro ao sexto, principalmente os capítulos “o trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever” e “o lugar – em lugar – do método” há uma preocupação com o fazer antropológico e as configurações desse fazer em termos teóricos, epistemológicos e metodológicos para a Antropologia e o papel da etnografia em contextos dialógicos e interpretativistas. A preocupação com a etnografia também se dá nos trabalhos de outra antropóloga brasileira, Mariza Peirano (1995), com preocupação mais voltada ao próprio fazer etnografia e o como está sendo feito essa mesma etnografia. Preocupação esta, que alguns retomam com o uso das novas tecnologias da comunicação e a netnografia, tanto no fazer etnográfico, quanto dos usos que estão sendo feitos com os conhecimentos e a exposição dos grupos e pessoas pesquisadas nesses meios, sem desconsiderar, claro, as próprias questões éticas do fazer ciência.

Diante do exposto, o texto tem como objetivo promover reflexões sobre o fazer campo e o como fazer pesquisa com instrumentos propiciados pelas novas tecnologias, especificamente, o telefone celular e o computador interligado a internet, por meio dos quais o “estar lá” para o antropólogo é relativizado. Partido de um diálogo teórico-metodológico entre os instrumentos utilizados na obtenção dos dados por meio da etnografia e da netnografia.

METODOLOGIA – PERCORRENDO O CAMINHO

Desde Malinowski sabe-se que há uma mudança significativa nos modos de olhar o campo e as informações obtidas através do mesmo, levando, assim, ao pensar o próprio fazer dos critérios disciplinares da antropologia na mobilidade. À medida que se politizam os grupos, emergem necessidades outras que a disciplina deve se propor a estar atualizada para o estudo dos mesmos em seus diferentes aportes. O próprio “nativo” e/ou “informante”, é cada vez mais um “viajor” ou “viajante” em constante movimento, como aponta James Clifford (2000:53): “as pessoas estudadas pelos antropólogos raramente são caseiras”. Esse é o caso dos ciganos, pois de acordo com o discurso de dois informantes ciganos (líderes em seus grupos), para um “as invenções mais importantes da humanidade são a roda e o computador”, para o outro “a roda e o celular”, porque na concepção de ambos propiciam aos ciganos percorrer o mundo todo. A roda símbolo dos ciganos e do nomadismo real nas estradas dos países e as novas tecnologias que possibilitam mesmo aos sedentarizados estarem percorrendo o mundo com a sua voz e sua imagem.

Assim, como as Ciências Humanas estão na crise da identidade devido à produção e circulação do conhecimento e dos questionamentos sobre os campos epistemológicos, a essa mesma crise de “o fim das certezas” (PRIGOGINE, 2011) poderíamos associar também os ciganos, levando-se em consideração o que Hannah Arendt coloca em “A Condição Humana” (2012, p. 61), “tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”.

Isso implica dizer que o conhecimento quando partilhado emana demandas e reflexões.

Neste ínterim, caso ainda não haja completamente segurança na escolha dos métodos de pesquisa mais adequados para o estudo, é possível fazer o que qualquer antropólogo deve fazer, ou seja, seguir o que é possível considerar os passos tradicionais da investigação antropológica, dispensando parte do tempo registrando o que Malinowski (1976) denominou de “os *imponderáveis da vida cotidiana*”, tentando captar “o novo espírito científico” desse tempo contemporâneo sem a lógica ocidental da cronologia e do espaço. Para de posse dos dados seguir a escrita etnográfica como propõe Clifford (2002). Neste caso, rompendo com a autoridade etnográfica como sendo expressa no poder e na influência proporcionada pela inter-relação que sugere o estar lá do antropólogo no campo a ser pesquisado por ele e os informantes, com a própria fala do campo. Porque com o uso das novas tecnologias esse estar “lá” e depois retornando para o “aqui” são rompidos, pelo próprio contato que pode ser mantido com os informantes. Geertz (1989) é útil para a interpretação nessa abordagem.

Pois, como afirma Mariza Peirano (1995, p. 56):

Toda (boa) etnografia precisa ser tão rica que possa sustentar uma reanálise dos dados iniciais, onde as informações não são oferecidas apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico, mas haverá sempre a ocorrência de novos indícios, dados que falarão mais que o autor e que permitirão uma abordagem diversa.

Por se uma pesquisa que está apenas no início, até mesmo pelas formações teóricas sobre o tema, irei me deter em algumas discussões que pretendo aprofundar ao longo da pesquisa, durante os processos de etnografia e netnografia com os ciganos de duas associações brasileiras, uma da cidade de Curitiba-PR de Kalderash; e, a outra Calon em Paulista-PE.

Uma por representar a imagem dos ciganos contidos na imaginação dos não ciganos e ter iniciado o diálogo com o Estado para a aquisição e reconhecimento de direitos para ciganos nas políticas públicas desde os anos 1990, culminando com a publicação da cartilha dos povos ciganos em 2008. A outra associação por representar o grupo dos ciganos sócio-excluídos economicamente e necessitados do fazer cumprir as políticas de reconhecimento e reparação.

Todavia, tanto o líder de uma associação, quanto de outra, utilizam as novas tecnologias da comunicação para criar redes e, assim, discutirem e apresentarem propostas sugeridas por outros ciganos que venham a contemplar uma gama maior de situações aos diversos grupos em seus vários contextos. Assim, tanto a abordagem de Kozinets (2002), quanto de Montardo & Rocha (2005) sobre a netnografia como um instrumento de trabalho metodológico para coleta de dados nas novas tecnologias da comunicação são primordiais no que se refere a estar em contato direto com as associações, levando-se em consideração, obviamente, quem está manuseando essas tecnologias e o que é disponibilizado como informação, por meio de uma etnologia dessas etnografias e netnografias.

DISCUSSÕES – OS ENTREMEIOS DO CAMINHO

O estudo sobre ou a partir das novas tecnologias da comunicação por meio da netnografia e da etnografia pressupõe haver caminhos a serem percorridos, bem como abertura de alguns outros, quer nos aspectos teóricos, quer metodológicos e instrumentais na Antropologia. Além dessas preocupações teórico-metodológicas, nos incita a dialogar dentro dos conhecimentos e áreas de atuação da própria disciplina com as várias realidades e variados contextos sugeridos na multiplicidade de respostas para o “*como?*” da virada paradigmática dos anos de 1970, em detrimento das estruturas positivistas de antes dos idos de 1970. Estamos em uma nova virada paradigmática, onde ainda somos escassos de conhecimentos para a formulação de uma pergunta que venha propiciar respostas. Lembrando novamente Hannah Arendt, quando diz que “*uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas*” (ARENDR, 2009, p. 223).

Numa perspectiva antropológica, tendo como ponto de partida os relatos ou crônicas dos viajantes, onde já se pressupõe um sentimento de mobilidade em seus escritos e escritores. Porque o próprio “*estar lá*” é um enunciado que traz em si essa ação do deslocamento de um algo para outro algo, de um local para outro local; logo, de um contexto para outro. Rompido com as webs conferências, com as salas de bate-papo, os envios de documentos por e-mails, etc. E é a esta realidade da contemporaneidade que devemos estar atentos enquanto pesquisadores das Ciências Humanas e Sociais que trazem em si, como emblema, a “*alteridade*”.

Pois, diante das novas tecnologias da comunicação, com uma exposição maior do que nas ruas, mercados e feiras, os ciganos estão sendo questionados, principalmente, por expor quem são, as suas necessidades e por terem acesso as informações e divulgá-las, quando estão requisitando políticas públicas, mas se se questiona o fato de serem sedentários, ou até mesmo o de serem ciganos, os que questionam se esquecem que o nomadismo e a mobilidade podem ser tomadas como ponto a serem discutidas nesta desterritorialização do todo, incluindo identidade, conhecimento, o estar aqui e lá ao mesmo tempo (contrariando as leis da física, onde um corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo) por meio das novas tecnologias. Rompendo, inclusive, com as fronteiras geográficas e as leis destinadas a conter os processos de migração e aprisionamento a um pedaço de terra, rompendo com o que João Cabral de Melo Neto (2009, p.23) protagonizou em sua obra “*Morte e Vida Severina*”: “*Essa cova em que estás, com palmos medida, é a cota menor que tiraste em vida*”.

Sobre esta desterritorialização propiciada pelas novas tecnologias da comunicação, Grigoletto (2011) ao refletir sobre o discurso nos ambientes virtuais embasada por Lévy nos aponta que, “*a desterritorialização – não só dos espaços, mas também do tempo – é uma característica marcante no virtual, ou melhor, no/do processo de virtualização pensado por Lévy. Mas, nem por isso, diz o próprio autor, ‘o virtual é imaginário. Ele produz efeitos’*” (GRIGOLETTO, 2011, p. 49).

Neste momento, é interessante perceber também como o suporte das novas tecnologias, tendo como campo as formações discursivas produzidas com o uso do computador e do celular são usadas para problematizar e demonstrar essa identidade cigana frente ao Estado para a aquisição de políticas públicas para o grupo.

CONSIDERAÇÕES – CONTINUANDO O CAMINHO

A etnografia não é apenas “o estar lá” e “o anotar” é aprender ao longo do tempo e da história da disciplina e do método etnográfico, que há aproximações no apontar dos horizontes entre o pesquisador e o pesquisado. É estranhar e ser estranhado, vendo sobre vários ângulos a si próprios e ao outro com quem se dialoga e, propiciando a escrita um dos grandes pontos que traduzem a Antropologia, a alteridade.

É preciso dizer que à escrita perpassa tanto a subjetividade, quanto uma forma de contextualização, pois o contato com o informante acaba com a autoridade monofônica, dando vazão à polifonia, com uma escrita entendível tanto academicamente, quanto pelo informante. Daí, a necessidade de diálogos com os mesmos, para poder confrontar a pesquisa com o que os pesquisados pronunciam sobre si em encontros no ir ao campo com uma viagem, ou por meio das tecnologias da comunicação.

Assim, se toda etnografia permite abordagens diversas, por que os instrumentos metodológicos podem ser repensados a partir de uma abordagem diversificada, ao enfocarmos a etnografia e a netnografia com o uso feito dos pesquisados e dos pesquisadores no que se refere às novas tecnologias da comunicação e a produção de conhecimento científico.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 6 ed., São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed., Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Unesp, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 9 ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GRIGOLETTO, E. (Org.); DE NARDI, F.S.(Org.); SCHONS, C.R. (Org.). *Discursos em rede: práticas de (re)produção, movimentos de resistência e constituição de subjetividades no ciberespaço*. Recife: Ed. Universitária – UFPE, 2011.
- KOZINETS, Robert V. The field behind the screen: using netnography for marketing research in online communities. *Journal of Marketing Research*. v. 39, p. 61-72, fev. 2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Malinowski, Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e Vida Severina*. Recife: Fundaj/ Massangana, 2009.
- MONTARDO, Sandra Portella; ROCHA, Paula Jung. Cartografia da utilização da mídia no espaço virtual em Novo Hamburgo: proposta de referencial teórico in: *Gestão e Desenvolvimento*. Novo Hamburgo: Feevale, 2005.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso em Análise: sujeito, sentido e ideologia*. Campinas, SP: Pontes, 2012.
- PEIRANO, Mariza, *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. 2 ed., São Paulo: Unesp, 2011.

MÍDIAS: LETRAMENTO DIGITAL NO ENSINO APRENDIZAGEM¹²

Prof. Dr. Mário Medeiros¹³; Magno Salustiano de Siqueira (UPE)¹⁴;
Poliana Mireli Barbosa Leite (UPE)¹⁵

Resumo: A presente comunicação é parte do projeto de iniciação científica “Desenvolvimento de competência na utilização de Tecnologia da Informação e Comunicação-TIC- nas séries iniciais do ensino fundamental: obstáculos e possibilidade de superação”, levado a efeito pelo Grupo de Pesquisa Competências: aprendizagens necessárias e currículo. Os possíveis obstáculos de aprendizagem na utilização sistemática das Tecnologias da Informação e Comunicação numa escola de Ensino Fundamental, séries iniciais, do Município de Garanhuns – PE é o objeto de estudo dessa comunicação.

Palavras-chaves: TIC; Desenvolvimento de Competência e habilidade

INTRODUÇÃO

Após a revolução informática verifica-se que as tecnologias da informação e comunicação vieram para ficar, sendo assim as sociedades contemporâneas estão envolvidas num processo cada vez mais acelerado de mudanças tecnológicas e sócio-político-culturais e, com isso alfabetizar nesse contexto exige que conheçamos a essência e o sentido dessas mudanças. Entendemos por alfabetização eficaz de crianças, a aquisição de conhecimentos fundamentais à compreensão do mundo contemporâneo e de sujeitos atuantes e reflexivos. A aquisição do Letramento Digital, Soares (2002), tornou-se essencial já que as TIC estão acessíveis a um número considerável de usuários e para fazer parte deste universo é primordial que comecemos a disseminar tal competência o mais cedo possível.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

A metodologia é do tipo qualitativo-fenomenológico. A pesquisa está estruturada a partir dos pressupostos da pesquisa ação, tal como sugerida por Thiollent (1985:25). Em concordância com esse autor, aqui,

A metodologia é entendida como disciplina que se relaciona com a epistemologia ou a filosofia da ciência. Seu objetivo consiste em analisar as características dos vários métodos disponíveis, avaliar suas capacidades, potencialidades, limitações ou distorções e criticar os pressupostos ou as implicações de sua utilização. Ao nível mais aplicado, a metodologia lida com a avaliação de técnicas de pesquisa e com a geração ou experimentação de novos métodos que remetem aos modos efetivos de

¹²Este estudo é vinculado ao projeto “Diversidade, desenvolvimento de competências e currículo”.

¹³Orientador: Mário Medeiros é Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Minho, Braga, Portugal. É Prof. Adjunto da UPE-Campus Garanhuns.

¹⁴Graduanda em Letras pela Universidade de Pernambuco – Campus Garanhuns.

¹⁵ Graduando em Matemática pela Universidade de Pernambuco – Campus Garanhuns.

captar e processar informações e resolver diversas categorias de problemas teóricos e práticos da investigação.

Temos como objetivos avaliar o processo de alfabetização com o auxílio das TIC; compreender como se dá em sala de aula a aquisição do letramento digital através do uso dessas ferramentas; descrever como as TIC auxiliam no processo de ensino aprendizagem; incentivar o desenvolvimento de habilidades no uso da TIC em sala de aula.

O QUE SE ENTENDE POR LETRAMENTO DIGITAL

No início, levando em consideração o contexto sócio-histórico-cultural era caracterizado pela predominância da cultura impressa, queremos dizer a partir disto que, parte da concepção de que as atividades que envolviam leitura e escrita eram realizadas só por pessoas ditas “letradas” e alfabetizadas.

Com isso o conceito de letramento era muito restrito ao processo de ensino-aprendizagem, diante outros estudos que tratam desta temática observamos que esse conceito tornou-se mais amplo e passou a ser composto por uma série de subcategorias que dizem respeito a uma habilidade desenvolvida em uma prática social específica, como por exemplo, o letramento digital, midiático entre tantos outros. Com isto, Soares (2002, p.156) diz que

propõe-se o uso do plural letramentos para enfatizar a ideia de que diferentes tecnologias da escrita geram diferentes estados ou condições naqueles que fazem uso dessas tecnologias, em suas práticas de leitura e de escrita: diferentes espaços de escrita e diferentes mecanismos de produção, reprodução e difusão da escrita resultam em diferentes letramentos.

Observamos então que o letramento além de englobar a capacidade humana de construir sentido a partir do texto também é aplicado aos conhecimentos ou atividades que tornam o homem hábil para participar das atividades mediadas por computadores e para operar também outros aparelhos eletrônicos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A utilização sistemática das TIC em sala de aula fez com que os professores¹⁶ desenvolvessem habilidades e competências às quais não possuíam, acrescentando uma alternativa à metodologia clássica de ensino que, para além de tornar mais dinâmicas as aulas adicionou novas possibilidades de interação com o meio digital induzindo a aquisição das competências suficientes para o manuseio das TIC em sala de aula, como também desenvolvendo os conhecimentos das atividades mediadas pelas mesmas, por sua vez fazendo com que o aluno aprenda de forma simultânea o processo de alfabetização e o letramento digital.

Em visitas realizadas a escola *campus* de pesquisa, observamos que alguns softwares utilizados em sala de aula pelas professoras ajudam a ampliar o

¹⁶ Que são o *corpus* de nosso estudo junto com seus alunos.

vocabulário dos alunos e provoca também agilidade no raciocínio e o uso das TIC em aula auxiliam também no processo de letramento digital porque os professores deixam que os alunos manuseiem as ferramentas e ensinando passo a passo, também observamos que os alunos por serem nativos digitais¹⁷ trazem certo conhecimento em relação a alguns aspectos que envolvem as tecnologias utilizadas em aula, porém não sabem com propriedade como utiliza-las com o propósito de aquisição de conhecimento, por esse motivo a presença de professores que dominam as TIC é de fundamental importância nesse processo.

Com a pesquisa-ação incentivamos os professores a utilizarem sistematicamente essas ferramentas em sala de aula, levamos diversos softwares e os mesmos mostraram interesse em relação aos softwares passando a utiliza-los em suas aulas.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Diante dos resultados obtidos percebemos que as TIC são de fundamental importância no processo de ensino aprendizagem, já que torna lúdico este processo de aquisição dos conhecimentos por parte dos alunos e professores, além de torná-los aptos na utilização das TIC, porém diante das observações realizadas podemos dizer que as TIC por si só não são capazes de auxiliar no processo de ensino-aprendizagem sendo a peça mais importante neste processo o educador que dominando essas tecnologias é o mediador de várias informações para seus alunos, pois para que seja proveitosa a transmissão destas informações que os alunos transformam conhecimentos o transmissor deve ter a competência aliada a habilidade de transmiti-las de forma que se faça entender

As TIC por possibilitarem várias possibilidades de uso e por ser lúdico torna o processo mais dinâmico e prazeroso levando os alunos a ficarem menos dispersos e a mostrarem resultados com o tempo menor se comparado a o ensino tradicional e o uso dessas tecnologias sem dúvidas estimulam os mesmos a sempre estarem em sites e jogos educacionais, já que é o que os educadores mediam para eles e isto é relevante visto que estamos a cada dia avançando no quesito tecnologia.

REFERÊNCIAS

SOARES, M. Novas práticas de leitura e escrita: letramento na cibercultura. Educação e Sociedade: Campinas, vol.23, n.81, p.143-160, dez. 2002. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/es/v23n81/13935.pdf>> Acesso 12/10/2012.

THIOLLENT, M. (1985). Metodologia da pesquisa-ação. São Paulo: Editora Cortez.

¹⁷Um **nativo digital** é aquele que nasceu e cresceu com as tecnologias [digitais](#) presentes em sua vivência. Tecnologias como [videogames](#), [Internet](#), [telefone celular](#), [MP3](#), [ipod](#), etc. Caracterizam-se principalmente por não necessitar do uso de papel nas tarefas com o computador. No sentido mais amplo, refere-se a pessoas nascidas a partir da década de [80](#) e mais tarde, na [Era da Informação](#) que teve início nesta década. Geralmente, o termo foca sobre aqueles que cresceram com a tecnologia do [século 21](#). Este termo têm sido aplicado em contextos como a [educação](#), relacionado ao termo Aprendizagem do Novo Milênio. A questão do domínio precário das TIC está relacionada também a hábitos culturais e a categoria como imigrante digital pode ser explicada não porque os usuários tenham mais de 46 anos como assinala Almerich, Suarez, Jornet e Orellana (2011), mas porque o computador só apareceu em suas vidas nos últimos 5 ou 6 anos.

ARAÚJO, Júlio César; DIEB, Messias Holanda. (Orgs.) Letramentos na Web: gêneros, interação e ensino. Edições UFC, 2009. p.287.

CORDEL NO CIBERESPAÇO COMO METODOLOGIA DE ENSINO

Caroline Sandrise dos Santos Maia; Fabianne Ramos de Souza;
Wanderson Diego Gomes Ferreira; Dr^a. Beliza Áurea de Arruda Mello.
Universidade Federal da Paraíba

Resumo: O Ciberespaço tem se ampliado e tornou-se uma das principais ferramentas de pesquisa, comunicação e/ou obtenção de conhecimentos gerais e específicos. A presente comunicação pretende discorrer sobre a ampliação da formação literária do aluno no que diz respeito à literatura de cordel. É fundamental para esta ampliação de conhecimentos novos olhares para literaturas ditas não canônicas, como a literatura de cordel, e levar o aluno a frequentar o ciberespaço como instrumento de aquisição de conhecimentos, com abertura de um novo ambiente de comunicação que emerge da interconexão mundial dos computadores, segundo Pierre Lévy (1999), autor referência teórica para estas discussões. O ciberespaço como suporte do cordel é uma forte ferramenta de ensino por desenvolver as inclusões digitais e da poesia não canônica na sala de aula.

Palavras-chave: Cordel; Ciberespaço; Ensino.

INTRODUÇÃO

O Ciberespaço, também chamado de rede, é definido por Pierre Lévy, no **Livro Cibercultura** (1999), como o meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. Atualmente, é a principal ferramenta de comunicação e/ou obtenção de conhecimentos e de pesquisa. Este espaço vem se ampliando, chegando a lugares e a populações que possuem poucos recursos. Tal crescimento é resultante de um movimento mundial de pessoas ansiosas por novas experiências, novas formas de comunicação. Segundo Pierre Lévy (1999), vive-se o princípio de um novo ambiente de comunicação, cabendo ao novo receptor explorar as potencialidades mais positivas deste espaço nos planos econômico, político, cultural e humano.

Alguns estudiosos afirmam que o ciberespaço aumentará ainda mais a distância entre os ricos e os excluídos, entre as regiões mais abastadas e as que a maioria das pessoas não tem ao menos televisão ou telefone. Pelo contrário, o crescimento do ciberespaço diminui esta distância, encurtando ainda mais o abismo que separa as pessoas menos favorecidas financeiramente da cultura. Cursos em todos os níveis, livros, entreterimento como filmes, músicas, jogos, estão a um clique de todos em qualquer lugar do mundo. Além do mais, não são os pobres que se opõem à internet, os que se opõem são aqueles cujos privilégios, sobretudo culturais, e os

monopólios encontram-se ameaçados pelo surgimento dessa nova configuração de comunicação (LÉVY, 1999).

Outra crítica feita ao Ciberespaço é que a cada dia ele vem se tornando mais comercial. Porém, o telefone e o cinema quando surgiram, também sofreram tais preconceitos e não temos dúvida de que eles fazem parte de um comércio, que são indústrias, máquinas de fazer dinheiro, mas ninguém deixa de apreciá-los e atribuir valor a eles. Sobre a exploração comercial do ciberespaço, vale lembrar o que diz Lévy:

(...) não vejo por que a exploração econômica da Internet ou o fato de que atualmente nem todos têm acesso a ela constituiriam, por si mesmos, uma condenação da cibercultura ou nos impediriam de pensá-la de qualquer forma que não a crítica. É verdade que há cada vez mais serviços pagos. E tudo indica que essa tendência vai continuar e até crescer nos próximos anos. (LÉVY, 1999, p. 13)

Concomitantemente em que o número de serviços pagos na internet aumenta, os gratuitos também tem um aumento significativo. Livros raros, que não são mais produzidos podem ser digitalizados e depositados na rede, facilitando a vida de quem deseja encontrá-lo. São muitos os benefícios que a *internet* trouxe à humanidade, e um deles é esse poder de unir as mídias e dissipá-las de uma maneira tão rápida. Ao se fazer um vídeo sobre um conto popular local e se postar no *youtube* agora, é possível que daqui algumas horas pessoas de todo o mundo possam vê-lo. Surge uma inquietação educacional de se saber o por que não se usar um suporte mais ágil e interativo com os alunos.

A literatura de cordel é um gênero narrativo poético que tem sua base na tradição oral. Como gênero textual oral ainda é cantado e simultaneamente tem seu texto fixado no suporte folheto. Por ser um gênero oral, o cordel sofre preconceito, como todas as literaturas não-canônicas, e acaba não sendo estudado nas escolas. Segundo Paul Zumthor, a poesia oral foi durante muito tempo renegada ao nosso inconsciente cultural. O termo oralidade era usado negativamente com a função de classificar a falta da escrita. Hoje não é diferente, os gêneros orais são pouco trabalhados nas escolas, quando o são. Levando em consideração o exposto acima, nossa proposta é de se usar o ciberespaço para unir as narrativas orais tradicionais com a modernidade, desenvolvendo práticas pedagógicas e teóricas voltadas para a oralidade e escritura, nos *chats*, *Facebook*, vídeos, *Blogs* e jogos.

METODOLOGIA

A democratização da *internet* tem muito a auxiliar no aprendizado dos alunos. Sabemos que uma das maiores dificuldades do alunado em relação a produção textual é o fato de escrever com o intuito de receber uma nota, escrever para o professor. Mas sabemos que escrevemos com o objetivo de que alguém leia, e não para recebermos uma nota. Hoje, o professor pode criar um *site*, um *blog*, para publicar o texto do aluno. O suporte mudou, o que antes era uma folha em branco que seria colada no mural da escola, agora é uma tela em branco, inicialmente, que ganhará o mundo.

O que se observa atualmente nas escolas são os textos canônicos reinando nas salas de aula, enquanto os gêneros textuais da oralidade e da escritura caem no

esquecimento, desvalorizados. Visto que as orientações apresentadas nos PCN's para as práticas do texto literário oral ou escritas e o reconhecimento de singularidades e propriedades não estão sendo praticados nas escolas.

Propõe-se a valorização dos textos literários oriundos da cultura da tradição, no caso a literatura de cordel, na perspectiva da valorização da nossa identidade cultural, através de atividades lúdicas que desenvolvam o raciocínio e o senso crítico dos alunos, tendo como suporte o ciberespaço. Dessa maneira, mostrar ao professor como a *internet* motiva o aluno a participar da escritura e da leitura desse hipertexto.

Ao utilizar o ciberespaço, o alunado participa de um mundo dinâmico, colorido, ágil, movimentado, sem fronteiras, interativo. Sendo assim, a escola deve estar atenta para a importância desse espaço como recurso que pode melhorar a educação, unindo a tradição oral a tecnologia.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os jovens estão na rede de computadores e a cada dia são mais seduzidos por ela, mas a maioria das escolas não está na rede. A escola precisa tornar-se um local no qual os alunos compartilhem saberes também no meio virtual. Este é um desafio que a escola deve colocar a si mesma, na perspectiva de incorporar as tecnologias digitais possibilitando a participação a interação e a coautoria no processo de ensino e aprendizagem. No ciberespaço, toda a leitura passa a ser, simultaneamente, escrita. Visto que, o leitor escolhe o caminho da leitura e o conteúdo a ser lido, passando a ser uma espécie de editor do hipertexto.

CONCLUSÕES

Conclui-se que com o aumento da tecnologia, as literaturas não canônicas, como o cordel, ganham uma grande vantagem, em termos de divulgação. A *internet* vem para unir de forma democrática a tradição à tecnologia, facilitando o uso dos folhetos de cordel nas salas de aula, utilizando o hipertexto para tentar melhorar a situação dos alunos em relação à leitura e produção textual.

REFERÊNCIAS

LÉVY, PIERRE. **Cibercultura**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

ZUMTHOR. Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997

5.2 | Netnografias nos Estudos de Mobilizações Sociais

DISPOSITIVOS SIMBÓLICOS DE LEGITIMAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: A OCUPAÇÃO DA INTERNET PELO MST¹⁸Antonio Simões Menezes¹⁹

Resumo: Os movimentos sociais têm entre as suas principais lutas, por poder político, a conquista da visibilidade pública e a legitimação. Nesse sentido, a análise dos agentes sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) é de extrema relevância. O objetivo da pesquisa é compreender as estratégias usadas pelo MST no campo simbólico para conquistar visibilidade, legitimar a ideologia do movimento e pressionar o Estado a atender as reivindicações dos sem-terra. A reflexão sobre o MST será conduzida a partir do estudo de sua política de comunicação, que é um elemento constituinte e constitutivo dos dispositivos operados pelo movimento no campo simbólico, além de ser fundamental para entender a estruturação do próprio MST. O corpus da pesquisa compreende as práticas de comunicação desenvolvidas na internet. A partir do enfoque centrado nos usos e apropriações das novas mídias, acreditamos que a aplicação de uma metodologia qualitativa, mais especificamente o método etnográfico, é adequada para superar um dos principais desafios do estudo: construir uma metodologia que consiga dar conta dessas práticas sociais, que são reconfiguradas na sociedade estruturada em rede. A pesquisa será desenvolvida ao longo dos próximos três anos e está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

Palavras-chave: Comunicação; Novas mídias; Netnografia.

INTRODUÇÃO

Associar o MST apenas à luta por terra é uma operação elementar para o senso comum. Contudo, como explicou Bourdieu (2007), a familiaridade com o social constitui um obstáculo para a compreensão das práticas sociais. Na academia, o movimento dos sem-terra deve ter sua luta estritamente utilitarista desconstruída. Com base em Scott (2002), que destaca a dimensão simbólica das ações de resistência à dominação, é possível perceber o quão importante é a disputa no campo simbólico para o MST. Análise semelhante é desenvolvida por Honneth (2003), que critica a visão meramente utilitarista das lutas dos movimentos sociais. Tal posicionamento ocultaria a gramática moral das lutas sociais.

¹⁸ Este trabalho, que foi iniciado a partir de uma orientação da Profa. Dra. Elizabeth Christina de Andrade Lima sobre metodologia, é vinculado ao projeto de pesquisa “Dispositivos Simbólicos de Legitimação dos Movimentos Sociais: a Política de Comunicação do MST”.

¹⁹ Universidade Estadual da Paraíba (Departamento de Comunicação Social – decom@uepb.edu.br); Universidade Federal de Campina Grande (Centro de Humanidades).

Ao MST não basta ser reconhecido “apenas” pelos camponeses e, por isso, tenta dialogar com toda a sociedade, além de objetivar desconstruir o processo de estigmatização deflagrado contra o movimento, cujo ápice é a tentativa de criminalização dos sem-terra. De acordo com o referencial teórico proposto por Honneth (2003), é pertinente refletir se a luta do MST por reconhecimento estaria a abalar as relações de dominação, pois evidenciaria que os direitos dos agentes estão sendo ignorados ou subtraídos e isso levaria a um sentimento de injustiça, o qual é o estopim da luta social ou de sua consolidação.

Nesta sociedade estruturada em rede (CASTELLS, 1999), as lutas desenvolvidas no campo simbólico ficam ainda mais complexas. As interações sociais, mediadas por dispositivos digitais (computadores, notebooks, tablets, smartphones, só para citar os mais comuns) conectados à internet, exemplificam a dimensão das mudanças em curso. Assim como diversas práticas sociais são desenvolvidas também na rede mundial de computadores, os embates por visibilidade e reconhecimento acontecem simultaneamente *online* e *offline*.

No caso do MST, as táticas elaboradas no intuito de dar visibilidade e conquistar reconhecimento são materializadas em práticas de comunicação constitutivas e constituintes de sua política de comunicação. Às interrelações, aos acordos tácitos, às abordagens, aos parâmetros e orientações que subjazem essas ações online e offline, aos consensos e dissensos constituídos entre a sua lógica de produção e circulação no ciberespaço e fora dele, denominamos, aqui, de política de comunicação do movimento. Analisá-la é relevante para ajudar a compreender como e por meio de quais dispositivos os movimentos sociais contemporâneos se estruturam e lutam por visibilidade.

Neste momento histórico, essas práticas de comunicação do movimento parecem ser pensadas de forma a dialogarem e se complementarem no ciberespaço e fora dele.

O ciberespaço (que também chamarei de “rede”) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. (LÉVY, 1999, p. 17).

Seja por meio de publicações impressas, por transmissões radiofônicas difundidas por ondas eletromagnéticas ou pelas notícias divulgadas em seu site na internet, o MST passou a integrar, por meio dos vários canais de comunicação administrados pelos militantes, o espaço privilegiado de mediações públicas. Este é denominado por Charaudeau (2007) de sistema midiático, sendo uma das instâncias constituintes das sociedades democráticas (CHARAUDEAU, 2007).

Assim, está claro que o MST não luta apenas por terra, uma das reivindicações básicas dos movimentos sociais ao longo da história, mas, sobretudo, por reconhecimento e visibilidade. Estes seriam essenciais para torná-lo um agente social legítimo da luta por reforma agrária perante a sociedade. Ou seja, a disputa no campo simbólico seria mais vital do que a batalha utilitária, material.

Por isso, o objetivo da pesquisa é compreender as estratégias usadas pelo MST no campo simbólico para conquistar reconhecimento, visibilidade e contraatacar o processo de estigmatização do movimento. A reflexão sobre o MST será conduzida a partir do estudo de sua política de comunicação, que é um elemento constituinte e

constitutivo dos dispositivos operados pelo movimento no campo simbólico, além de ser fundamental para entender a estruturação do próprio MST.

METODOLOGIA

Na sociedade contemporânea, as práticas sociais realizadas na internet despertam o interesse de cientistas sociais de diversas correntes e tradições. Compreender as interações que ocorrem nas distintas esferas do ciberespaço é uma tarefa complexa e justifica a produção de inúmeras pesquisas em Ciências Políticas, Antropologia e Sociologia. Em todos esses campos, pesquisadores se defrontam com a necessidade de elaborar metodologias que deem conta dessas novas dinâmicas sociais.

A sociedade em rede nos força a trabalhar de novas maneiras e a estudar a sociedade de modos igualmente novos. Ela nos força a pensar novamente sobre nossos instrumentos, e ter certeza que eles são apropriados para as tarefas que os aplicamos. Ao encarar esse desafio, nós nos preparamos para nosso próprio Renascimento na compreensão da sociedade (HALAVAIS, 2011: p.16).

Compreensão que inclui a luta desenvolvida pelos movimentos sociais no campo simbólico, mais especificamente por reconhecimento e visibilidade. Neste momento histórico, essa disputa é travada também na internet. Por isso, as práticas constituintes e constitutivas da política de comunicação do MST são desenvolvidas *online*, além daquelas elaboradas *offline*.

Todavia, dado o caráter de múltiplas convergências (conteúdo, rotinas produtivas, entre outras) inerente às novas mídias e que foram adequadas à política de comunicação dos sem-terra, acreditamos que quase todas as ações de comunicação do movimento chegam direta ou indiretamente à internet e são vinculadas aos perfis do MST em diversos sites de redes sociais.

Assim, decidimos delimitar o corpus desta pesquisa aos conteúdos publicados pelo MST em sua página oficial no *Facebook*, a rede mais popular entre os brasileiros e, por consequência, com maior potencial de visibilidade do material divulgado. Porém, devido o estágio inicial do estudo, ainda não temos condições de delimitar o período em que a página será analisada.

A partir do enfoque centrado nos usos e apropriações das novas mídias, acreditamos que a aplicação de uma metodologia qualitativa, mais especificamente o método etnográfico, é adequada para superar um dos principais desafios do estudo: construir uma metodologia que consiga dar conta dessas práticas sociais, que são reconfiguradas na sociedade estruturada em rede.

Nesse sentido, a observação das práticas elaboradas pelos militantes e difundidas via *Facebook* permitirá decifrar, interpretar as estratégias e táticas utilizadas pelo MST no ciberespaço para amplificar suas ações em busca de reconhecimento e visibilidade. Em um universo caracterizado pelo diálogo, marca das novas mídias, a possibilidade de acompanhar a interação constante entre MST e os internautas, embora mediada pelos dispositivos digitais, facilita a percepção, por exemplo, da existência ou não de influência mútua entre esses agentes sociais.

Baseados em autores contemporâneos (Adriana Amaral, Christine Hine, Raquel Recuero, Simone Pereira de Sá) que efetuam a transposição do método etnográfico

para estudos empíricos relacionados à internet, decidimos trabalhar com a polêmica netnografia. Ela foi criticada, segundo Amaral (2011), por antropólogos e cientistas sociais mais ortodoxos como, por exemplo, Kozinets (2010). Ainda segundo Amaral, eles acreditam que a reconfiguração espaço-temporal proporcionada pelas novas mídias comprometeria características básicas da pesquisa etnográfica como o deslocamento, estranhamento e “ir ao campo” do pesquisador.

Entretanto, as supostas lacunas, deixadas pela netnografia para a compreensão do objeto de pesquisa, podem ser evitadas com a utilização de técnicas como entrevista em profundidade, que ajudará a entender as estratégias discursivas elaboradas pelo MST, e até a análise de discurso online, que facilita a compreensão de intenções mesmo inconscientes dos enunciadores do corpus do trabalho. Ou seja, ambas são baseadas em procedimentos analíticos factíveis de viabilizar a análise do material empírico da pesquisa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A pesquisa será desenvolvida nos próximos três anos. Obviamente, ainda não há nenhum resultado para ser divulgado. Dessa forma, aproveitaremos este espaço para refletir sobre algumas prováveis contribuições deste trabalho aos estudos que enfocam a dimensão simbólica da luta dos movimentos sociais. Nesse sentido, compreender as estratégias criadas ou apropriadas pelo MST, para ocupar o campo midiático, deverá ajudar a entender o processo de construção do reconhecimento desse agente social.

A análise das formas simbólicas elaboradas pelos sem-terra, entendidas como construções significativas, a exemplo das falas do texto que devem ser interpretadas e compreendidas (THOMPSON, 1995), permitirá verificar, por exemplo, se o MST optou por seguir a gramática de produção estabelecida para as novas mídias. Estas têm como uma de suas características a efemeridade, que norteia a modernidade líquida (Bauman, 2007), em algumas de suas rotinas produtivas. Todavia, hipótese que nos parece mais provável, também é factível que o movimento siga algumas regras e subverta outras.

Observar as interações sociais desenvolvidas no ciberespaço é importante para interpretar as supostas influências mútuas produzidas pelos agentes sociais em uma rede social como *Facebook*. Tais dinâmicas de persuasão poderiam ocasionar, pelo lado do movimento, adaptações às ações de comunicação. Já para o internauta, esse contato poderia contribuir para que ele venha a participar ou consolidar a decisão de apoiar, de alguma forma, talvez mesmo à distância ao compartilhar o conteúdo divulgado pelos sem-terra com seus amigos e conhecidos, o movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atuação no campo simbólico é uma marca do MST. Basta lembrar que o *Jornal Sem Terra*, com mais de 30 anos de existência, teve sua primeira edição publicada antes mesmo da criação formal do movimento. Nas últimas três décadas, as ações de comunicação, constitutivas e constituintes de sua política de comunicação, foram basilares para a composição desse agente social. Hoje os sem-terra contam com jornal, site na internet, produzem conteúdo para rádio, gerenciam radiadoras em

alguns assentamentos e investem em diversas modalidades de comunicação interpessoal, além de participar de redes sociais, como o *Facebook*, e ter constante diálogo com a mídia comercial. Considerada um dos diferenciais do movimento, sua política de comunicação precisa ser analisada, pois compreender a forma como ela opera é fundamental para se entender a própria estruturação do MST.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Adriana. Abordagens etnográficas. In: AMARAL, Adriana; FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. O que falar quer dizer: a economia das trocas lingüísticas. Difel, 1998
- CASALI, Adriana. Comunicação organizacional: a comunicação como variável e metáfora organizacional. In: JESUS, Eduardo de; MOZAHIR, Salomão (Org.). *Interações plurais: a comunicação e o contemporâneo*. São Paulo: Annablume, 2008.
- CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso das mídias*. São Paulo: Contexto, 2007.
- DUARTE, Jorge. Comunicação Pública. In: LOPES, Boanerges (Org.). *Gestão em Comunicação empresarial: teoria e técnica*. Juiz de Fora: Produtora Multimeios, 2007.
- HALAVAIS, Alexander. Prefácio. In: AMARAL, Adriana; FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento e gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- MIANI, Rozinaldo Antonio; FREGONES, Ludmilla Andrade. A política de comunicação como fator de organização e mobilização dos movimentos sociais e populares. In: FUSER, Bruno. *Comunicação para a cidadania: caminhos e impasses*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.
- SCOTT, James. Formas cotidianas de resistência camponesa. In: *Raízes*, Vol. 21, nº 01, jan-jun/2002.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VIZER, Eduardo A. Movimentos sociais: novas tecnologias para novas militâncias. In: FERREIRA, Jairo; VIZER, Eduardo (Org.). *Mídia e movimentos sociais: linguagens e coletivos em ação*. São Paulo: Paulus, 2007.

POSSIBILIDADES E DESAFIOS DE PESQUISA EM GRUPO VIRTUAL DE DISCUSSÃO SOBRE HUMANIZAÇÃO DO PARTO

Laís Rodrigues²⁰; Emiliano Dantas¹

Resumo: Os grupos virtuais têm se apresentado como ambientes privilegiados de discussões e mobilizações do movimento de humanização do parto e do nascimento. É através destes grupos e redes sociais que mulheres e, às vezes, homens, buscam informações sobre gravidez, parto, amamentação, dentre outras questões relacionadas à criação dos filhos e à organização de reivindicações sociais. Dito isto, o presente trabalho pretende refletir sobre o uso da etnografia num grupo virtual de discussão pela humanização do parto como ferramenta de pesquisa. Trata-se de um dos pilares da metodologia do estudo que está sendo desenvolvido durante o doutorado que tem como intuito investigar a experiência de parto entre mulheres que participaram de um desses grupos de discussão. Tal grupo funciona de modo similar a uma comunidade, por possuir regras, saberes, crenças, valores compartilhados e uma linguagem característica, sobre a qual pressupõe-se que as participantes demonstrem domínio. Entretanto, a lista de discussão da internet é também permeada por instabilidades, por pessoas que entram e saem a todo momento, umas voltam, outras não, umas postam mais, outras menos. Assim, a participação no grupo virtual de discussão parece se constituir numa alternativa de busca e construção ativa de informações sobre o processo gravídico e, por conseguinte, de conquista do “empoderamento” e “protagonismo” da gestante. Para além de uma localização estável e delimitada no espaço e no tempo, a lista se configura como uma nova localização, ou seja, como uma fronteira, lugar de hibridismo e luta, policiamento e transgressão.

Palavras-chave: grupo virtual; etnografia; humanização; parto.

INTRODUÇÃO

A reflexão a que este texto se propõe divide-se sobre dois movimentos muito pulsantes presentemente em nossa sociedade: o movimento pela humanização do parto e do nascimento e o movimento de organização, comunicação e interação das pessoas através da internet. Aqui pretende-se pensar sobre o uso da etnografia num grupo virtual de discussão pela humanização do parto como ferramenta de pesquisa. Para tanto, far-se-á um breve panorama do movimento nacional de humanização do parto e do nascimento, suas principais críticas e formas de mobilização, para depois conjecturar sobre as possibilidades de pesquisa neste campo virtual, à luz de referenciais antropológicos.

²⁰ Universidade Federal de Pernambuco / UFPE – Departamento de Antropologia e Museologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia. E-mails: laisnana@hotmail.com; foto@emilianodantas.com.br.

No modelo dominante na atualidade, o parto é vivido numa espécie de linha de montagem, com todas as mulheres passando pelos mesmos procedimentos, imobilizadas e afastadas de seus pertences e possíveis acompanhantes, muitas vezes, assistidas por pessoas desconhecidas e separadas do bebê logo após o nascimento (MCCALLUM; REIS, 2006).

Em contraposição a este processo, surgiu um movimento em prol da humanização do parto que tem como algumas de suas premissas o questionamento da onipotência do profissional obstetra, a revisão quanto à forma de se relacionar com a parturiente e a família, a adoção de uma equipe interdisciplinar de modo a compartilhar conhecimentos, o respeito a diferenças de crenças e valores e, especialmente, o fortalecimento da mulher em relação ao seu potencial de conduzir de maneira natural o parto (PONTE; LUNA, 2003).

Tornquist (2002) situa no final da década de 1980 o início do movimento social pela humanização do parto e do nascimento no Brasil. Criticando o modelo hegemônico de atenção ao parto e ao nascimento, o movimento defende mudanças na assistência hospitalar/medicalizada ao parto, tendo como base a Medicina Baseada em Evidências – MBE – e as recomendações da Organização Mundial de Saúde – OMS –, que, dentre outras coisas, incentivam o parto vaginal, o aleitamento materno no pós-parto imediato, o alojamento conjunto de mãe e filho, a presença do pai ou outro acompanhante no processo do parto, o trabalho de enfermeiras obstetras na assistência aos partos normais, a inclusão de parteiras no sistema de saúde, a mudança de rotinas hospitalares desnecessárias, dentre outras.

Com este mote, têm surgido, em diferentes locais do país, grupos de discussão pela humanização do parto. Estes grupos se reúnem, organizam eventos sobre o tema e, muitas vezes, mantém calorosas discussões em grupos virtuais. Em geral, defendem a possibilidade das mulheres de parirem de maneira natural, ativa, num processo que costumam denominar de empoderamento da mulher.

O grupo participante da pesquisa de doutorado que inspirou a construção deste trabalho organiza reuniões regulares no Recife-PE para a discussão de temas pré-definidos. O enfoque dado a tais temas nas discussões é pautado na MBE e nas experiências das companheiras do grupo e de outras mulheres de referência. Apesar de ter sido fundado no Recife, este grupo possui outros representantes em diferentes lugares do país, o que faz com que na lista de discussão virtual haja a participação de mulheres de diferentes cidades do Brasil.

A escolha por este grupo específico para o desenvolvimento da pesquisa deveu-se à relação anterior que a pesquisadora já possuía com o grupo, como frequentadora das reuniões presenciais e participante da lista virtual. Este fato foi avaliado como um facilitador no processo de inserção no campo. Contudo, faz-se importante esclarecer que o envolvimento da pesquisadora com o tema é anterior e está para além da pesquisa. Seu comprometimento com questões relacionadas à humanização do parto e do nascimento permearam sua formação profissional e sua vivência pessoal.

METODOLOGIA

A pesquisa foi empreendida a partir de três pilares: etnografia de tais grupos, tanto o presencial, quanto o virtual, e entrevistas individuais, presenciais. Para o presente trabalho, interessa a discussão sobre a etnografia no campo virtual.

O grupo participante da pesquisa promove encontros presenciais quinzenais e possui um grupo virtual, do qual fazem parte mulheres residentes em diversas cidades do Brasil. As reuniões presenciais são agendadas previamente e facilitadas por uma das três coordenadoras do grupo. Os temas, que também são definidos com antecedência, giram em torno da gravidez, parto e amamentação. Já no grupo virtual, além dos temas referidos nos presenciais, são discutidas questões diversas que vão desde a escolha da escola para os filhos, meios de prevenir acidentes domésticos com as crianças, alimentação, questões de saúde, dentre outros.

Na etnografia do grupo virtual, foram acompanhados diariamente, ao menos uma vez ao dia, os e-mails trocados pelo grupo, visando detectar aqueles que abordavam, de alguma maneira, o tema parto. Aqueles referentes a parto, sejam eles com uma discussão teórica, exposição de curiosidades ou relato de experiência, foram salvos no computador para que as diferentes possibilidades de respostas referentes ao e-mail inicial fossem avaliadas. Com isto, seria possível perceber as principais ideias, valores e conhecimentos compartilhados sobre o assunto, bem como possíveis contradições e instabilidades que perpassam as opiniões sobre o tema, os julgamentos sobre as condutas de diferentes mulheres, pertencentes ou não ao grupo, e os sentimentos suscitados durante as discussões.

A partir das informações construídas com os e-mails, diário de campo e transcrição das entrevistas, pretende-se empreender uma análise do discurso, onde contradições e tensões merecem ser destacadas, para que a compreensão dos jogos de poder presentes na formulação das ideias sejam evidenciados.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Além de encontros presenciais frequentes, o local privilegiado de convivência para as participantes deste grupo é a lista de discussão da internet. Tal lista funciona de modo similar a uma comunidade, na medida em que tem regras, saberes, crenças e valores compartilhados, além de possuir um líder que, dentre outras atribuições, procura estabelecer a ordem. Há alguns personagens que servem de exemplos a serem seguidos e outros que funcionam como importantes referências de conhecimento. Nesta lista fica patente a existência de uma linguagem característica, sobre a qual pressupõe-se que os participantes demonstrem domínio, bem como importantes eventos que se assemelham a rituais de reafirmação de preceitos ou rechaço a determinados comportamentos.

A lista de discussão da internet é também permeada por instabilidades, por pessoas que entram e saem a todo momento, umas voltam, outras não, umas postam mais, outras menos. Tudo acontece com bastante velocidade. Há um constante movimento e circulação que pode ser relacionada à noção de cronotopo citada Clifford (2000), na medida em que a lista funciona como uma espécie de nó por onde sujeitos culturais nem sempre coerentes passam, formando uma rede de conhecimento intercultural.

Como preconizado por Clifford (2000), para além de uma localização estável e delimitada no espaço e no tempo, a lista se configura como uma nova localização, ou seja, como uma fronteira, “um lugar específico de hibridismo e luta, policiamento e transgressão” (CLIFFORD, 2000, p. 69). Esta forma de localização indica um posicionamento político que questiona as origens dos referenciais para a criação das diferenças, o modo como estas diferenças podem ser contestadas e quais os limites destas diferenças para o estabelecimento de modos de inclusão e exclusão. Como ilustração, pode ser citada a maneira como a cesariana é abordada na lista: desde os totalmente contra, passando pelos que a consideram necessária em algumas situações (estas, variáveis), até os que confessam poder optar por uma cesárea eletiva a depender de alguns fatores (também variáveis).

Ainda seguindo Clifford (2000), fica claro que a pesquisadora estudou *na* lista de discussão, sendo esta seu campo enquanto ideal metodológico e local de trabalho. Neste campo, a moradia referida pelo autor pode ser substituída pela noção de acesso²¹ e a ideia de interação se mantém. Com estes dois elementos, é possível desenvolver a competência pessoal e cultural, sem perder de vista que as noções de onde, por quanto tempo, com quem e em que línguas são aqui relativizadas, podendo o campo ser visto como um conjunto de práticas discursivas.

É pensando nestas estratégias de localização no campo e de construção retórica que pode-se discutir a noção de autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2008), de modo a deixar claro o lugar de onde a pesquisadora fala, sua presença no texto não apenas como pesquisadora, mas também como “nativa”. A legitimidade do seu discurso se daria, então, pela exposição dos aspectos epistemológicos e os jogos de poder em questão no contexto social e cultural representado pela pesquisa. Ou seja, a elaboração do texto deve deixar claro as tensões, ambiguidades e precariedades do trabalho de campo, elucidando o fascínio com os valores nativos, assim como as lealdades intelectuais, estéticas e políticas.

Este movimento de escrita caminha junto ao que Clifford (2008) chamou de uma tendência reflexiva na Antropologia, de acordo com a qual o pesquisador está disposto a pensar e criticar desde seu contato com o campo até a construção de suas teorias. Ademais, os registros em diário de campo foram feitos nos moldes referidos por Favret-Saada (2005), de acordo com quem as anotações devem estar para além de impressões e questões subjetivas do pesquisador, mas deve conter já elementos de análise e questionamentos suscitados durante o campo.

De acordo com Schwandt (2006), a pesquisa qualitativa se constitui em um movimento reformista que formulou uma série de críticas ao modo como a investigação científica social era realizada. Tais críticas abrangeram dimensões epistemológicas, metodológicas, éticas e políticas e deram origem a um fazer científico engajado que preza pela pesquisa social objetivando visibilizar as experiências de vida e os detalhes do cotidiano. Contudo, isso não significa unanimidade epistemológica, uma vez que a pesquisa social pode modificar as teorias e os objetivos que a guiam. “Em suma, a ação e o pensamento, a prática e a teoria, estão ligadas em um processo contínuo de reflexão crítica e de transformação” (SCHWANDT, 2006, p. 195).

Longe de qualquer pretensão de uma teoria geral, Geertz (2009) defende a noção de saber local, dependente dos elementos presentes no lugar e tempo da situação

²¹ A palavra acesso traz aqui a conotação ligada ao uso da internet: usar a internet é acessar a rede.

pesquisada, bem como dos instrumentos e modos de camuflagem deste saber. Deste modo, a compreensão em relação a nós mesmos e aos outros se encontra atravessada por nossas próprias formas culturais e pelas formas culturais dos outros, sejam eles antropólogos e outros pesquisadores ou os ditos pesquisados. Neste processo, as formas culturais que nos são alheias são transformadas e tornadas secundariamente nossas.

No caso do estudo em questão, as formas culturais do grupo a ser pesquisado são também da pesquisadora, não são alheias a ela. Ela faz parte do grupo em questão, partilha da maioria de suas ideias, da construção dos saberes que nele circulam e já o frequentava, independente do estudo desenvolvido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A netnografia exige combinação imersiva entre participação e observação cultural com relação às comunidades pesquisadas, sendo que o pesquisador deve ser reconhecido como um membro da cultura, um elemento importante do trabalho de campo” (MONTARDO; PASSERINO, 2006).

Não existe um significado único e coerente a ser encontrado no texto etnográfico, já que a escrita e a experiência se confundem. Para além de uma ideia de cultura como totalidade objetiva ou subjetiva, atravessada por coerência interna, que permitiria uma representação neutra, transparente, unívoca e autêntica, há que se evidenciar a diversidade de possibilidades de leituras oriundas da complexidade, diversidade e permanente indeterminação das culturas (CLIFFORD, 2008).

Isso aponta para a centralidade da relação entre pesquisador e participante na construção das informações. A etnografia em um grupo virtual de discussão pela humanização do parto requer, portanto, um posicionamento ativo, social e pessoal, do pesquisador. Favret-Saada (2005) diz que, como integrante do grupo a ser pesquisado, é inevitável – e útil – deixar-se ser afetada pelo campo. Trata-se de uma opção que exige responsabilidade e comprometimento político e ético (HARAWAY, 1995), condizentes com a ideia de que o objeto do conhecimento não é passivo e inerte, mas agente e ator social, gerador de significados.

REFERÊNCIAS

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

_____. **Culturas viajantes**. In: ARANTES, A. A. (org.). O espaço da diferença. 1 ed. Campinas, SP: Papirus, 2000. p. 50 – 79.

MONTARDO, S. P.; PASSERINO, M. L. Estudo dos blogs a partir da netnografia: possibilidades e limitações. Porto Alegre, **RENOTE: Revista novas tecnologias na educação: UFRGS, Centro Interdisciplinar de Novas Tecnologias na Educação**, v. 4, n. 2, 2006.

DINIZ, C. S. G. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. In: **Ciência e Saúde Coletiva**. Vol. 10, n. 3, 2005, p. 627-637.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. In: **Cadernos de Campo**. Ano 14, n. 13, p. 155-161, 2005.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 11ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**. Campinas, 5, p. 7-41, 1995.

MCCALLUM, C.; REIS, A. P. Re-significando a dor e superando a solidão: experiências do parto entre adolescentes de classes populares atendidas em uma maternidade pública de Salvador, Bahia, Brasil. In: **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, 22(7), p. 1483-1491, 2006.

PONTE, F. R.; LUNA, G. L. M. Humanização do parto e do nascimento. In: **O povo**. 2003.

SCHWANDT, T. A. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 193-218.

TORNQUIST, C. S. Armadilhas da nova era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. In: **Estudos Feministas**. Ano 10 (2), 2002, p. 483-492.

CONSTRUINDO IDENTIDADE: DISCURSOS MOBILIZADORES ENTRE OS USUÁRIOS DE SOFTWARE LIVRE E SOFTWARE PROPRIETÁRIO

Pedro Vitor Cerqueira Pacheco²²; José Gabriel Silveira Corrêa²³

Resumo: O sentido da criação, uso e manipulação dos *softwares*, tanto na sua modelagem de licença livre/gratuita ou proprietária/particular, tomando como base as práticas culturais de representação criadas pelos seus usuários, permite problematizar a construção de identidade baseada na contraposição desses diferentes usos, díspares tanto no conceito quanto na prática. De um lado, o movimento da comunidade de *software* livre com o discurso em prol do compartilhamento do código fonte, a favor da solidariedade de trabalho e coletividade na criação dos seus produtos e, de outro lado, o discurso da comunidade de *software* proprietário nas suas condutas de não compartilhamento do código fonte. Este trabalho tem como objetivo compreender as construções identitárias realizadas pelos usuários de *software* livres e usuários de *software* proprietários, a partir do antagonismo entre esses distintos posicionamentos. Para tanto, usamos o conceito de identidade relacional na teoria barthiana, entendendo as comunidades de *software* livre e proprietário como categorias de atribuição e identificação construídas pelos seus usuários. Utilizamos os recursos metodológicos da observação participante e como ferramenta de análise etnográfica, os discursos mobilizadores a favor de uma modalidade ou de outra, os espaços de sociabilidade, físicos (eventos, laboratórios de informática) ou virtuais (*Facebook*, *Twitter* e listas de discussão). A pesquisa em andamento está se desenvolvendo com grupo de jovens estudantes usuários e membros ativos de comunidade de *software* livre e proprietário de uma instituição pública de ensino da Cidade de Campina Grande-PB.

Palavras-chave: Discursos mobilizadores; *softwares*; identidade.

²² Estudante do Curso de Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina grande – UFCG

²³. Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina grande – UFCG

INTRODUÇÃO

O Projeto de Lei de número: PL 2126/2011, visa normatizar a Internet brasileira, estabelecendo direitos e deveres, tanto para os usuários como para os provedores de acesso à Internet. O Projeto de Lei em questão ainda está em votação na Câmara dos Deputados, tendo em vista que estão sendo debatidos vários argumentos contra e a favor de sua aprovação. Dentre os temas vistos como mais polêmicos estão a dita neutralidade da Internet e as discussões sobre os direitos autorais.

A possibilidade de normatização da Internet brasileira levanta a questão: a Internet deve ser livre ou controlada? A Internet precisa ser entendida como um espaço público, de todos, com a liberdade irrestrita de transferir informações nas idas e vindas dos *downloads* e *uploads* ou deve ser lida como um espaço protegido e controlado?

Refletir sobre esse contexto atual é relevante para compreender as categorias e as ideologias que circundam o ciberespaço, movimentos que geram significados e complexidades vividas nesse lugar de sociabilidade mediada pelo computador. A corporificação dessas forças no ciberespaço é analisada através das dimensões vivenciais²⁴ da experiência social apregoadas pelas comunidades de *software* livre (liberdade) e proprietário (controle).

Os aspectos identitários dessas comunidades de *softwares*²⁵ são nosso objeto de estudo, tomando como foco os processos pelos quais passaram e estão passando, para manter seus discursos e posições no ciberespaço, a partir do antagonismo entre distintos posicionamentos, a saber, o movimento da comunidade de *software* livre com o discurso em prol do compartilhamento do código fonte²⁶, a favor da ideia de solidariedade de trabalho e coletividade na criação dos seus produtos e, de outro lado, o discurso da “comunidade” de *software* proprietário nas suas condutas de não compartilhamento do código fonte.

Cada uma dessas lógicas atua no ciberespaço através de seus discursos mobilizadores, defendendo um lado ou outro. Neste trabalho, tais discursos são lidos a partir da hipótese que a identidade atribuída nesse espaço gera um movimento cíclico, no qual são reforçados pelas oposições dos discursos mobilizadores, Isto é, ocorre uma construção identitária que dividimos em dois aspectos: 1-) Como parte do próprio processo de construção de identidade, reforçando seus elementos característicos, atribuídos pelo antagonismo das ideologias 2-) Como ação de recrutamento, quer dizer, com a inserção de novos membros para um dos lados, reforçando as identidades.

Nosso campo teórico se utiliza dos seguintes autores: Fredrik Barth (2007) e Theophilos Rifiotis (2010). Tomamos como princípio os limítrofes dos discursos que delimitam as fronteiras sociais do ciberespaço, fazendo uso do método etnográfico, que aqui chamaremos de netnografia²⁷. Utilizamos os recursos metodológicos da

²⁴ Ver RIFIOTIS, 2010.

²⁵ As comunidades de software referidas nesse trabalho são aqui denominadas comunidades de software livre e proprietário.

²⁶ O código fonte são linhas escritas usando linguagem de programação que devidamente ordenadas constituem o *software*.

²⁷ Alguns pesquisadores chamam etnografia virtual ou netnografia.

observação participante e como ferramenta de análise etnográfica, os discursos mobilizadores a favor de um discurso ou de outro, ilustrando com um recorte da nossa imersão na lista de discussão dos usuários do sistema operacional *Slackware*, conhecida como: GUS-BR, tendo em vista que esta pesquisa se encontra em andamento.

Para tanto, visamos refletir sobre os efeitos deste antagonismo entre a “comunidade” de *software* livre e proprietário no ciberespaço que geram efeitos dentro e fora dele, configurando discursos mobilizadores usados para construir suas próprias identidades, que são reforçadas pelos princípios ideológicos (liberdade *versus* controle), colocadas em oposição nesta luta política acerca do que deveria ser o destino da Internet brasileira.

METODOLOGIA

A partir de meados de 2010, iniciamos a participação na lista de discussão dos usuários do sistema operacional *Slackware*²⁸ (GUS-BR), como auxílio profissional.²⁹ No mesmo ano, estávamos configurando diversos servidores Linux e a escolha pela distribuição *Slackware*, entre os inúmeros sistemas operacionais (S.O) do estilo – *Unix-like* existentes foi motivada pela ativa comunidade dos *slack-users*³⁰. Dessa maneira, o intuito inicial ao entrar nessa comunidade não era a pesquisa, mas a procura de um espaço para sanar eventuais dúvidas, usando o conhecimento técnico dos integrantes da lista de discussão.

No entanto, nesse espaço, nos deparamos também com ações militantes em prol da chamada “liberdade do *software*” e ao mesmo tempo sentimos uma díspare postura tanto conceitual quanto na prática, em relação à comunidade de *software* proprietário. Aos poucos, recebendo diariamente os encaminhamentos da lista de discussão via e-mail, participando, estamos pouco a pouco, entrando nesse espaço de sociabilidade virtual. Começamos então, a enxergar algumas outras coisas além do já conhecido.

Nesse lugar de interação, fomos pegos por expressões comunicacionais próprias, práticas e atitudes específicas, que refletem um determinado jogo de linguagem. Percebemos isso, quando pela primeira vez, ao enviarmos uma pergunta para lista, não obtivemos respostas. Com essa experiência, entendemos que para redigir uma pergunta técnica era preciso saber a forma, as expressões culturais apreendidas neste contexto vividas e mantidas pelos seus integrantes. Quer dizer, antes de enviar uma pergunta ou responder algo para todos da lista, foi preciso incorporar o *ethos* informático, desse espaço de interação, por parte do pesquisador.

Não é de qualquer maneira que se pergunta ou responde nos tópicos da lista. Existe ordem e hierarquia, entre os usuários da lista, ou seja, os *slack-users* mais experientes tecnicamente, mesmo que sejam relativamente novos, são os que têm mais “voz” nesse espaço. Em segundo plano, teríamos os usuários mais antigos, os primeiros integrantes da lista e os fundadores, e em terceiro os usuários recém chegados. Estes últimos, também conhecidos como: *Newbies*, que significa um

²⁸ A escolha de um sistema operacional é elemento de distinção, entre os ditos usuários avançados e novatos.

²⁹ Desde 2006 este pesquisador trabalha na área da Tecnologia da Informação – TI, na função de administrador de sistemas (*sysadmin*).

³⁰ Codinome usado pelos frequentadores da lista de discussão GUS-BR.

neófito, ou ainda, um *noob*, essa considerada a forma mais popular. Precisam obrigatoriamente passar por um ritual de passagem. Isto é, antes de fazer qualquer interação, devem antes de tudo, ler e absorver o *ethos* da comunidade de *software* livre, condensado no texto feito por Eric S. Raymond³¹ (2006), intitulado “Netiqueta”.

A “netiqueta” é uma composição de boas práticas, onde estão implícitos os valores morais, que podemos ver na seguinte diretiva da netiqueta: “*Não diga que você encontrou um bug: O pessoal que escreveu o software se dedicou muito para fazer o melhor possível. Se você diz que encontrou um bug, isto significa que eles fizeram algo de errado, e você quase sempre irá ofendê-los - mesmo que você esteja certo. Não é nada diplomático gritar "bug" no assunto da mensagem.*” (RAYMOUND, E. S., 2006). “A própria netiqueta aparece como uma espécie de processo de auto-regulamentação, que deveria ser analisada na sua dinâmica” (RIFIOTIS, 2010, p.25). Assim, as “netiquetas” são os modos pelo quais os *newbies* aprendem, incorporam o *ethos informático*, identificando-se, reconhecendo-se e atribuindo outras identificações para quem esteja fora do grupo, nesse caso, à comunidade de *software* proprietário.

Atentando agora para alguns pontos da “netiqueta”, podemos observar uma explícita construção identitária. Exemplo disso são as assinaturas feitas pelos integrantes da lista, que deixam fixados no final do perfil, mensagens pessoais de auto-valorização da identidade, do *ethos* da comunidade de *software* livre. Fica posto em cena o discurso em prol da liberdade do *software* livre e do ataque ao *software* proprietário: “*This is Linux country. On a quiet night, you can hear Windows rebooting*”³², “*Copiar é bom! Seja Legal Use Software Livre*”, “*Seja livre, use GNU*”³³/Linux!”.

As assinaturas representam os limites, dizendo respeito ao auto-reconhecimento e a ideia de comunidade virtual exercida pelos usuários da lista de discussão GUS-BR, que no mesmo movimento atribuem e se constroem às comunidades de *softwares* proprietário as consequências das marcações do campo técnico no ciberespaço, reforçando sua identidade. Delimitam assim, as fronteiras, atacando tanto jocosamente como ideologicamente, usando como base o princípio da liberdade em oposição à lógica do controle.

Por essas vias, a comunidade de *software* proprietário é atribuída de identificações vinda da comunidade de *software* livre, mantendo uma interação relacional de identidade entre os autores nesse espaço de sociabilidade virtual.

Em oposição à lógica livre, as comunidades de *software* proprietário, conhecidas em sua maior parte pela popularidade através do sistema operacional *Windows*, da Empresa Microsoft, detém o mercado mundial de vendas de licenças de *software* para os usuários finais.³⁴ O discurso da comunidade de *software* proprietário exercita o contrário argumento anti-libertário, cujos usuários vêem na gratuidade um aspecto sócio-técnico de baixa relevância, onde a confiabilidade e a garantia – o controle, por sua vez, se tornam os elementos mais significativos para essa comunidade. Como exemplo, a fertilidade de manifestações e protestos no ciberespaço pautado

³¹Famoso *hacker* e ativista da comunidade de *software* livre.

³²Tradução minha: Este é o país do Linux. Numa noite tranquila, você pode ouvir o Windows reiniciando.

³³GNU (GNU is Not Unix) é um sistema operacional que agregou o Linux como seu núcleo, ficando conhecido como:GNU/LINUX.

³⁴Usuários que utiliza o programa, apenas de forma operacional.

nos discursos sobre o controle da Internet. Começando pelos movimentos anti-pirataria deflagrado pelo governo americano, conhecidos como PIPA e SOPA, e aqui no Brasil, o Projeto de Lei 2126/2011, que versa sobre o controle da Internet brasileira.

Tais formas de controles são compreendidas aqui, como expressões culturais que fortalecem a identidade da comunidade de *software* proprietário. Vemos assim, nas práticas da comunidade de *software* livre, o fato incontestável da interação com a comunidade de *software* proprietário como parte do mesmo processo de construção de identidade, retroalimentando-se na dual mecânica: comunidade de *software* livre *versus* proprietário.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Analisando as comunidades de software livre e a comunidade de software proprietário no ciberespaço até o momento encontramos, tanto no aspecto conceitual como prático, uma relação conflituosa. Para fundamentar essa assertiva temos como resultados as assinaturas dos slack-users na lista de discussão GUS-BR, bem como na análise discursiva em prol ao controle da Internet pelas leis anti-pirataria (SOPA, PIPA e o PL 2126/2011) indo contra ao discurso a favor da liberdade da Internet.

Essas oposições discursivas/ideológicas da comunidade de softwares que colhemos através da pesquisa até o momento, fazem parte do processo de construção de identidades no ciberespaço, onde os autores (os usuários) dessas comunidades virtuais usam esses díspares discursos (liberdade ou controle) a fim de atribuir e se identificarem no ciberespaço (BARTH, 2007, p.27).

CONCLUSÕES

A título de considerações finais, nesta pesquisa podemos apontar que o processo de construção de identidade apoiado pela teoria barthiana da interação relacional entre as comunidades de *software* livre e proprietário no ciberespaço, gera uma mobilização entre os novos usuários no ciberespaço e fora dele.

Para tanto, cada uma das comunidades em questão, compartilham do mesmo objetivo que é o recrutamento de novos membros, seja do lado do *software* livre, conquistando novos usuários através do discurso em prol da liberdade de modificar o código e copiá-lo, da gratuidade para com o seu uso, ou seja, do lado do *software* proprietário, respaldado no discurso que visa a confiabilidade e garantia do *software*.

Nesse movimento de recrutamento, cada novo usuário que adere a uma ideologia ou outra, é inserido numa comunidade e a ela se põe como pertencente, fortalecendo-a e perpetuando-a através do seu discurso no ciberespaço, ampliando assim seu espaço de poder e dominância, que traz consigo os aspectos valorativos que, como ideologia, velam outras possibilidades vivenciais. Dessa maneira, o Projeto de Lei de número 2126/2011, intitulado: Marco Civil da Internet ilustra como os discursos mobilizadores a favor da garantia, da confiabilidade do *software* hoje são dominantes, tomando como princípio a totalidade de vendas de licenças e usos dos sistemas proprietários. Lógica do controle que ressoa nas políticas públicas, alterando os sentidos e pondo em cheque o que seja a nossa liberdade.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. 2000. O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp.

RAYMOUND, E. S. Como Fazer Perguntas Inteligentes Disponível em: <<http://www.istf.com.br/perguntas/>>. Acesso em: 10 de nov de 2012.

RIFIOTIS, Theophilos. Antropologia do ciberespaço. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

6 | Identidades étnicas e políticas públicas

Este Grupo de Trabalho busca refletir sobre a emergência de demandas étnicas relacionadas à formulação, implantação e desenvolvimento de políticas públicas no Brasil. O objetivo é propor um diálogo entre diferentes contextos etnográficos e grupos étnicos, que passam a articular demandas coletivas pautadas numa linguagem étnica, bem como na compreensão e reivindicação de acesso á formas de cidadania. Assim, nos propomos a pensar novas formas de reconfiguração espaço-temporal em torno de grupos étnicos ou tradicionais na atual conjuntura social brasileira.

6.1. Estudos Ciganos: etnografias e questões teóricas sobre uma identidade em construção

ARRANJOS E (RE) ARRANJOS DE UMA VIDA CIGANA: VISIBILIDADE DOS GRUPOS CIGANOS EM SOUZA/PB¹

Maria Patrícia Lopes Goldfarb; Aquiles Cordeiro do Nascimento
CCHLA-Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, DCS-Departamento de Ciências Sociais, Campus I, GEC- Grupo de Estudos Culturais do CNPq.

Resumo: Esse trabalho é produto de pesquisas desenvolvidas no ano de 2010/2011 com o Projeto Os Ciganos no Estado da Paraíba”, onde se buscou mapear a população cigana na cidade de Sousa, município do Estado da Paraíba, como também fruto do Projeto de Extensão intitulado “Educação e Cultura: Um Exercício de Aprendizagem sobre a Diversidade Cultural em Sousa-PB”, contemplado pelo Programa PROBEX, da Pro-reitoria de Extensão da Universidade Federal da Paraíba. Aqui, pretende-se discutir questões como a visibilidade dos grupos ciganos residentes na cidade de Sousa, partindo do pressuposto de que os grupos da etnia Calon que lá residem, apesar de terem moradia fixa, vivenciam valores e práticas sociais advindos de um passado nômade. Inicialmente destaca-se a localização de tais grupos e suas reais condições de moradia, considerando a hipótese do processo de estigmatização a que estão submetidos na cidade; o que impossibilita o real acesso a direitos básicos e de cidadania. O pressuposto teórico -metodológico se deu a partir de pesquisas feitas anteriormente com tais grupos e com o esforço de pesquisa que incluiu a localização das produções acadêmicas e não acadêmicas sobre a temática, além das leituras próprias ao campo das ciências sociais que vem se predispondo no campo das relações étnicas e das diversidades culturais. Portanto, para compreender tais grupos, investigamos o processo de construção da identidade cultural, visando apreender os elementos constitutivos desta identidade cigana, que são propiciadores de significados e capazes de articular uma visão de coletividade.

Palavras - chave: Sedentarismo; Interação social; Exclusão.

INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de pesquisa realizada com grupos ciganos residentes no bairro Jardim Sorrilândia III, periferia urbana de Sousa, Estado da Paraíba. Buscando apreender a como se constrói a especificidade de um grupo étnico Calon, fixados em uma estrutura social urbana, e em que grau o sedentarismo alterou as acomodações familiares, tecendo uma dinâmica que se manifesta nas dimensões das interações sociais. Assim, o trabalho se justifica pela tentativa de entender as

¹ Projeto de Pesquisa PIBIC intitulado, Os Ciganos no Estado da Paraíba (2010-2011), da Universidade Federal da Paraíba.

formas de interação social existentes entre os grupos ciganos e a população local envolvente. É importante destacar que a população cigana que se encontra no Estado da Paraíba faz parte dos segmentos pobres das cidades, morando em péssimas condições sanitárias, convivendo com o desemprego e o descaso das autoridades locais. Este quadro é agravado pelas formas de estigmatização a que estão expostos, fruto do imaginário nacional que os ligam às ideias de ausência de raízes e liberdade exacerbada, que os tornam “eternamente suspeitos”. A busca de aspectos comuns, capazes de dar sentido a grupos sociais, ao longo do tempo e do espaço, tem sido tema de investigação de diferentes correntes das ciências sociais. A pluralidade dos movimentos sociais, as reivindicações por formas de reconhecimentos culturais e a emergência de grupos étnicos são aspectos que permeiam a contemporaneidade e colocam a questão da identidade em foco constante de análise.

O processo de identificação cultural implica numa seleção de sinais de reconhecimento, os quais os indivíduos selecionam para se reconhecerem e serem reconhecidos. Uma vez selecionados, passam a ter valor emblemático, a serem vistos como “marcas culturais” de pertencimento. Como não é possível prever que traços são tomados para desempenhar tal papel, faz-se necessário uma pesquisa que aponte o(s) elemento(s) que representam os sinais diacríticos dos grupos a serem estudados (Cunha, 1986; Novaes, 1993; Goldfarb, 2004).

Segundo Halbwachs (1990), a memória trabalha com o vivido, o que permanece entre os grupos. As formas de explicar o passado apontam modos de se explicar o presente, visando, ainda, projetar o futuro. Deste modo, presente, passado e futuro ligam-se através da memória, e a partir de como se institui o passado são criadas as condições de efetivação de projetos coletivos. As duas frações populacionais, os ciganos e os não ciganos sousenses, convivem cotidianamente, onde o permanece como “suspeito”.

CAMILO (2011) acredita que a sociedade justifica seus preconceitos através da ação do outro, construindo categorias genéricas, e dessa forma desenha-se a representação do cigano onde o nomadismo, a falta de higiene e morada constituem formas categóricas de ver e julgar o “outro”, desempenhando uma exclusão cultural. Mudanças têm apontado para uma reordenação de valores e papéis sociais no interior desses grupos e, por conseguinte, novos arranjos que lhes permitam (re) definir a sua identidade. É preciso destacar que traços culturais se firmam no curso de uma história comum (ou de sua criação), e que a memória de um grupo fornece subsídios para interpretar tais traços, por meio da análise dos veículos significativos da identidade cultural. Por isso o conceito de memória foi de grande valia. Os arranjos referem-se a uma constante procura para obter meios de sobrevivência. Nessa representação, a perspectiva é de resistir como grupo a um dia-a-dia que tem se reinventado. Assim, compete perceber o movimento dentro das especificidades com que se realizou supostamente nas décadas de 80 a fragmentação do grupo Calon que residem na cidade de Sousa. As novas disposições internas, como também o convívio conflituoso entre ciganos e não ciganos sousenses e a condição de trabalho e acesso as condições fundamentais de existência que continua sendo vivenciada pelas populações ciganas locais nos últimos anos. Goldfarb (2004) ainda enfatiza que a construção do passado nômade entre os ciganos evocou neles um sentimento de comunhão, na medida em que o nomadismo é o elemento por eles selecionado para garantir a sua pertinência étnica, ou seja, uma forma de resgatar

uma marca distintiva inicial para fortalecer o cotidiano, realçando as suas qualidades distintivas.

Neste sentido, este trabalho voltou-se para tais grupos étnicos, que pouco receberam atenção científica, objetivando suprir lacunas existentes na produção acadêmica acerca destes.

METODOLOGIA

O método etnográfico, compreendido como um processo de construção do objeto de pesquisa pauta-se na observação direta do universo investigado e na coleta de experiências partilhadas entre pesquisadores e população pesquisada. Trata-se, pois, de uma profusão de práticas e representações endógenas dos grupos sociais que organizam um modo narrativo de contar a vida partilhada, o que foi por nós interpretado (Geertz, 1989; Goldfarb, 2004).

Para atingir os objetivos, adotamos como recorte metodológico uma pesquisa do tipo exploratória. A importância deste tipo de pesquisa pode ser justificada no fato de que a realidade empírica se revela por meio de ações e representações, cada uma com significados particulares, ou seja, “os fatos acontecem na realidade, independentemente de haver ou não quem os conheça. Mas, quando existe um observador, a percepção que este tem do fato é que se chama fenômeno” (Rudio, 1986, p. 11), e os fenômenos merecem serem investigados de modo científico.

As ferramentas metodológicas que foram adotadas para a coleta de dados compreendem a entrevista semi-estruturada e a observação direta com registros em diário de campo, áudio e fotografias.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Com o processo de sedentarização, os ciganos na cidade de Sousa-PB vêm vivenciando grandes transformações nas interações cotidianas com a população não cigana e no cenário político e econômico nacional. É inegável que melhorias ocorreram com os programas sociais como o Bolsa Família e o Bolsa Escola. A criação do Centro Calor de Desenvolvimento Integral – CCDI- primeiro do Brasil, na cidade de Sousa é bem exemplar deste novo cenário.

Essas mudanças têm apontado à reordenação de valores e papéis sociais no interior desses grupos e, por conseguinte, novas arrumações que lhes permitam (re) definir a sua identidade. Esses arranjos referem-se a uma maior elaboração de discursos sobre a “ciganidade”, aliada a constante busca por meios reais de sobrevivência. Neste sentido, os ciganos se apresentam como grupos que, dia-a-dia, se reinventam.

Entretanto, a despeito de novas demandas e conquistas internas, observamos que o convívio na cidade não deixou de ser ambíguo. Não desapareceu a fronteira que distingue com total precisão, ciganos/não ciganos, dividindo o “ser souseiro” em tipos diferenciados, o que reflete num quadro de desafios e problemas, que se coloca sobre a questão da pobreza vivenciada pelos ciganos na atualidade. Soma-se a isso a exclusão política representada pelo não acesso às informações e, conseqüentemente, sobre seus direitos e deveres como cidadão, agravado pelo fato de não terem acesso à educação e, portanto às formas básicas de reivindicação.

Nesta perspectiva, propomos, sobretudo, um diálogo com a comunidade, o que representou uma oportunidade para a construção de um conhecimento pluralista e para o debate sobre a configuração de uma cidadania real para todos os sousesenses.

Enfim, através das pesquisas pudemos analisar e problematizar a fabricação dos estigmas que giram em torno dos ciganos, ampliando nossos conhecimentos e reflexão sobre a dinâmica da vida cotidiana.

REFERÊNCIAS

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTGNAT, P & FENART-STREIFF, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Difel, 1998.

CAMPOS, Cláudia Camargo de. **Ciganos e suas Tradições**. São Paulo: Madras, 1999.

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. **Metodologia científica**. 4. ed. São Paulo: Makeron Books, 1996.

Contra a Perseguição aos Ciganos. **Jornal Mudar de Vida**. Disponível em: <<http://www.jornalmudardevida.net/>>. Acesso em 11 de março de 2011.

COSTA, Cristina da. Os Ciganos Continuam na Estrada. **Revista da Cultura Vozes**, nº. 84, jul./ag., 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, historia, etnicidade**. São Paulo: EDUSP, 1986.

FOLETIER, F. de Vaux. **Le Monde des Tsiganes**. Paris: Berger Levrault, 1983.

_____. O Mundo como Pátria. In: **O Correio da Unesco**, nº. 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.

FONSECA, Isabel. **Enterre-me em pé: os ciganos e sua jornada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, A. **Sociologia**. Porto Alegre: Artemed, 2005.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Os Ciganos**. Galante, Fundação Helio Galvão, nº. 02, Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.

_____. **O Tempo de Atrás: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB**. Universidade Federal da Paraíba. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Tese de Doutorado. João Pessoa, agosto de 2004.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; NASCIMENTO, Aquiles C. **Os Ciganos no Estado da Paraíba**. Projeto de Pesquisa para Iniciação Científica. UFPB, João Pessoa, 2010.

GOFFMAN, Erving. **O Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1998.

HOSBAWN, E & RANGER, T. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IVATS, A. Os Ciganos no Mundo Moderno: da escola do caminho ao caminho da escola. **Correio da UNESCO**, ano 3, nº. 1, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1975.

LOPES, José Sérgio Leite. **Condições de Vida das Camadas Populares**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

MARTINEZ, Nicole. **Os Ciganos**. São Paulo: Papyrus, 1989.

MOONEN, Frans. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, **Cadernos de Ciências Sociais**, nº. 32, 1994.

- MORAES FILHO, Melo. **Os Ciganos no Brasil e o Cancioneiro dos Ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981 (1885).
- MOTA, Ático Vilas-Boas. Os Ciganos do Brasil. **O Correio da UNESCO**, nº. 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.
- NOVAES, Sílvia C. **Jogos de Espelhos: Imagens e representação de si através dos outros**. São Paulo: Editora da USP, 1993.
- NOVITCH, M. Os ciganos e o terror nazista. **O Correio da UNESCO**, nº 12, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1984.
- OKELY, J. M. **The Traveller-Gypsies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PEREIRA DA COSTA, F. A. **Anais Pernambucanos**, Vol. 5, Recife, 1985.
- POUTIGNAT, P. e FENART-STREIFF, J. **Teorias da Etnicidade. Seguimento de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.
- RUDIO, Franz V. Introdução ao Projeto de Pesquisa Científica. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANT'ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas**. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. (Antropologia, 4)
- SEYFERTH, Giralda. Etnicidade e Cidadania: Algumas Considerações Sobre as Bases Étnicas da Mobilização Política. **Boletim do Museu Nacional**. Nova Série, Antropologia Nº. 42, Rio de Janeiro, 20 de Outubro de 1983.
- SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser Viajor, Ser Morador: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa-PB**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 1999, Dissertação Mestrado.
- TEIXEIRA, Rodrigo. C. **História dos Ciganos no Brasil** <<http://www.dhnet.org.br/sos/ciganos/index.html>>. Acesso em: 12 de Outubro de 2002.

OS CIGANOS EM DIFERENTES CENÁRIOS: QUESTÕES DE PESQUISA²

Resumo: Ao analisar alguns trabalhos etnográficos realizados em diferentes regiões do Brasil, percebemos que os mesmos apresentam cenários diversificados, o que implica em condições distintas e que não parece ainda devidamente refletido. Um dos nossos esforços é, partindo da Paraíba (Patos, Sousa e Campina Grande), comparar os cenários nos quais os ciganos se apresentam em outros locais já pesquisados no Brasil. Logo, no trabalho que aqui buscamos apresentar, podemos indicar que o modo pelo qual as famílias ciganas chega(ra)m, se estabelece(ra)m, se mostra(ra)m ou tenta(ra)m se encobrir, parece-nos de fundamental importância para analisar a performance desempenhada por esses grupos frente ao mundo não-cigano. Debruçamo-nos sobre os materiais já publicados e que versam sobre o tema, não apenas no Nordeste, como em outras regiões, agregando ainda, alguns elementos construídos a partir do trabalho de campo entre alguns dos ciganos que vivem em Sousa.

² Autoras: Jamilly R. Cunha - Aluna da graduação em Ciências Sociais, Unidade Acadêmica de Ciências Sociais, UFCG, Campina Grande, PB, E-mail: jamillycunhaantropologia@gmail.com
 Mércia R. R. Batista - Professora Adjunta PPGCS /UACS/ UFCG, Campina Grande, PB. E-mail: mercia.batista1@gmail.com

Palavras-chave: Ciganos; Performances; Interação; Cenários.

INTRODUÇÃO

Os ciganos são grupos que se encontram praticamente em todo o mundo. Podemos dizer que, em alguma medida, forçados pela necessidade de sobrevivência e aceitação social, hoje em dia a grande maioria da população cigana é “semi-sedentária” ou “fixada” em algum local, apesar de sabermos que as “andanças”³ ainda permanecem, sendo que agora num aspecto mais cíclico. De acordo com o sociólogo Arthur Ivatts (1975), a maior concentração de ciganos encontra-se na Europa. Registram-se também ciganos na África, no Egito, Argélia e Sudão. Verifica-se ainda um número considerável de ciganos nos Estados Unidos e na América do Sul, tendo uma grande concentração no Brasil. É importante destacar que estes grupos não ficaram alheios a processo de mudança e incorporação, apesar de viverem, pelo menos em sua maioria, em situações de grande pressão social, para que se “misturassem” (assimilassem) à sociedade abrangente. Assim, e partindo da própria definição que os “grupos étnicos” impõem, os ciganos podem ser pensados em situações processuais, resignificando ou incorporando aspectos legitimados pela sociedade em geral, sem que com isso possamos decretar o desaparecimento dos mesmos enquanto grupos que são vistos e se veem como culturalmente distintos.

Desse modo, seguindo uma nova percepção sobre etnicidade - não reduzida apenas ao aspecto cultural e pensando ser esta interacional- podemos destacar o fato de que se geraram pesquisas e publicações tendo por foco vários grupos étnicos no Brasil. Como uma decorrência das demandas instauradas na arena política e que se refletiu no campo acadêmico, os antropólogos (não só eles) discutiram os processos de mudança envolvendo populações indígenas, como também visibilizou-se as chamadas comunidades remanescentes de quilombo. O que se revelou extremamente importante em termos do cenário no qual passou-se a figurar outras minorias.

Dentre estes, os ciganos, enquanto um grupo étnico, só mais recentemente passou a ser compreendido na antropologia como um objeto legítimo de pesquisa, resultando em algumas investigações etnográficas⁴. Na Paraíba, por exemplo, poucos são os estudos que versam sobre o tema, apesar de termos uma população cigana numericamente representativa⁵. Ademais, através de conversas informais com os próprios ciganos⁶, nos foi revelado que existem muitas famílias ciganas localizadas em alguns dos municípios da Paraíba.

No caso do Brasil, o antropólogo Frans Moonen (2012) aponta um quadro de pesquisas, que tem início na década de 1980, com duas publicações: Maria de Lourdes Sant’Ana (1983) e Moacir Antônio Locatelli (1981), ambas pesquisas

³ Termo utilizado pelos ciganos para fazer referências às práticas nômades.

⁴ Ver FERRARI (2002) – “Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos”, FERRARI (2010) – “O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros”, FONSECA (2002) – “A dança cigana: a construção de uma identidade cigana em um grupo de camadas médias no Rio de Janeiro”, SOUZA (2006) – “Os ciganos Calon do Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana”, dentre outros.

referem-se aos ciganos Rom no Centro Sul do Brasil. Vale notar ainda que de acordo com Monnen, novas pesquisas só são novamente realizadas ao final da década de 1990, são elas:

Maria P. Lopes (1999); Florência Ferrari (2002 e 2010); Claudia Bomfim da Fonseca (2002); Mirian Alves de Souza (2006); Erisvelton Sávio Silva de Melo (2008) e Lailson Ferrari da Silva (2010). Na sociologia tenho conhecimento apenas de uma dissertação (Dimitri F. de A. Rezende 2000) e uma tese (Maria P. Lopes 2004). (MOONEN, 2012:02)

É precisamente a partir dessas investigações etnográficas, que está sendo possível analisar vários cenários de pesquisas. Uma vez que nosso esforço vem se constituindo no sentido de perceber como através das relações sociais com o mundo do “outro” os ciganos desempenham suas performances. Ademais, nos interessa aqui apreender a incorporação, exclusão e ressignificação de elementos culturais entre estes grupos, haja vista que através das análises já realizadas, bem como de uma pequena incursão em campo, tal fenômeno parece bastante pertinente.

METODOLOGIA

Desse modo, o estudo antropológico aqui proposta, será desenvolvida através da leitura e análise de obras publicadas entre os ciganos que estão localizados em diversas regiões do Brasil, bem como das primeiras observações frutos de incursões em campo, neste caso, até o momento no estado da Paraíba, adentramos na cidade de Patos, Sousa e Campina Grande. Construiremos uma análise que envolva os grupos ciganos de diversas regiões, no sentido de perceber como se dão as relações com os não ciganos e com o próprio espaço em que vivem.

RESULTADO E DISCUSSÕES

É importante perceber que estamos realizando uma análise na qual a questão da etnicidade constitui-se enquanto um conceito chave para tentar analisar a dinâmica dos ciganos em termos de processos interacionais. Assim, nos baseamos especialmente nas contribuições de Barth (1969), que mantendo as concepções defendidas por Weber (1922), e a partir de pesquisas etnográficas⁷, as amplia, introduzindo a importância de se pensar fronteira enquanto definidora de um grupo étnico, contestando assim a visão simplificadora na qual tais grupos apareceriam como dependentes do isolamento social geográfico para continuarem existindo. Cardoso de Oliveira aponta ainda que a “essência” da identidade étnica é a identidade contrastiva produzida a partir da oposição (1976). Esta não se afirma isoladamente, mas sim a partir da negação de outra identidade (como por exemplo, os calon *versus* brasileiros)⁸.

De acordo com estes autores, é possível afirmar que o isolamento cultural não é o determinante, uma vez que o contato interétnico e a interdependência entre os grupos sociais garantem a tenacidade do fenômeno étnico⁹. Ademais, as leituras

realizadas até o momento nos sugerem a incorporação da perspectiva processualista ao se analisar os grupos como ciganos, percebendo-os enquanto perpassados por fluxos contínuos e com diferenças culturais em seu interior.

Logo, “[...] qualquer população que decidamos observar, descobriremos que esta se encontra num fluxo, sendo contraditória e incoerente, e que se encontra distribuída de formas diferente por várias pessoas posicionadas de diversas formas [...]” (BARTH, 2003:22). Nessa acepção, desejamos incorporar essa discussão teórica compreendendo os ciganos como constituídos por variações internas, de tal modo que ao entrar em interação com o outro, se estabelece um esforço de marcar, atravessar e explicitar a fronteira, possibilitando deste modo assinalar uma identidade.

Ao se debruçar nos trabalhos etnográficos realizados nas regiões do Brasil, apreendemos cenários distintos, formando um quadro diversificado e que não nos parece ainda devidamente avaliados. Um dos nossos esforços é, partindo da Paraíba, e em Sousa mais especificamente, compará-los com os cenários já pesquisados no Brasil. Por agora no escopo desse resumo expandido, podemos recuperar algumas questões como as que são traçadas por Ferrari (2010) que ao pesquisar uma rede de parentesco entre ciganos Calon que vivem no estado de São Paulo, aponta elementos que discrepam da performance desempenhada pelos ciganos que vivem em outras regiões.

Vários aspectos são analisados por Ferrari, é importante destacar que na descrição elaborada pela autora é acionada a relação que estes ciganos têm com o espaço e com a sociedade envolvente, quais ações são legitimadas e quais as que produzem a “vergonha” diante do grupo. Para destacar alguns desses aspectos, podemos pensar inicialmente, por exemplo, na questão do “trabalho”, que para estes ciganos deslegitima a ciganidade, enquanto a “viagem” representa a condição de ser cigano (2010:35).

A barraca, enquanto habitação, é um outro elemento que constitui (caracteriza) a identidade do grupo. Sempre coloridas e enfeitadas, elas estão espalhadas pelo “pouso”¹⁰ e as famílias nucleares dividem seu interior. Até mesmo a posição das mesmas, segundo Ferrari, é definida através de negociações, seja em função de relações de parentesco, seja por meio da idade, da empatia, ou ainda, questões mais “emocionais”, como o ciúme por parte de um dos ciganos, ou a tendência ao alcoolismo. Outro ponto diz respeito à questão do tom melódico da voz. Ferrari relata em um dos “casos” apresentados, que uma jovem chamada Maria, apaixonada por um Calon, decidiu tornar-se cigana. Maria, segundo a autora, teve que aprender um elemento importante da performance cigana, neste caso, a forma como se fala. Assim, na leitura de cartas, no canto, na fala, no lamento, no choro, o tom melódico é acionado, indicando também para o “outro” (não cigano) que ali quem está se expressando é um cigano¹¹.

Pensando o cenário de Sousa, através da leitura da obra de Goldfarb (2004), é compreensível, assim como em São Paulo, que o corpo é visto como um “veículo de apresentação dos ciganos”. A classificação advém através das roupas (coloridas, sujas, desarrumadas), da postura, da fala, da sujeira, dentre outros aspectos. Tais representações são apontadas numa relação dicotômica com as noções legitimadas

¹⁰ Categoria nativa que indica o local no qual os ciganos estão “parados”.

¹¹ Tal elemento também presente entre os ciganos de Sousa, foi indicado por um sousense não cigano, que afirma que reconhece um cigano, quando este fala.

pela sociedade sousense, isto é, os de Sousa são os limpos, arrumados, que falam exclusivamente o português e que se vinculam a um lugar específico. “A estigmatização dos ciganos se estende de uma perspectiva física (sujos e fedorentos) a uma perspectiva mental (preguiçosos, pidões), por meio de um sistema de controle e de subordinação hierárquica, justificada pela [suposta]¹² ausência de disciplina do corpo”. (GOLDFARB, 2004:74)

É importante compreender que vários elementos são recorrentes entre esses cenários: As roupas, o tom melódico da voz (elemento inclusive reconhecido pelos não ciganos como parte da identidade dos grupos), a relação entre gêneros, à relação com os mais velhos. No entanto, em Sousa, os ciganos vivem em “casas típicas” da sociedade sousense, logo, o pouso é aparentemente “fixo”, e se as andanças continuam, estas implicam na volta para Sousa, no retorno a “sua casa”.

O ritual que envolve a morte é outra discrepância. No caso dos ciganos que vivem migrando entre o estado de São Paulo, a partida de um ente querido implica numa série de limitações e ações por parte dos indivíduos. A música é evitada, as roupas coloridas também, não se consome carne, ou ainda, há a destruição pelo fogo de todos os pertences do indivíduo, inclusive o local da morte passa a ser evitado por parte dos outros ciganos. Na cidade de Sousa, tal ritual parece está mais associado aos rituais praticados pela população sousense, neste caso, o período do luto é sentido, porém de modo distinto.

Ademais, o trabalho para os ciganos de Sousa não deslegitima a ciganidade, e atualmente é uma prática projetada enquanto garantia de uma vida melhor. Alguns ciganos estão inseridos no mercado de trabalho, desenvolvendo inclusive funções na prefeitura do local ou em órgãos do estado.

Podemos pensar ainda outro cenário, desta vez, destacado por Batista et al. (2012). As autoras ao desenvolverem uma pesquisa que recai sobre os ciganos que “residem (residiram)” em Campina Grande, afirmam que tais indivíduos desenvolvem atividades comerciais (empresariais) empregando inclusive membros da sociedade campinense. Mais do que isso, os ciganos que vivem nesta cidade podem ser considerados como parte de uma elite cigana, se configurando numa outra ideia da ciganidade, mais associada aos grupos que vivem, por exemplo, na Europa, mesmo estes se identificando como pertencentes à etnia Calon.

Essas pequenas análises nos remete a vários mundos cigano Calon, onde os elementos diacríticos passam por distintos processos que podem implicar em realce, manutenção, representação, afirmação, negação e estabilidade. (POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 1998). Destarte, fazem-se necessários estudos que consigam dar conta das categorias “nativas” e assim produzir um conhecimento mais aprofundado sobre tais grupos.

CONCLUSÃO

Nesta acepção, os ciganos estejam vivendo entre o Nordeste, Sudeste, ou em qualquer outra região, acabaram por estabelecer formas distintas de interação com a sociedade envolvente, e aos poucos ressignificaram a sua própria identidade,

¹² Aos olhos dos não ciganos os corpos ciganos são livres e indisciplinados, contudo, como nos apresenta Ferrari (2010) há uma disciplina / performance na construção do corpo.

incorporando ou excluindo elementos dotados de significados dentro de uma estrutura que permanece dinâmica.

É importante notar que no senso comum a condição cigana quando é acionada, evocam-se elementos que fazem parte de um imaginário estigmatizado. Logo, a ideia de um povo exótico, nômade, livre, ou ainda, e de um modo mais depreciativo, ladrões e vadios permanece no discurso daqueles que falam sobre ciganos. No caso da Paraíba, através especialmente das entrevistas realizadas, percebemos que permanece uma visão simplista de identidade étnica, uma vez que estes ciganos, para aqueles que os reconhecem, estando sedentarizados, não se configuram na ideia de “cigano legítimo”, sendo classificados como “menos ciganos” ou “ciganos misturados”- categoria que ainda pretendemos investigar.

Permanece então a necessidade de uma análise particular, levando especialmente em consideração o contexto no qual os ciganos estão inseridos. Afirmamos que não há apenas uma forma única de ser cigana, pois que ser cigano implica numa existência coletiva e como temos diversos grupos, que através dos processos históricos foram se instalando e desenvolvendo formas “distintas” e peculiares de vida, tais variedades precisam ser consideradas na análise. Portanto, existem processos específicos de relação, e conseqüentemente de demarcação de fronteiras. O que denota formas específicas de organização local¹³, e porque não dizermos, formas de ação política que por meio de confrontos interacionais, destacam-se os elementos mais contrastantes que correspondem a esta forma de ser cigana. Diante disso, compreendemos que os ciganos se configuram como um grupo étnico singular, não podendo ser pensados de forma generalizada - ainda, ao menos-, mas em casos específicos de demandas, processos e fronteiras.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. In: VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora. Antropologia da etnicidade. Para além de Ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de século. Pág. 19-44. 2003.

_____. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STERIFF-FENART. Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. CUNHA, Jamilly Rodrigues da. DONATO, Izabelle Brás. DANTAS, Caroline Leal. MEDEIROS, Jéssica Cunha de. O papel de um jornal paraibano na construção da imagem dos ciganos. Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia – ainda não publicado. 2012.

FERRARI, Flôrencia. O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. São Paulo. 2010. Tese (Departamento de Antropologia Social) – USP.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **O “tempo de atrás”**: um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Identidade Etnia e Estrutura social. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.

POUTIGNAT & STERIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988

¹³ “Essa consciência é também política, no sentido em que pode ser acionada em momentos específicos, tais como nas situações de embates com a sociedade envolvente”. (SULPINO, 1999, 28)

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. **Ser viajor, ser morador**: Uma análise da construção da identidade cigana em Sousa – PB. Dissertação de Mestrado pelo Programa de pós-graduação em antropologia social (UFRS), 1999.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora da UnB, 2004.

UMA PERSPECTIVA TEÓRICA SOBRE CRIANÇAS CIGANAS NO SERTÃO PARAIBANO: UMA CONSTRUÇÃO REFLEXIVA A PARTIR DOS ESTUDOS DE GRUPOS CIGANOS NA PARAÍBA.

Edilma do Nascimento Souza | Graduação em Ciências Sociais- CCHLA/UFPB);
Maria Patrícia L. Goldfarb | Prof. do PPGA/DCS/CCHLA/UFPB).

Resumo: Este trabalho é uma proposta de síntese teórica do meu projeto de pesquisa apresentado ao mestrado em Antropologia na Universidade Federal da Paraíba (PPGA-UFPB). Por se tratar de um trabalho em fase inicial, apresento aqui as perspectivas teóricas que compõem a elaboração do meu campo, o qual buscará compreender a partir do ponto de vista das crianças ciganas a comunidade Calon, localizada no município de São João do Rio do Peixe-PB, no sertão paraibano. É diante deste olhar que construo teoricamente uma reflexão sobre os contextos sociais dos ciganos no Estado da Paraíba, analisando como eles são socializados e aprendem a se verem como “ciganos” e viverem como tal. Ainda proponho investigar as relações entre as questões de nomadismo/sedentarização em meio a alguns trabalhos existentes que abordam esta temática nos grupos ciganos na Paraíba.

Palavras chave: São João do Rio do Peixe, Crianças ciganas, ciganos na Paraíba.

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu da minha instigada curiosidade, e do desejo de unir duas categorias que me fascinam: Criança e Grupos Ciganos. Assim, dando continuidade às pesquisas e ao estudo das crianças e infâncias iniciado durante minha graduação em Ciências Sociais (UFPB). Quando me inseri ao iniciante Grupo de Pesquisa CRIAS: Criança: Sociedade e Cultura¹⁴ e a temática dos Grupos Ciganos, a qual tive conhecimento teórico recente.

¹⁴ Grupo oficializado no ano de 2011 sob a liderança da Professora Flávia Pires e filiado ao CNPQ. Tem a participação de alunos da graduação em Ciências Sociais(UFPB), Mestrado em Antropologia (UFPB) e Mestres e Doutores em Antropologia de outras instituições, além de contar com a participação de professores como, Mónica Franch(UFPB), Alcileide Cabral (UFRPE), Ângela Nunes (Iscte, Portugal).

Foi participando da 28ª RBA¹⁵ presenciei as discussões do grupo de trabalho intitulado “Ciganos no Brasil”. Os debates em torno das questões de identidade, cotidiano e cultura cigana me despertaram para um possível campo que se abriria a mim como empolgante. Entre as apresentações consegui delimitar um objeto de estudo: crianças ciganas, em um momento de *insight* e encantamento.

A partir de então passei a construir um novo percurso teórico, e esta nova trajetória de pesquisa levou-me às leituras de (GOLDFARB, 2004, 2008; FERRARI, 2010; CAMPOS, 1999; MOONEN, 1994; ANDRADE, 2011), entre outras, que me foram essenciais para uma aproximação com a temática cigana. As leituras sobre os grupos ciganos, juntamente com uma abordagem da Antropologia da Criança, constituem uma base fundamental para a proposta desta reflexão.

METODOLOGIA

O recurso metodológico utilizado para a elaboração deste trabalho foi de revisão bibliográfica.

UM CAMPO EM CONSTRUÇÃO

Para pesquisar crianças ciganas e ter, a partir delas, uma compreensão de sua cultura e formas de socialização, a pesquisa será realizada com uma comunidade cigana localizada na cidade de São João do Rio do Peixe¹⁶, no Sertão do Estado da Paraíba, numa comunidade que há bem pouco tempo, migrou da cidade de Marizópolis-PB¹⁷. De acordo com investigações preliminares, verificamos que em Marizópolis reside um grupo cigano desde os anos 80, mas em decorrência de desavenças e rupturas de alianças com políticos locais, uma boa parte das famílias ciganas se deslocou para o município de São João do Rio do Peixe, onde construíram casas e residem, numa localidade denominada de Poço Fundo.

Tal quais os grupos ciganos residentes nas cidades vizinhas de Sousa (GOLDFARB, 2004) e Patos (CAMILO, 2011), tudo indica essa comunidade é formada por ciganos da etnia Calon, que segundo Goldfarb são os chamados ‘ciganos ibéricos’; que se diferenciam das etnias Rom ou Sinti pelos aspectos físicos, economia e costumes, embora as vinculações concretas entre eles possam ser mais próximas do que se imagina (GOLDFARB, 2003).

Busco, portanto, compreender essa comunidade na perspectiva das crianças, através de uma análise do contexto social em que são socializadas e aprendem a se verem como “ciganas” e viverem como tal. Para isso, a investigação busca os elementos presentes nas suas formas de identificação coletiva, a produção da identidade cultural, que são capazes de formar, na cidade de São João do Rio do Peixe, uma visão de grupo social distinto da população não-cigana.

¹⁵ 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, que aconteceu na cidade de São Paulo, no mês de julho de 2012.

¹⁶ O município de São João do Rio do Peixe fica a 20 km de Marizópolis e a 23 km da cidade de Sousa e a 443 km da capital João Pessoa. Tem uma população de aproximadamente 18.199, com uma Área de 474 Km². Ambos estão localizados na mesorregião do Sertão do Estado da Paraíba, Fonte IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

¹⁷ Localizada na Microrregião de Cajazeiras, mesorregião do Sertão paraibano, com cerca de 18.201 habitantes.

DISCUSSÕES TEÓRICAS

Em uma reflexão teórica contemporânea, me direciono a autores como (COHN, 2005; NUNES, 2003; NUNES, LOPES e MACEDO, 2002; PIRES 2007, 2009, 2010; TOREN, 2010; FALCÃO, 2010), etc., que referem-se à criança enquanto sujeitos em seus contextos sociais, numa perspectiva teórica e metodológica que me servem de base para refletir sobre as crianças ciganas do município de São João do Rio do Peixe -PB.

Cohn (2005), nos diz que para se fazer uma Antropologia da Criança, pensada de uma forma ativa e participante, é preciso desmistificar a ideia de outrora de que a criança é um ser passivo, incapaz.

Ao contrário de seres incompletos, treinado para a vida adulta, encenando papéis sociais enquanto são socializados ou adquirindo competências e formando personalidade social, passam a ter um papel ativo na definição de sua própria condição... (COHN, 2005, p.21)

Não só no âmbito domiciliar, Cohn menciona que as formas ativas de participação das crianças estão também nas várias esferas das relações sociais, como no espaço das ruas, e aponta que as crianças, “não ‘ganham’ ou ‘herdam’ simplesmente uma posição no sistema de relações sociais e de parentesco, mas atuam na criação dessas relações.” (COHN, 2005, p.30).

A participação das crianças pode ser compreendida a partir de sua inserção no processo cultural de cada sociedade, pois, dentro de suas respectivas estruturas sociais, as crianças vão sendo participantes ativos e também responsáveis pela construção da cultura de suas distintas sociedades.

A questão deixa de ser apenas como e quando a cultura é transmitida em seus artefatos (sejam eles objetos, relatos ou crenças), mas como a criança formula um sentido ao mundo do que a rodeia. Portanto, a diferença entre as crianças e os adultos não é quantitativa, mas qualitativa; a criança não sabe menos, sabe outra coisa. (COHN, 2005, p.33)

Dentro desta perspectiva, buscarei conhecer como se ocorre o processo de “ciganidade” entre as crianças.

Toren (2010), Pires (2011) e Falcão (2010), relatam à importância da inclusão, nas pesquisas, do significado que a criança dá ao seu mundo¹⁸. Clarice Cohn, citando Christina Toren (1993), nos permite concluir que a representação de mundo das crianças não é inferior a dos adultos. É necessário compreender que é uma forma diferenciada, e cabe ao adulto dialogar com a criança e aperfeiçoar sua compreensão para gerenciar essa forma particular de compreensão da sua sociedade.

Neste sentido, busco compreender como se dá o processo de socialização (PIRES, 2011) entre as crianças ciganas, como se configura o cotidiano diante das relações entre sujeitos ciganos e não-ciganos.

¹⁸ “Para entender a natureza social da *autopoiesis* humana é preciso que analisemos como as condições do mundo são vividas por pessoas de todas as idades, e também o que as crianças fazem especificamente dessas condições – isto é, as ideias que as crianças constituem ao longo do tempo como elas descrevem e compreendem o mundo” (Toren, 2010, p.20).

Pensar as crianças sem preconceitos ou estereótipos ditos pelo senso comum de que estas não são seres completos, e ainda pensar como as crianças constroem a sua identidade étnica, num contexto de interação social geralmente marcado por processos de estigmatização¹⁹ deste grupo social, é uma importante tarefa, e autores como Moonen (1992) e Goldfarb (2004) nos auxiliam nesta empreitada.

O campo com crianças ciganas poderá me indicar uma realidade de infância comparável à realidade indígena descrita por autoras como Nunes, Aracy e Lopes (2002), que fazem uma comparação entre valores como “liberdade e trabalho” na perspectiva das crianças indígenas e das crianças não indígenas da zona urbana. Conforme Toren (2010), para tratar das especificidades de infância em cada sociedade, é preciso ver que:

Cada criança nasce em um mundo em construção cujas características locais variam da história de um ambiente povoado específico. Cada criança encontra um mundo cuja história particular é concretizada não apenas em um ambiente físico específico, mas nas relações sociais específicas onde a criança é imediatamente envolvida. (TOREN, 2010, p. 40)

Entendendo que a formação do conceito de infância como uma construção social, através das funcionalidades e de valores que são estabelecidos em cada sociedade, podemos ter definições distintas de infância em cada sociedade, ou grupo social. Diante desta afirmação é que penso como ocorre o período de infância entre as crianças ciganas.

Com relação aos ciganos, para Goldfarb (2003), os ciganos são grupos étnicos, que por variadas razões encontram-se espalhados pelo mundo inteiro, localizados em diferentes países, legando e enriquecendo a sua cultura. Baseando-se em registros históricos, relata que a população cigana encontra-se no Brasil desde o século XVI, cuja entrada remonta o período de colonização do país, ligados as ondas migratórias vindas da Península Ibérica.

No Brasil registra-se a presença de grupos ciganos em muitas regiões e Estados, e a Paraíba se destaca por ter uma grande comunidade sedentarizada (cerca de 3000 pessoas segundo os próprios ciganos), localizada na cidade de Sousa, que fica a 37,6 km de distância de São João do Rio do Peixe.

De acordo com a bibliografia consultada, a identidade étnica calon é construída em Sousa (e em outros municípios como Patos na Paraíba e em Cruzeta no Rio Grande do Norte), sobretudo, através do dialeto “cale”, do passado nômade e do pertencimento que se faz via relações consanguíneas (GOLDFARB, 2004).

As questões sobre nomadismos/sedentarização entre os grupos ciganos é uma recorrente, sempre citada nos trabalhos, que estão ligadas ao ponto de reconhecimento identitário cigano.

Deste modo, a inexistência de dados e pesquisas sobre ciganos em São João do Rio do Peixe mostra a importância desta pesquisa, através da necessidade de reunirmos informações sobre a história e o presente desta etnia. Ao mesmo tempo, investigar tais questões, sobretudo a partir do ponto de vista das crianças. Me

¹⁹ Compreendo a noção de estigma para Goffman (1988) como estando ligada à formação social através da interação entre os indivíduos. Os contextos sociais indicam os indivíduos uma forma de ser, e torna isto um dever como sendo algo natural e normal àquela forma. Uma pessoa que se apresenta de forma diferente a este padrão pré-estabelecido não passa despercebido, pois a este indivíduo lhe é atribuído adjetivos que o vai diferenciar.

interessa analisar este deslocamento territorial, suas motivações; o que me leva a investigar as reais relações entre nomadismo/sedentarização neste contexto tão particular; analisando se há, ou não, especificidades culturais entre os grupos ciganos de São João do Rio do Peixe e outros grupos sedentarizados em outros municípios do estado da Paraíba.

REFERENCIAS

- ANDRADE, Simone Meneses. As Representações do Espaço Geográfico de Crianças Ciganas da Cidade de Sousa-PB. UFCG. 2011
- CAMILO, Anaíra Souto. "Andarilhos no meio do mundo": Os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em Patos. UFCG. 2011
- CAMPOS, Cláudia Camargo. Ciganos e suas tradições. 1ed. São Paulo: Madras Editora Ltda, 1999
- COHN, Clarice. Antropologia da Criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FALCÃO, C. R. "Ele já nasceu feito" - O lugar da criança no Candomblé, UFPE. 2010.
- FERRARI, Florencia. O mundo passa - uma etnografia dos ciganos Calon e suas relações com os Brasileiros. USP. 2010
- GOFFMAN, Erving, Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada, Brasil, Ed. Guanabara, 1988
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Os Ciganos. Galante, Fundação Helio Galvão, nº. 02 Vol. 03, Natal, Setembro de 2003.
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. O Tempo de Atrás: um estudo sobre a construção da identidade cigana em Sousa-PB. UFPB. 2004
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Tempo e Espaço na Construção da Identidade Cigana. Revista Vivência (UFRN), Natal, v. I, p. 79-86, 2004.
- GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. Definindo os Ciganos: as representações coletivas sobre a população cigana na cidade de Sousa-PB. Ariús: Revista de Ciências Humanas e Artes (UFCG), v. 14, p. 76-82, 2008.
- LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera da Silva Lopes & NUNES, Ângela(Org.).Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos (São Paulo:Global/Mari/Fapesp,2002)
- MOONEN, Frans. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. João Pessoa, MCS/UFPB, Cadernos de Ciências Sociais, nº. 32, 1994.
- NUNES, Angela , "Brincado de Ser Criança": contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. Tese de doutoramento, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa, Portugal.2003
- PIRES, Flávia F. . Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. Cadernos de Campo (USP), v. 17, p. 133-151, 2009.
- PIRES, Flávia F. . Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. Revista de Antropologia (São Paulo), v. 50, p. 225-270, 2007
- PIRES, Flávia F. . Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no Semiárido Nordeste. 1. ed. Rio de Janeiro, João Pessoa: E-papers, UFPB, 2011. v. 1, p.78-83
- TOREN, Christina. Anthropology as the whole science of what is to be human. In: FOX; KING (Ed.). Anthropology beyond culture. Berg: Oxford, 2002.
- TOREN, Christina. "A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as idéias das crianças fijianas sobre suas vidas como adultos". Horizontes Antropológicos, vol.16, no. 34. Porto Alegre, Julho-Dec. 2010.

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS CIGANOS A PARTIR DO JORNAL DIÁRIO DA BORBOREMA (PB) NA DÉCADA DE 1980²⁰.

Izabelle Aline Donato Braz | UFCG-PB²¹; Mércia Rejane Rangel Batista | UFCG-PB²²

Resumo: O trabalho que aqui se apresenta é parte de uma investigação que realizamos no âmbito do projeto PIBIC/CNPq (2011-2012)²³ onde nos propusemos a investigar a presença dos ciganos no Estado da Paraíba. Buscamos perceber como os ciganos foram retratos pelos meios de comunicação, focando a pesquisa nos jornais que circularam no âmbito do Estado da Paraíba. A pesquisa se fez no Jornal Diário da Borborema (PB), onde se localizou as imagens que foram veiculadas dos ciganos que residiam na cidade de Campina Grande na década de 1980. Nesta década identificamos a cobertura jornalística em torno de uma sequência de assassinatos que envolveram ciganos. Contudo, uma das questões que nos interessou investigar foi à maneira pela qual tais matérias foram sendo apresentadas. Intitulamos essa narrativa de uma “novela cigana” e procuramos identificar algumas características que nos ajudassem a compreender essa escolha narrativa. Tendo em vista a nossa pesquisa, e as imagens mais atuais do final da década de 90 e início de 2000, percebemos o modo pelo qual esses grupos são colocados / enfocados na atualidade, partindo dos pressupostos que o jornal atingiu o objetivo de vincular os ciganos a categorias pré-estabelecida oriundas dos estereótipos vinculados a eles ao longo da história. A guisa de conclusão podemos indicar uma dificuldade expressiva em considerar os ciganos enquanto representantes legítimos de direitos diferenciados. Ao contrário, a imagem do cigano enquanto avesso aos processos de civilização continua a se fazer presente nas duas décadas seguintes, nas matérias apresentadas no jornal pesquisado.

Palavras - chaves: ciganos, imagens jornalísticas, série novelesca.

INTRODUÇÃO

As tentativas de compreender a evolução da sociedade trouxe a perspectiva de se se associar os grupos às supostas características raciais. A antropologia, desde os seus primórdios, ao enfatizar a importância da cultura gerou um campo novo de

²⁰ Este trabalho é resultado do projeto de pesquisa vigente em 2011-2012 PIBIC/CNPQ.

²¹ Aluna bolsista PET-MEC/ SESu e PIVIC/ CNPq-UFCG, Campina Grande. e-mail: belle-aline@hotmail.com

²² Professora Adjunta PPGCS /UACS/ UFCG, Campina Grande. e-mail: mercia.batista1@gmail.com

²³ Agradecemos ao PIBIC/CNPq/UFCG pelo financiamento do projeto e pela concessão da bolsa. O nosso trabalho teve como título: COMUNIDADES CIGANAS NA PARAÍBA. LEVANTAMENTO DAS FONTES HISTÓRICO-DOCUMENTAIS SOBRE O TEMA E O MAPEAMENTO DAS DISCUSSÕES A RESPEITO DAS DEMANDAS POR ACESSO ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS DIFERENCIADAS.

reflexão. Contudo, tendeu-se a se associar certos grupos a características culturais. Os ciganos foram associados a características do passado e que o processo de desenvolvimento conduziria a um progressivo processo de incorporação e desaparecimento ou invisibilização. Tendeu-se a se classificar tais grupos enquanto comunidades étnicas e que as mesmas estavam fadadas ao desaparecimento, já que a modernização aliada ao processo de urbanização conduziria a construção de um sujeito livre das marcas tribais. Ao contrário, o que se apresentou foi à emergência discursiva e prática desses conjuntos humanos, que se projetam, se afirmam e impõem um esforço investigativo, passando em revista os aportes teóricos que foram utilizados para classificar tais universos.

No Brasil, muito se tem a discutir sobre as questões étnicas. A história sobre a formação do povo brasileiro está estritamente relacionada com a ideia de que as contribuições de cada raça – branca, negra, índia – originou um povo sem preconceito, apto a miscigenação. Ou, como diagnostica Roberto da Matta no seu clássico “Fábula das três raças”, criou-se pelo efeito de uma anunciação ideológico-fabular um país teórico/praticamente miscigenado (MATTA, 1981). Então, não é de se estranhar que o senso comum, suportado por uma poderosa ideologia, insista na existência de uma “democracia racial”, na crença de uma convivência harmoniosa entre negros, índios e brancos, ou seja, na inexistência do racismo. É por isso, que a percepção da existência de comunidades ciganas pode criar tantos desconfortos à grande parte da população brasileira, acostumada a ignorar e naturalizar as questões étnicas. E no caso cigano, ainda com um elemento que nos desafia no presente exercício: como pensar populações que não são historicamente associadas a um território e que agora, por razões diversas, estão emergindo enquanto coletividade demandante de direitos e que se encontram vinculadas aos municípios, sem que com isso se instaure uma relação originária.

Estima-se que haja 800 mil ciganos vivendo no Brasil²⁴ – a segunda maior população do mundo, ficando apenas atrás da Romênia. Contudo, ao empreender o esforço inicial da pesquisa nos defrontamos com a invisibilização da mesma e a certeza de que cigano é um assunto do passado ou deveria sê-lo. Ouvimos algumas pessoas nos perguntar- “*E ainda existe ciganos minha filha? Eu mesmo não vejo nenhum*”.

Na Paraíba temos uma população estimada em cerca de 1500 ciganos²⁵, divididos entre as cidades de Sousa (Goldfarb 2004), Patos Camilo (2011), Bonito de Santa Fé, Marizópolis, Monte Horebe, e São João do Rio do Peixe. A maior população cigana se encontra no Município de Sousa, estando dividida em três agrupamentos, chamados por eles de “ranchos”, sendo que a soma desses agrupamentos resulta numa população de 600 indivíduos.

No caso específico de nossa pesquisa, buscamos abordar o papel de um jornal na construção ou repercussão da imagem dos ciganos na década de 1980.

²⁴ Retirado do site: <http://www.almanaquebrasil.com.br/curiosidades-cultura/9430-brasil-tem-segunda-maior-populacao-de-ciganos.html>

²⁵ Fonte: <http://www.janella.com.br/noticias/brasil/70-comunidade-cigana-souza.html>

METODOLOGIA

Nossos procedimentos no decorrer da pesquisa PIBIC, se direcionaram primeiramente para leituras de cunho do teórico, no âmbito da Antropologia, com ênfase nos autores que discutiram a questão étnica, com ênfase em Weber (1922), Barth (1988) e Cunha (1986). A seguir, procuramos localizar os trabalhos que tiveram por tema os ciganos, não exclusivamente no Brasil, embora tenha sido o nosso maior esforço. A realização dessas leituras nos proporcionaram um conhecimento básico sobre o universo a ser estudado para, a seguir, realizar um mapeamento das comunidades ciganas na Paraíba. Com esse conhecimento prévio sobre nosso objeto, nos debruçamos sobre os acervos dos jornais que circulam no Estado da Paraíba, buscando então os materiais que nos permitiriam perceber quando, como e para quem se noticia matérias sobre ciganos. O jornal escolhido foi o Diário da Borborema localizado na cidade de Campina Grande, e neste jornal pesquisamos²⁶ os exemplares de 1957²⁷ a 2004. Neste jornal nosso maior material de pesquisa se localiza nas décadas de 1980 e 1990. Estes materiais descrevem, comentam e publicam aquilo que se intitula de uma “chacina” ocorrida na cidade de Campina Grande. Como trata-se de uma sequência de ameaças, assassinatos, que tem por autores e vítimas a exclusividade da condição cigana, as matérias vão ser escritas num tom bastante emocional, o que gera uma onda de medo, terror e críticas à capacidade dos órgãos de segurança pública de garantirem a investigação, a prisão e a condenação dos envolvidos.

Por outro lado, consideramos que seria importante perceber como os moradores da cidade de Campina Grande percebem os ciganos e se tais incidentes ainda estão presentes na memória dos mesmos. Para tal, aplicamos questionários e realizamos alguns exercícios de observação, que nos permitem afirmar que os ciganos são vistos por estas pessoas enquanto indivíduos perigosos e sobre os quais, parece sempre melhor, nada dizer.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os ciganos apresentados nas páginas do Diário da Borborema (DB) revelou-se como sendo fundamentalmente distinto do que tradicionalmente costuma-se apresentar aos olhos da sociedade brasileira. E até mesmo, em outros momentos, no DB, quando se refere a ciganos oriundos de outras regiões na Paraíba. Quase sempre os ciganos aparecem como ‘bandos’ que se apresentam em cidades enquanto pobres, ameaçadores e capazes de praticar atos que são vistos como indesejáveis, não se inserindo enquanto trabalhadores, ordeiros e sedentários. Já no caso destas famílias que são tão extensamente noticiadas ao longo da década de 1980 e 1990, tratam-se possuidores de terra – fazenda – e comerciantes de gado. O que cabe aqui ser colocado é que a identidade pode e deve ser entendida enquanto

²⁶ A pesquisa realizada no DB foi uma pesquisa em conjunto, com a participação de três pesquisadoras: Caroline Leal, Jamilly Cunha e Jéssica Medeiros.

²⁷ O jornal foi fundado no dia [2 de outubro](#) de [1957](#) pelo magnata das comunicações [Assis Chateaubriand](#), natural da cidade de Umbuzeiro-PB, e que viveu boa parte da sua juventude em [Campina Grande](#). A sua primeira edição contou com seis cadernos. Ao longo das décadas, o formato e o tamanho do jornal variou. Contudo, o mesmo permaneceu circulando até o final do ano passado, quando foi considerado um jornal deficitário e teve sua circulação suspensa, com o fechamento da redação e do acervo.

uma relação que se desenvolve a partir do contato (aproximativo ou delimitador) entre os grupos e, segundo Barth, está intrinsecamente referido à manutenção / construção de grupos sociais. Estes grupos só constituem suas identidades a partir dos processos interativos que são cotidianos e que geram formas de classificação social.

Entendemos esse grupo de cigano como um grupo étnico, pois possuem uma identidade marcada pelo contato e pela crença subjetiva de seus costumes e atos. Para Weber (1922) grupos étnicos são aqueles que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou de costumes comuns, nutrindo uma crença na ancestralidade comum, constituindo assim a chamada consciência étnica. A etnicidade é uma relação movida pelo contato e aproximação entre os grupos, sendo os fatores culturais elementos importantes na construção das relações étnicas, mas não determinantes, pois é nas fronteiras étnicas que esses atores ressaltam as características tornadas assim decisivas para construir suas identidades (CUNHA, 1986). Desta forma, eles existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença. Através desse sentimento de honra social, os ciganos de Campina Grande lutaram para demonstrar uma identidade marcada pela força, rivalidade e ao mesmo tempo sentimento de união, mesmo que por outro lado em algumas matérias o jornal noticiasse o contrário, frisando uma desunião do grupo cigano.

As matérias que encontramos sobre os ciganos, inicialmente se faziam presentes apenas nas páginas policiais, enfatizando assim o estereótipo do cigano ligado ao mundo criminal, estes não merecendo nenhuma credibilidade e confiança por parte da sociedade. Na década de 1980 e 90 nos deparamos com um conjunto expressivo de materiais que se articulavam em torno de uma 'história sangrenta' e indicava uma 'saga' dos ciganos. O fato se apresenta com a morte (assassinato) de um cigano chamado Cosme Cavalcante Targino, mais conhecido como Cigano Clovis e uma sequência de mortes que são associadas à vingança gerada por esta primeira morte. A assim chamada "chacina cigana" descreve, em uma narrativa em tom forte, 17 mortes, que segundo o jornal DB, teriam sido motivadas por uma vingança, envolvendo rivalidades comerciais e disputas por terras. O que consta nas páginas dos jornais é que os membros da própria família se mataram. Contudo, ao completar 10 anos, e com a expectativa de se ter o julgamento dos acusados pela primeira morte, o jornal DB traz novas matérias, recuperando toda a história, e se percebe que ao final, os ditos acusados²⁸ foram absolvidos por unanimidade.

A nossa análise destaca a forma como o jornal apresentou essa "chacina cigana". O DB teve um papel importante diante dos crimes, parecendo em não se contentar em noticiar os eventos. Ao contrário, em muitas das matérias, não só expressou uma opinião, como adotou o ponto de vista de um dos envolvidos e permitiu-se divulgar ameaças feitas entre os envolvidos, noticiando avisos nos quais, alguns dos ciganos seriam (e como foram efetivamente) executados. O Diário da Borborema, noticiou os acontecimentos sempre os colocando de forma parcial e bastante sensacionalista, frases como "os ciganos não dão trégua", "mais uma morte entre os ciganos", "briga por herança", a "vingança cigana", "todos irão morrer", "ninguém será poupado"²⁹, eram enfatizadas de tal maneira, que mesmo quando não se tinham (novos) crimes,

²⁸ ciganos de Alagoas foram acusados de dar início ao crime.

²⁹ Trata-se de termos encontrados nas páginas dos jornais.

surgia alguma matéria que acabava por criar uma verdadeira tensão na cidade de Campina Grande.

Além de criar o sentimento de tensão na cidade, o DB colocou a “chacina de ciganos” através de uma estrutura novelística onde se faz o uso de um enredo, se constrói personagens e se envolve o leitor nos acontecimentos, que são apresentados ao longo de muitos capítulos. No caso das matérias dos jornais percebemos, que a partir do primeiro incidente, passamos a ter matérias que se repetiam, ampliando o caso narrado, na qual o jornal noticiava todos os dias, sempre trazendo um “fato novo” que corroborava a avaliação feita desde o início: estávamos diante de um ‘bando’ formado por pessoas violentas e dadas a ações ameaçadoras o que gerava um maior interesse e, conseqüentemente, a compra do jornal.

O próprio conceito³⁰ de novela deriva do italiano novella, que significa “notícia” ou “relato novelesco”. De acordo com o Dicionário da Língua Portuguesa da Porto Editora, trata-se de uma composição literária do gênero do romance, embora mais curta, em que é narrada uma ação na sua totalidade ou parcialmente, cujo objetivo consiste em proporcionar prazer estético aos leitores com a descrição de sucedimentos, de caracteres, que gera um turbilhão de paixões e de costumes nos leitores. No caso que estamos tratando, podemos perceber que os sentimentos deixados nos leitores são de tensão e medo colocando os ciganos como adeptos do mundo marginal e ilegítimos para direitos diferenciados.

A chamada chacina cigana teve grande repercussão na década de 1980, por tratar de uma questão polêmica: assassinatos entre membros de uma mesma família. Segundo, afirma Maria Lourdes Motter³¹ as histórias que se apoiam em uma estrutura novelística, fazem tanto sucesso porque, apesar de mudarem conforme o gênero, o autor e a época, tratam de questões milenares como encontro, separação, traição, segredo, mistério e disputas.

O DB parece ter sido tão bem sucedido, ao fazer a cobertura, criar um enredo e conduzir a história durante duas décadas, que até hoje em 2012³², identifica-se um forte sentimento de desconfiança e medo de muitos campinenses em relação aos ciganos. O sentimento de desconfiança trás consigo a ideia que os ciganos são grupo que não merecem nossa confiança, pois quando não são perigosos, são vagabundos e preguiçosos, satisfeitos com sua condição e que não devem ter direitos diferenciados, pois escolheram viver de uma forma que os afasta da assistência básica do governo. Percebemos por exemplo no Diário da Borborema de 09 de junho de 1994, a notícia intitulada “Ciganos acusados de levar pânico aos moradores do bairro do catolé”:

“Moradores das proximidades do terminal rodoviário Argemiro de Figueiredo denunciaram ontem que os ciganos estabelecidos no local estão levando pânico a população. Cerca de 70 ciganos estão acampado no local há varias semanas vindos da cidade de Caruaru (PE). Eles negam as denúncias e afirmam que as reclamações são fruto do preconceito destas pessoas.

- Não estamos aqui para fazer o mal a ninguém – afirma o líder dos ciganos Expedito Pereira de Lima.

³⁰ Retirado de: <http://conceito.de/novela#ixzz2BqKeQTuZ>

³¹ Professora do Núcleo de Pesquisa em Telenovela da USP.

³² Análises feitas a partir dos questionários realizados na cidade de Campina Grande.

As condições de habitação no local são péssimas. A comida é feita ao ar livre e não existe água para as necessidades. Os ciganos pedem ajuda dos políticos e afirmam (mostrando o título de eleitor) que votam na Paraíba. Expedito mostra também cartas de recomendação de prefeitos, deputados e até de um juiz atestando sua honestidade.

Apesar das denúncias contra os ciganos veiculados nas emissoras de rádio da cidade, [não há] nenhuma queixa formalizada na Central de Polícia contra eles. O superintendente de polícia, Olimpo Oliveira, afirmou que a Constituição Federal dá garantias de liberdade a todas as pessoas. (Jornal Diário da Borborema 09 de junho de 1994)

Compreendemos a partir do fragmento da notícia, que mesmo não existindo nenhuma queixa formalizada contra os ciganos, esses eram vítimas do medo, do terror e do preconceito por parte dos moradores da cidade. Por experimentarem desses sentimentos, a sociedade acaba por produzir estereótipos que, por conseguinte produz denúncias infundadas contra esses grupos. Compreendemos que os ciganos precisam afirmar sua honestidade diante do discurso de outras pessoas, pois a população interiorizou com grande eficácia, as imagens passadas pelos jornais e rádios, provocando uma imagem persistente da desonestidade e da ilegitimidade dos membros ciganos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas notícias que encontramos nos jornais sobre os ciganos que residiram em Campina Grande, questionamos alguns moradores da cidade, e percebemos que os ciganos não são percebidos enquanto parte da cidade e de seus moradores, apesar de termos identificado algumas famílias ciganas que residem em Campina Grande nas últimas quatro ou cinco décadas. Mais do que isso, a história desses ciganos além de ser encoberta, não é transmitida de maneira mais livre, pois quando alguém a ela se refere, expressa sempre um grande desconforto e receio. De tal modo que podemos identificar que entre os mais velhos (mais de 40 anos), quando indagados sobre acontecimentos do passado que envolveu tais grupos, se recusam a comentar sobre tais incidentes, destacando que: “eram uns ciganos ricos, mas não quero falar sobre isso”, ou ainda, “uns ciganos ricos, mas todos morreram”. Fica claro que os fatos e a forma pela qual as notícias foram abordadas, além de fortalecer um imaginário já formulado, produziu um verdadeiro temor. Logo, ser cigano em Campina Grande, mais do que em qualquer outro lugar da Paraíba, parece-nos representar uma associação com o que há de mais negativo.

Neste caso, pressupomos que o Diário da Borborema, sendo um veículo de grande penetração e amplo acesso por parte da população de Campina Grande, foi atuante na construção e persistência de um modo pelo qual a sociedade estabeleceu os meios para “classificar as pessoas e os atributos tidos como naturais, comuns, aceitáveis”. (GOFFMAN, 1960) Consequentemente, toda vez que os ciganos são citados e da forma que são mencionados, demonstra para a sociedade que estes não se encaixam nas categorias vistas como legítimas no senso comum. Assim, são considerados como indesejáveis, e, por conseguinte estigmatizados.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STERIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.
- BERREMAN, Gerald. “Por detrás de muitas máscaras. Etnografia e controle de impressões” Em: ZALUAR, A. *Desvendado Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editora. 1978.
- CAMILO, Anaíra Souto. “Andarilhos no meio do mundo”: Os diferentes caminhos trilhados pelos ciganos e o desafio de estar em patos. 2011
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: Mito, Historiografia, Etnicidade**. São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1ª Edição, 1986.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.
- GOLDFARB, Patrícia. **O “tempo de atrás”**: um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora da UnB, 2004.

DISCUTINDO CONCEPTUALIZAÇÕES E RECORTES APLICADOS AOS CIGANOS³³

Jéssica Cunha de Medeiros UFCG-PB³⁴; Mércia Rejane Rangel Batista UFCG-PB³⁵

Resumo: Ao nos inserirmos no campo e adentramos na literatura antropológica que versa sobre a temática cigana, percebemos a existência de formas pré-definidas para enquadrá-la, as quais se associa uma suposta forma de vida que lhes seria característica - ciganos são (ou foram) tomados como um povo (obrigatoriamente) nômade. Mesmo que alguns autores mais contemporâneos ao estudarem os ciganos, não tenham operacionalizado tais fórmulas [caso de Ferrari (2010) e Goldfarb (2004)], gerando perspectivas teóricas mais criativas, no senso comum os ciganos, parecem ainda prisioneiros, da condição de grupos culturais que são definidos por uma forma específica de vida, o nomadismo. A discussão parece fazer-se em torno dos prejuízos que são causados pela vida dos ciganos na cidade. Fazendo com que muitas das pesquisas com grupos ciganos que vivem em locais específicos, produzissem um enquadramento automaticamente destes enquanto sedentários. A rotulação de ciganos como “nômades” ou “sedentários”, expressa em sua terminologia um modo muito simplista e limitado sobre como essas pessoas pensam e se relacionam com o espaço. Temos assim, como uma hipótese a

³³ Este trabalho é resultado do projeto de pesquisa vigente em 2012-2013 PIVIC/CNPq. Visíveis e Ignorados – Aqueles que muitos conhecem e poucos reconhecem. Ser cigano na Paraíba.

³⁴ Aluna bolsista PET-MEC/ SESu e PIVIC/ CNPq-UFCG, Campina Grande. E-mail: jessica.cunhamedeiros@gmail.com

³⁵ Professora adjunta PPGCS /UACS/ UFCG, Campina Grande. E-mail: mercia.batista1@gmail.com

problemática que por mais que estejam “sedentarizados” (exemplo; Sousa), existe um fluxo de comunicações: eles ainda viajam, circulam entre as cidades nas quais existem “ranchos”. Indicamos aqui a necessidade de se repensar os termos a partir dos quais queremos descrevê-los. Para rediscutir e avançar em termos dessas perspectivas anunciadas acima, realizamos um levantamento das populações ciganas na Paraíba, partindo da pesquisa de campo, utilizamo-nos de trabalhos, memória e dos registros de origem variada que são associadas ao território.

Palavras – Chave: Ciganos; Etnicidade; Sedentarização; Território

INTRODUÇÃO

Abordando textos de diferentes inserções que tenham por tema os ciganos, percebemos que as caracterizações e fundamentações são bastante discutíveis. A temática da etnicidade ainda é bastante ausente, principalmente quando se trata de textos mais jornalísticos ou até mesmo literários que versem sobre a questão cigana. Deste modo, no senso comum a etnicidade não é associada a esses grupos. A ênfase recai quase que diretamente entre os povos indígenas ou ainda nas assim chamadas “comunidades quilombolas”.

É notável perceber que por mais que se pensasse que os grupos étnicos desapareceriam, ao longo do século XX e nos processos de urbanização, com o passar dos anos, o que vimos foi a emergência dessas populações (CUNHA, 1986). Nesse sentido, a etnicidade instiga a antropologia e até mesmo o campo das ciências sociais a refletir sobre esses grupos, de modo a desmontar qualquer pretensão fundamentada em concepções racistas, e que associam as diferenças sociais às diferenças biológicas. O próprio Weber (1922) já pensava grupos étnicos como formas de organização eficientes para resistência ou conquistas de espaços, ou seja, em grupos de organização política.

Logo, na pesquisa proposta, o objetivo consistiu em mapear e analisar os conteúdos ou os argumentos que são utilizados quando se refletem sobre os ciganos e os processos assim chamados de “sedentarização”. Partindo-se da definição destes enquanto grupo étnico, está sendo realizado um levantamento das populações ciganas na Paraíba, enfocando os grupos que estejam habitando este território, pesquisando através da memória e dos registros de diversificadas origens, a relação destes com o território. Ao mesmo tempo, o estudo nos permitiu recuperar as questões instauradas no campo na Antropologia no que diz respeito às conceitualizações sobre identidade étnica, territorialidade e a característica associada aos ciganos de nomadismo.

METODOLOGIA

Para a realização desta pesquisa realizou-se leituras de clássicos que versam sobre identidade, cultura, e etnicidade, avançando para as leituras mais diretamente associadas ao estudo dos ciganos, como Ferrari (2010) e Goldfarb (2004). Nesta perspectiva, a nossa análise priorizou como os mesmos conceitualizaram, expuseram e discutiram a chamada “sedentarização”. Para isso, foi realizada uma pesquisa no jornal Diário da Borborema [no período de 1957 a 2004] buscando

localizar como esses ciganos eram apresentados nas matérias do jornal. Em confronto a isso foi também desenvolvidas leituras que abordam a perspectiva do trabalho de campo, da observação participante, e do próprio exercício etnográfico. Para tal analisamos o livro de Rosana Guber “El Selvagem Metropolitano” (1991) que discute as técnicas utilizadas no exercício de pesquisa, pensando a reflexividade como um processo fundamental. Então, com a bagagem construída, passamos a realizar uma pequena incursão aos “ranchos” ciganos localizados em Sousa (Paraíba).

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Contrariamente ao que foi pensado, e como foi destacado por muitos autores da Antropologia Social, o fenômeno étnico persistiu e emergiu, sendo até mesmo possível notar que as diferenças culturais continuam apesar do contato interétnico e da interdependência entre as diversas etnias (BARTH, 1969). Nesse sentido, os grupos étnicos são definidos como entidades que compartilham de uma mesma cultura, demarcando assim uma diferença que acaba por distingui-los, sendo que estes não estão e não dependem do isolamento para sua permanência, pelo contrário, é na “fronteira” que o fenômeno étnico persiste de maneira mais visível (HANNERZ, 1997).

Diante disso, podemos identificar o século XX, especialmente as últimas décadas, como um período de avanço no cenário da “legitimação” dos grupos étnicos. Um bom exemplo disso foi a promulgação da lei complementar 75 de 1993, que destina aos grupos minoritários à aplicação de políticas públicas afirmativas, desde que sejam reivindicadas pelos mesmos.

Nesse sentido, compreendemos que a situação dos ciganos continua sendo algo bastante preocupante, podendo ser pensada como a minoria étnica mais discriminada, esses grupos não são pensados na nossa história, e a situação de invisibilidade é uma constante no nosso país. Partindo do seu clássico texto *Estigma*, Goffman (1961), ao discorrer sobre este tema, aponta não só para a ação de estigmatizar, mas também como os próprios sujeitos estigmatizados operam com as definições que lhes são atribuídas, sendo que foi exatamente o que percebemos nas relações entre ciganos e não ciganos, onde cada grupo social age e incorpora o papel que lhe é dado, e os termos depreciadores vão sendo reproduzidos tornando-se parte do imaginário que cerca tais indivíduos.

Durante nossa pesquisa nos deparamos com várias formas de como esse estigma pode ser reproduzido, sendo que uma delas foi analisado a partir das matérias encontradas no Diário da Borborema. Percebemos que mesmo se tratando de um veículo de comunicação que deveria ter como característica fundamental a imparcialidade, se fez presente uma grande quantidade de notícias sobre grupos ciganos que moraram ou traçaram rota pelo interior do Estado. Contudo, essas matérias, em sua grande maioria, faziam referência a crimes praticados por esses grupos, os ligando sempre a imagem de andarilhos, sem regras e sem lugar. Neste sentido, os ciganos sempre aparecem nas páginas dos jornais desprovidos de cultura, associados a categorias depreciativas.

Na análise dos trabalhos que versam sobre a temática cigana (monografias, dissertações, teses, e exercícios etnográficos), a categoria “sedentarizado” apareceu em alguns autores, sem que se discutisse ou problematizasse a mesma. Por isso,

mostrou-se tão importante a leitura do trabalho de Ferrari (2010), no qual discute-se como o modo pelo qual se rotula ciganos como “nômades” ou “sedentários”, expressa em sua terminologia um modo muito simplista e limitado sobre como essas pessoas pensam e se relacionam com o espaço. Temos assim, como uma hipótese etnográfica e teórica, que ao se determinar que os ciganos estão sedentarizados, evita-se pesquisar efetivamente como se faz presente os fluxos de comunicação (e Sousa pode ser um excelente exemplo), pois estes ainda viajam, circulam entre as cidades nas quais existem “ranchos”³⁶ com parentes ou conhecidos. O que os distingue parece ser a forma pela qual atualmente passaram a se movimentar.

Hoje, os ciganos de Sousa³⁷, por exemplo, possuem casas, mas parecem não ter para eles mesmos um território. O fato de morar em casas não implicou uma identificação com esse espaço. Há uma ideia de “se parar de andar não parando”, desatrelando-se de uma imagem de fixidez. Assim, centrando a atenção no trânsito destes entre as cidades, percebemos que os ciganos de Sousa, tanto os mais idosos quanto os mais jovens conhecem – e compartilham conosco tais informações - onde estão os ciganos nos diferentes locais da Paraíba. Percebemos como falam que visitam ou visitaram esses lugares, demonstrando um fluxo contínuo de movimentos, fortalecendo circuitos de manutenção de comunicação. Podemos então propor uma leitura de tais cenários nos quais o nomadismo foi sendo ressemantizado nessa estrutura dinâmica, passando por processos que recriam camadas de significados entre eles, possuindo uma lógica consciente, no que diz respeito à forma pela qual é acionado pelos que compartilham, sendo refletida e reconstruída através das práticas sociais. Para nós, fica claro como uma pauta constante entre os ciganos, quando conversam entre si e quando conversam conosco, como tais temas estão sempre presente. Viajar, se visitar, passar um tempo, receber os parentes, é algo constante, ao menos, discursivamente. Desta forma, esses grupos se mobilizam entre as regiões, participando de um fluxo que estão entranhados e recombinaos de forma que emergem com toda força na sociedade, destoando significativamente de um grupo categorizado como sedentário.

Correspondendo ao cenário que a Paraíba apresenta e da qual, inicialmente, tínhamos conhecimento, a presença de ciganos se expressa em três cidades (Patos, Sousa e Marizópolis). Após a realização da pesquisa constatamos que há ciganos em várias outras localidades sendo: São João do Rio de Peixe, Bonito de Santa Fé, Campina Grande, Condado, Itapororoca, Santa Luzia, João Pessoa, Ingá, Galante e Soledade. Quadro este que foi indicado pelos próprios ciganos, acabando por demonstrar a situação de invisibilidade e camuflamento que os envolve. Destacando aqui a própria ideia de resignificação de nomadismo neste contexto. Portanto, colocá-los numa chave de fixos/sedentários ou movimento/nômades é algo bastante contraditório, pois a mobilidade continua, porém, agora num aspecto mais cíclico e que implica na ida e a volta para um lugar de referência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste modo quando enfocamos os ciganos como nômades ou sedentários, tornamo-los prisioneiros de uma condição de grupos sociais que são definidos

³⁶ é uma categoria nativa em que serve para expressar um local no qual existe habitação, que mesmo sendo permanente é tratada como provisória

³⁷ Ver GOLDFARB (2004), *O tempo de atrás: um estudo da construção da identidade cigana em Sousa – PB.*

exclusivamente por uma forma específica, onde as suas características maiores se ressaltam no seu mais forte estigma – o de povos andarilhos, sem rumo. Rotulá-los como grupos sedentários ou nômades também é tentar, portanto, encaixá-los numa categoria própria do pesquisador, refletindo numa descrição de cultura estável e limitada nela mesma. Neste aspecto, o debate se instaura de forma mais significativa em volta das consequências que são causadas na vida dos ciganos quando presentes na cidade de forma mais constante. A interconexão cultural no espaço e a atual reorganização da diversidade cultural reflete muitas vezes a ideia de reencaixamento de grupos complexos a uma lógica própria e limitada com a necessidade de classificação. Por fim, mais do que categorizá-los, pois este parece muito mais um disfarce conceitual, é estudá-los repensando os termos a partir dos quais queremos descrevê-los, discutindo e avançando nessas perspectivas dadas pela literatura a respeito desses grupos até agora.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STERIFF-FENART. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: Mito, Historiografia, Etnicidade. São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1ª Edição, 1986.
- FERRARI, Flôrencia. O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. São Paulo. 2010. Tese (Departamento de Antropologia Social) – USP.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.
- GOLDFARB, Patrícia. O “tempo de atrás”: um estudo da identidade cigana em Sousa: PB. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia) - UFPB CCHLA PPGS.
- GUBER, Rosana. El salvaje metropolitano: Reconstrucción del Conocimiento Social en el trabajo de Campo. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos : palavras-chave da antropologia transnacional. Mana, vol.3 - RJ , Abril 1997.
- WEBER, Max. Economia e Sociedade. Brasília, Editora da UNB, 2004.

6.2. Identidades étnicas e culturais e políticas reivindicatórias

O TALHADO DO MONTE DE SÃO SEBASTIÃO (SANTA LUZIA/PB): UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA REIVINDICANDO RECONHECIMENTO

Eulália Bezerra Araújo (Doutoranda em Sociologia – PPGS/CCHLA/UFPB);
Mércia Rejane Rangel Batista (orientadora - PPGCS/UACS/UFCG);

Resumo: A cidade de Santa Luzia, localizada no Sertão do Estado da Paraíba, presenciou a certificação, pela Fundação Cultural Palmares (FCP), de duas comunidades enquanto remanescentes de Quilombos: Comunidade Quilombo de Serra do Talhado (2004) e Comunidade Urbana de Serra do Talhado (2005). Após o reconhecimento da Serra do Talhado, temos a emergência de outras comunidades reivindicando a FCP a certidão de remanescente de quilombo, sob o argumento de compartilharem a mesma origem e/ou manterem relações de parentesco com a Serra do Talhado, a exemplo dos moradores do bairro – Monte – em Santa Luzia. Assim, a partir da observação participante e das entrevistas, refletimos sobre como os moradores do bairro São Sebastião, que se reconhecem enquanto descendentes da Serra do Talhado, a partir dos laços de parentesco e da ideia de compartilharem uma origem comum, ao se auto-identificarem com a identidade quilombola instauraram um processo de reivindicação pelo reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo, no plano do poder público, bem como pelas políticas públicas destinadas a tais comunidades. A pesquisa nos permitiu entender como esses moradores estão lidando com essa nova situação, enquanto sujeitos de direito, e como esta condição é assumida no âmbito de relações políticas e na busca por inclusão social e cidadania. Em referência as comunidades de quilombo, podemos formular que a aplicação da jurisprudência e das políticas públicas destinadas a tais comunidades se configura enquanto um cenário de constante reivindicação por parte dos agentes envolvidos – os quilombolas.

Palavras-chave: Quilombo; Parentesco; Reconhecimento; Direito; Cidadania.

INTRODUÇÃO

O Vale do Sabugi Paraibano, situado no Sertão do Estado da Paraíba, presenciou a certificação, pela Fundação Cultural Palmares (FCP), de três comunidades enquanto remanescentes de comunidades de Quilombos: Serra do Talhado (2004/Santa Luzia-PB), Comunidade Urbana de Serra do Talhado (2005/Santa Luzia-PB) e Pitombeira (2005/Várzea-PB).

Após o reconhecimento da Serra do Talhado, temos um cenário de emergência de outras comunidades reivindicando à FCP a certidão de remanescente de quilombo, sob o argumento de compartilharem a mesma origem e/ou manterem relações de parentesco com a Serra do Talhado.

Assim, no decorrer dos últimos anos, moradores do bairro São Sebastião – Monte -, na cidade de Santa Luzia/PB, que através dos laços de parentesco e da origem comum, se reconhecem enquanto oriundo e pertencente a Serra do Talhado, veem de maneira mais efetiva, juntamente com agentes vinculados a organizações não governamentais (AACADE e ProPAC), acionando o Estado em um processo de reivindicação pelo reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo.

Para entendermos o enunciado acima é preciso ter em mente a seguinte descrição: A Serra do Talhado, ao ser certificada enquanto área quilombola passa a usufruir de políticas públicas destinadas a tais comunidades, o mesmo ocorre com a Comunidade Urbana de Serra do Talhado e com a Comunidade de Pitombeira. Porém, nem todos os que se pensam e são reconhecidos enquanto sendo do Talhado estão inseridos no cadastro das políticas destinadas aos quilombolas. Isso

ocorre porque no momento da certificação da Serra do Talhado, muitas famílias já estavam morando na zona urbana de Santa Luzia, ou seja, fora da Serra do Talhado, fora da área quilombola. Com a certificação do quilombo urbano, outro número de famílias passou a ser beneficiário das políticas para quilombo. Mesmo assim, a certificação do São José como área quilombola não englobou todos aqueles que saíram do Talhado, de modo que muitos moradores do Monte que compartilham da descendência do Talhado não são oficialmente reconhecidos enquanto quilombolas, ou melhor, enquanto sujeitos de direito quilombola.

Os moradores do bairro São Sebastião que se reconhecendo como descendentes, e, portanto pertencentes ao Talhado, querem também ser reconhecidos como sujeitos de direito específico, e para isso faz-se necessário serem reconhecidos enquanto quilombolas pelo poder público.

Mesmo estando cientes de sua condição, e sabendo da coerência de seus argumentos na fundamentação de sua identidade quilombola, a população do Monte não possui o conhecimento específico, ou seja, não possuem os conhecimentos jurídicos e burocráticos, de como proceder para requerer o registro no livro de cadastro geral da FCP e expedição de Certidão como Comunidade Remanescente de Quilombo. Desse modo, a atuação de mediadores, especificamente da AACADA e do ProPAC, é de grande importância, tanto para explicar como acontece as certificações como para orientar nos procedimentos necessário.

Vendo a articulação dos descendentes do Talhado do Monte São Sebastião que vislumbra a instauração de seus direitos, enquanto remanescente de comunidades quilombolas, destacamos uma característica apresentada por Weber ao tratar de grupos étnicos. Segundo Weber, o sentimento de pertencimento a um grupo étnico – “comunhão étnica” – fomenta relações comunitárias, inclusive as políticas, porém sobre outro ponto, a comunidade política, isto é, a necessidade de se organizar para ação, em decorrência da conquista de algum objetivo, também desperta “a crença na comunhão étnica”, ou em alguns casos a reforça.

A comunhão étnica (no sentido que damos) não constitui, em si mesmo, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, (...), a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela (...). (WEBER, 2004, p. 270)

Assim, em virtude das atuais articulações políticas que os descendentes do Talhado, que moram no Monte, estão efetivando, são perceptíveis a constituição de uma comunidade para ação.

Desse modo, dentro de nosso campo de pesquisa vemos a identidade étnica se desenvolver e se fortalecer através de relações de parentesco, de vizinhança, do cotidiano e das histórias de vida compartilhadas pela comunidade, as quais possibilitam, como constatou Almeida (2002), uma multiplicidade de experiências históricas, tanto na formação social quanto no acesso ao território.

Então, procuramos entender como os moradores Monte estão lidando com essa nova situação, enquanto sujeitos de direito, e como esta condição é assumida no âmbito de relações políticas e na busca por inclusão social e cidadania.

METODOLOGIA

As discussões apresentadas nesse trabalho são resultados de uma pesquisa científica realizada para a escrita da dissertação, defendida em nível de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). A dissertação teve por objetivo demonstrar como os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião vêm, através das histórias sobre a origem e no idioma do parentesco, se identificando e se autodenominando de quilombolas, para no mais tornarem-se quilombolas, também, no plano do poder público.

Entendendo que o movimento desta proposta de pesquisa está direcionado ao campo de conhecimento antropológico, então elencamos como recurso metodológico a etnografia. Como sugere Roberto Cardoso de Oliveira (1998) a etnografia envolve uma observação participante, desenvolvida a partir de um olhar e uma escuta que permitem a interação entre pesquisador e pesquisado, tornando o último não apenas um informante, mas sim um interlocutor. A escrita deve analisar os dados obtidos durante a pesquisa bem como as suas condições de realização.

Empiricamente, o exercício de investigação se constituiu no bairro São Sebastião – Monte, situado na zona urbana de Santa Luzia, no sertão do estado da Paraíba. E, ao se realizar a pesquisa em campo, buscamos analisar o processo de auto-reconhecimento vivenciado por alguns dos moradores do Monte, de modo a entender quais as situações que os fizeram se enunciar enquanto comunidade remanescente de quilombo. A ênfase da pesquisa recaiu-se sobre os elementos e mecanismos que são acionados na reivindicação do reconhecimento dessa situação específica em um circuito mais amplo, ou seja, o reconhecimento enquanto comunidade quilombola pelo Estado.

Uma das questões que se fez presente no nosso esforço de pesquisa foi a investigação sobre a relação entre os moradores do Monte, os moradores da cidade de Santa Luzia e os moradores da Serra do Talhado. Pois, percebermos que a relação com o lugar e as categorias de parentesco que foram acionadas, durante a pesquisa, tornaram-se os eixos aglutinadores no nosso exercício explicativo.

No mais, com o objetivo de discorrer sobre tal cenário se fez uso de técnicas de pesquisa como a observação participante e a realização de entrevistas estruturadas e não-estruturadas. Dessa forma, os dados etnográficos foram obtidos através da observação participante e organizados no diário de campo, no qual foram armazenadas as descrições, informações, dados, impressões e reflexões provenientes da convivência com os moradores do bairro São Sebastião que se reconhecem enquanto descendentes do Talhado. Em seguida, dispoendo dos dados etnográficos, refletimos sobre como os moradores do bairro São Sebastião, que se reconhecem enquanto descendentes da Serra do Talhado, a partir dos laços de parentesco e da ideia de compartilharem uma origem comum, ao se auto-identificarem com a identidade quilombola instauraram um processo de reivindicação pelo reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo, no plano do poder público, bem como pelas políticas públicas destinadas a tais comunidades.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Diante das situações observadas, entre os descendentes do Talhado do Monte de São Sebastião, foi possível perceber que os órgãos estatais competentes, ao nomear a Serra do Talhado e a Comunidade Urbana de Serra do Talhado enquanto remanescentes de quilombo, acabou por gerar algumas situações e a configurar um contexto no qual as questões e as disputas acerca da ideia de quilombo começaram a emergir entre os moradores do Monte, que denominamos de descendentes do Talhado.

Assim, as Certidões da Comunidade de Serra do Talhado, da Comunidade Urbana de Serra do Talhado e da Comunidade de Pitombeira, conferiu a essas comunidades o direito a políticas públicas, como distribuição de cestas básicas, programa do leite, bolsa família, construção de cisternas, construção e reforma de casa, dentre outras. Então, após 2004 e nos anos seguintes, boa parte das políticas públicas destinadas a comunidades quilombolas já vinham sendo aplicadas nessas comunidades, e simultaneamente a efervescência das ideias e questões sobre quilombo.

Em síntese, a atuação de mediadores que concretizou a certificação das comunidades quilombolas da Serra do Talhado e da Comunidade Urbana de Serra do Talhado, e assim o reconhecimento na esfera pública de tais situações de desrespeito, também garantiu a aplicação de políticas públicas que objetivava sanar essas situações.

Após a efetivação do processo de reconhecimento, questões começam a surgir: Por que outras situações de desrespeito vivenciadas por pessoas do Talhado também não são sanadas pelo poder público? Por que só alguns têm direitos e outros não, se todos são pertencentes de uma mesma família?. Então, se moradores do bairro São José foram reconhecidos como remanescentes de quilombo devido a sua ligação com a Serra do Talhado, por que moradores de outros bairros, também vindos do Talhado, a exemplo do São Sebastião, do Frei Damião e do de Nossa Senhora, não foram também reconhecidos?

Então, os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião que compartilham o pertencimento a Serra do Talhado questiona – se também somos do Talhado por que não somos reconhecidos e não usufruímos dos direitos e benefícios que as pessoas do Talhado e do São José usufruem?!

Os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião ao se identificarem com o discurso quilombola e ao perceberem que também podem ser reconhecidos como remanescentes de quilombo, passam a requerer que a FCP lhes conceda a Certidão de Remanescentes de Comunidades de Quilombo, e começam a almejar a reparação de sua situação de desrespeito.

Porém, é relevante ressaltar que mesmo fazendo referência a Comunidade Serra do Talhado e a Comunidade Urbana de Serra do Talhado – por já estarem reconhecidas – os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião almejam serem reconhecidos enquanto uma comunidade quilombola própria.

Entendendo que a FCP e os demais órgãos estatais, não dispõem de um arsenal documental que indique todos os focos de possíveis comunidades quilombolas, faz-se necessário que essas comunidades se faça conhecer. Porém, a certidão lavrada pela FCP é uma Certidão de Auto-Reconhecimento, ou seja, ao solicitar a emissão

da Certidão de Auto-Reconhecimento, a comunidade está ao se auto-reconhecendo enquanto comunidade quilombola e está requerendo que os órgãos públicos a reconheça, ou melhor, tomem conhecimento de sua situação.

De acordo com o que com o que foi explanado, o termo quilombo mesclou-se a identificação daqueles que pertencem ao Talhado, e assim, os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião, fazendo uso da identidade quilombola estão reivindicando seus direitos. Eles sabem perfeitamente que é através da categoria quilombo, que ações de políticas públicas, como, cestas básicas, casas, banheiros e as cisternas, são instaurados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa pesquisa nos fez entender que um grupo de moradores do bairro São Sebastião reivindica a identidade quilombola por se pensarem enquanto descendentes da Serra do Talhado. E assim, no advento de políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas a linguagem do parentesco é acionada pelos descendentes do Talhado para fundamentar a reivindicação da Certidão como Remanescente das Comunidades de Quilombo e o acesso as políticas públicas. Temos aqui a presença de sujeitos que ao compartilharem uma identidade passam a ser também pensados na categoria de sujeitos de direito.

Os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião são representantes e vivenciam os sentidos e significados que a Serra do Talhado produz na demarcação de suas fronteiras (como nos explica Barth, 1969), entre os que são do Talhado e aqueles que não são. Porém, a mais nova classificação – quilombo – e a reivindicação instauradas pelos moradores do Monte que se pensam como do Talhado suscitam a fixação de uma nova maneira de se relacionar entre essas fronteiras. Identificando-se com o discurso quilombola, os descendentes do Talhado do Monte São Sebastião começam a se colocar na arena pública e política de forma mais ativa, em busca da inclusão social e da cidadania.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA**, A. W. B. de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O`DWYER, E. C. (org.), Quilombos, identidade étnica e territorialidade. RJ: Editora FGV, 2002.
- ARRUTI**, José Maurício. Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola. São Paulo: EDUSC, 2006.
- BARTH**, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de F. Barth (1969). Trad. E. Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- OLIVEIRA**, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: O Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- WEBER**, Max. Relações comunitárias étnicas. Cap. IV, pp. 267-277. In: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. v. I. Trad. R. Barbosa e K. E. Barbosa. 4ª ed. (1ª Ed. 1922) Brasília-DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2004.

ANALISANDO A VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL NA POLÍCIA MILITAR DA BAHIA À LUZ DE LUIS DUMONT.³⁸

Marcelino Soares de Melo Neto³⁹

Resumo: Este trabalho aqui exposto configura o resumo de um ensaio apresentado à disciplina Teoria Antropológica do mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, neste, foi buscado uma análise direta dos conceitos do Antropólogo Louis Dumont referentes no livro “Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações”, com a problemática de pesquisa que se pretende dissertar no programa. Vale salientar, que o problema correlacionado, versa sobre a violência institucional na Polícia Militar do Estado da Bahia e suas consequências na qualidade no serviço de segurança pública. Dumont foi bastante pertinente principalmente quando fundamenta suas ideias em diferenças fundantes que são o holísmo, (encontrado em culturas tradicionais) e o individualismo, (associado a culturas mais modernas) as quais estão ligadas as categorias de hierarquia e igualdade, respectivamente. O que proporcionou algumas aproximações consideráveis quando em comparações com a PMBA.

Palavras-chave: hierarquia; violência institucional; segurança pública.

INTRODUÇÃO

Na elaboração deste trabalho buscou-se um esforço original no sentido de trazer a baila correlações e abordagens diretas dos conceitos do Antropólogo Louis Dumont no livro “Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações”, com a problemática de pesquisa que se pretende dissertar no programa de pós-graduação que possam de alguma maneira contribuir para a elucidação da problemática proposta no projeto.

Desta maneira, torna-se imprescindível que mesmo de forma resumida, seja exposto o objeto e a problemática do projeto, os quais trarão componentes para discussão neste ensaio.

A ideia central do projeto é identificar as diversas formas de violência institucional da PMBA para com seus integrantes, e saber se a violência exercida interfere de alguma forma na qualidade do serviço que este profissional de segurança presta à sociedade. Como afirma (COSTA 2007; p,17) “a segurança pública envolve a construção de relações sociais baseadas no respeito, na confiança no outro, na ética, na solidariedade e na dignidade humana”. Neste sentido a construção deste serviço público deveria inspirar confiança e promoção dos direitos e deveres do cidadão. Na prática, porém o que se tem presenciado é certo distanciamento da relação ideal entre polícia e sociedade. Tal fato se revela quando das ações desviantes (em desacordo não só com a ética, mas também com os preceitos legais constitucionalmente instituídos) de policiais em sua lida.

³⁸ Trabalho vinculado ao projeto de pesquisa “Violência institucional na PMBA: Uma análise qualitativa”.

³⁹ Mestrando do Programa de pós-graduação em Ciências Sociais pela UFRB.

Uma explicação pode estar na violência promovida pela instituição aos seus membros. Esta violência institucional, amparada legalmente, é visível entre os policiais militares e pode ser reflexo do péssimo serviço que por vezes é oferecido à sociedade.

METODOLOGIA

A metodologia deste trabalho pautou-se numa apurada revisão bibliográfica. No presente, concentrou-se uma análise direta dos conceitos do Antropólogo Louis Dumont referentes no livro “Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações”, com a problemática de pesquisa que se pretende dissertar no programa. Sendo assim neste estudo, eminentemente qualitativo, tornaram-se inevitáveis comparações diretas entre o autor e o objeto a ser pesquisado, com base, sobretudo nos resultados parciais já obtidos. Vale salientar que a metodologia do projeto prioriza a revisão bibliográfica e documental, conforme Severino (2007), além de depoimentos orais. O formato de entrevista apresentado baseia-se no que Severino (2007) classifica como entrevista não diretiva.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A Polícia Militar da Bahia caracteriza-se por ser uma polícia ostensiva, força auxiliar do exército brasileiro, portanto fortemente hierarquizada militarmente e regida por regulamentos limitantes e severos. Têm como lastro institucional os preceitos da hierarquia e da disciplina. Esta instituição apresenta também, laços em comum com assimilações que Dumont (2008) identifica nas castas indianas, principalmente quando afirma que o sistema de castas é antes de tudo um sistema de ideias e de valores, um sistema formal, compreensível, racional, um sistema no sentido intelectual do termo.

Trata-se aqui de analisar ambos como sistemas de ideias e valores, no caso da Polícia Militar a racionalidade acontece muito mais no sentido Weberiano, as subdivisões de hierarquia e as delegações de serviços específicos na instituição conforme as patentes é um exemplo disso. Em suma, o que se busca é a excelência na qualidade do serviço de segurança pública quando “racionalmente” se delega funções conforme patentes, porém no plano prático isso se tem traduzido em ineficácia e irracionalidades. Os apadrinhamentos, a falta de preparo de muitos policiais (principalmente de patentes superiores), tudo isso legitimado pela ingerência da instituição por parte do Estado, configuram situações de desregulação da Polícia Militar.

No que tange à hierarquia no sistema de castas, Dumont (2008, p, 86) identificará que “a ideia de hierarquia, tão importante no que concerne à casta, não se apresenta isolada, ela penetra todo o domínio de parentesco; também as relações entre pai e filhos parecem, na evolução do direito Hindu, serem modeladas pela interferência entre superior e inferior de castas diferentes.”.

No âmbito da Polícia Militar a ideia de hierarquia aparece estritamente ligada à presença de elementos que penetram o domínio de parentesco. Alvo de conflito

entre oficiais e praças⁴⁰, a forma de ingresso no curso de formação de oficiais da instituição corrobora com a citação. O ingresso na instituição como praça somente se dá por concurso público onde o ingressante recebe a patente de aluno soldado⁴¹, porém para o ingresso como oficial acontece de duas formas; uma seria a promoção dos praças que é dada conforme o tempo de serviço e a outra mediante concurso público.

O grande entrave, consiste que tal concurso acontece aberto a toda população, podendo inscrever-se tanto Policiais Militares de patentes inferiores (como é caso dos praças), quanto cidadãos civis desde que não excedam 30 (trinta) anos de idade.

Em prática, tem-se visto o ingresso de muitos filhos e parentes de oficiais ingressando na Polícia Militar já no quadro de acesso ao oficialato⁴², reproduzindo uma polícia tradicional de pouca evolução, lastreada em fundamentos oligárquicos onde muitas famílias passam a sua influência ao longo de gerações. Tal fato tem contribuído para insatisfações da tropa, e tem sido alvo de críticas, uma vez que após o curso de formação muitos oficiais (neste caso recebem após quatro anos a patente de Tenente) tornam-se superiores hierárquicos de policiais que têm mais de vinte anos de corporação ainda na patente de soldado, e acabam por verticalmente colocar esses veteranos policiais em condições de desrespeito e violência.

Acredita-se que seria fortalecedor para a instituição, uma única forma de ingresso na qual o neófito policial receberia a patente de Aluno Soldado e seria promovido com base em antiguidade e mediante concurso público aberto somente ao público interno ao quadro de oficiais da referida instituição. Seria no mínimo, mais justo tal forma de ingresso, e ascensão na instituição, uma vez que o policial acumularia experiência no labor, ao passo que ascenderia hierarquicamente, não excluindo a possibilidade de que, de acordo com méritos próprios o mesmo fosse aprovado em concurso e também pudesse ser promovido.

Assim como na Polícia Militar, “no sistema indiano a separação e a interdependência dos grupos estão subordinados a essa espécie de hierarquia obscura e vergonhosa.” (Dumont, 2008; p, 87) Obscura do ponto de vista das promoções de alguns oficiais por merecimento (que remete a relações de clientelismo e subordinações medíocres) e vergonhosa do ponto de vista da incoerência que é a promoção dos praças por antiguidade, uma vez que, o mesmo pode levar até vinte e cinco anos na mesma patente.

O modo ao qual está estruturada a instituição contemporaneamente, em muito se parece ao sistema de castas analisado por Dumont, onde praças de oficiais representariam duas castas distintas e hierarquicamente divididas. Neste tocante Dumont (2008), é pertinente quando afirma que “cada casta é inferior àquelas que a precedem e superior àquelas que a seguem, e todas estão compreendidas entre dois pontos extremos” (p; 90).

Mais adiante o autor revela, “a casta isola-se por submissão ao conjunto (...) (...) é a hierarquia que comanda a separação” (p; 91). Em analogia, entende-se por

⁴⁰ Oficiais da Polícia Militar da Bahia compreende as respectivas patentes: Tenente, Capitão, Tenente-Coronel e Coronel; Por praças respondem as respectivas patentes: Soldado 1ª classe, Cabo, Sargento e Subtenente.

⁴¹ Aluno do Curso de Formação de Soldados, Aluno do Curso de Formação de Cabos, Aluno do Curso de Formação de Sargentos, Aluno do Curso de Formação de Subtenentes, Aluno-a-Oficial e Aspirante-a-Oficial são praças especiais.

⁴² E aqui não se questiona na idoneidade do processo seletivo, nem a capacidade do aprovado.

conjunto, as normas que acometem os policiais. Tratam-se das legislações específicas⁴³ entre praças e oficiais que comandam a separação entre esses dois grupos em 'detrimento' do conjunto, que pode ser visto como os interesses do Estado a serem legitimados pela força da polícia, embasados por uma legislação forte.

Cabe aqui lembrar que estas regras de separação são seguidas criteriosamente dentro da instituição, a exemplo das separações entre refeitório, banheiro e alojamento de Oficiais, Sargentos e Soldados presentes em vários batalhões e companhias pelo estado da Bahia. Esta situação representa a perfeita sociedade de castas indiana, a qual foi percebida na seguinte citação de Dumont (2008), quanto às separações de castas, tal qual a mencionada acima na PMBA: " Os Intocáveis não podem utilizar o mesmo poço que os outros – exceto através de atenuações locais dos nossos dias -, o acesso aos templos hindus lhes era interdito até a forma gandhiana, e sobre eles recaem inúmeras outras impossibilidades."(p; 94)

Quanto à divisão do trabalho, talvez ligada à racionalidade aqui já mencionada, enquadra-se nas funções que exercem cada policial dentro da instituição conforme cada patente ou posto. Já que, quase sempre funções de desprestígio no meio social como cozinheiro, motorista, mecânico, secretário (a), telefonista, guarda de quartel, serviços gerais, entre outros são designados para patentes de praças com exceção para subtenentes, (acredita-se que esses por serem a última patente antes do posto de oficial sejam salvaguardados elementos para uma "elevação moral", frente à tropa quando este se tornar oficial e passar à uma nova casta, diferentemente dos indianos que quase nunca mudam de casta).

CONCLUSÕES

Dumont apresenta-se bastante pertinente e de fato ajudou a pensar o objeto aqui proposto, pois, fez surgir um método de análise que busca analisar o que há de coletivo no âmbito das ações individuais.

Percebe-se que tanto as formas de violência institucional que sofrem o policial quanto a repercussão disso na sua prática diária, são ações meramente individuais, porém com causas bastante coletivas.

Seu conceito de hierarquia em muito se aproximou da instituição Polícia Militar da Bahia, sendo possível no decorrer de texto um diálogo direto sobre suas descobertas e o problema de pesquisa. A noção de hierarquia como uma necessidade lógica de organização social foi percebida tanto nas sociedades de castas, quanto na PMBA.

O método comparativo utilizado pelo autor para comparar as sociedades ocidentais individuais com as sociedades orientais holísticas, fez entender que nas sociedades modernas predominam-se o individualismo e a igualdade, havendo um predomínio desta sobre a ideologia coletiva.

⁴³ A exemplo: Lei de promoções de Oficiais, regulamento de promoções de Praças da Polícia Militar, regulamento de movimentação para Oficiais e Praças da Polícia Militar, regulamento da academia de Polícia Militar e regulamento da escola de formação e aperfeiçoamento de Praças,.

REFERÊNCIAS

COSTA, Ivone Freire. **Um percurso da gestão de organizações de segurança pública**. IN: Revista da Rede Nacional de Altos Estudos em Segurança Pública – RENASP/UFBA. Salvador. V, 01, Jun./Dez. 2007.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**. O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 2008.

MELO NETO, Marcelino Soares de. **Violência Institucional na PMBA: Uma análise qualitativa**. Projeto de pesquisa. Pós-graduação em Ciências Sociais – UFRB. 2011.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. Cap III. Teoria e Prática. 23 ed. São Paulo Editora Cortez, 2007.

A ETERNIDADE DO ISLÃ: O TEMPO COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL A PARTIR DO SENTIDO DA “REVERSÃO” ENTRE OS ADEPTOS DA RELIGIÃO ISLÂMICA.

Maria Patrícia Lopes Goldfarb⁴⁴; Vanessa Karla Mota de Souza Lima⁴⁵

Resumo: Este artigo busca analisar o conceito de Reversão entre adeptos da Religião islâmica no Brasil, traçando as diferenças entre Conversão e Reversão na construção de uma identidade religiosa. Realizamos uma pesquisa através da Rede de Relacionamentos Orkut, a fim de problematizar a construção de modos islâmicos de pertencimento a uma fé, doutrina e estilo de vida.

Palavras-Chave: Reversão, conversão, islamismo

Introdução

O Islã (do [árabe](#) الإسلام, [transl.](#) *al-Islā*), na perspectiva religiosa dos seus adeptos tem um sentido de “eterno”. Para a teologia islâmica, a religião muçulmana significa a verdadeira religião, dada por Deus aos homens sendo, portanto, a religião “natural” da humanidade. Neste artigo, objetivamos analisar a ausência do conceito de conversão na doutrina da salvação islâmica; bem como a importância do conceito de *reversão*, tendo em vista que para seus adeptos, aqueles que se voltam ao

⁴⁴Doutora em Sociologia/UFPB; professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais, área de Antropologia. Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e em Ciências das Religiões / UFPB. A autora tem publicações em diferentes periódicos brasileiros, com artigos sobre Etnicidade, Identidade étnico-cultural e religiosas, Lazer e questões de Antropologia urbana. É líder do GEC- Grupos de Estudos Culturais. E-mail: patríciagoldfarb@yahoo.com.br

⁴⁵ Aluna do Bacharelado em Ciências Sociais- UFPB/CCHLA/DCS. E-mail:vknota@hotmail.com

islamismo estão retornando à religião estabelecida no princípio ou gênese. Esse artigo é resultado do trabalho de conclusão do Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. A pesquisa se desenvolve através da observação participante e ainda não se propõe a apresentar resultados, mas a problematizar as questões relacionadas com a construção da identidade frente às novas formas de sentido, viabilizadas pelas doutrinas da religião islâmica no Brasil, especificamente no contexto pessoense.

METODOLOGIA

Realizaremos uma pesquisa bibliográfica, com o propósito de construir o arcabouço teórico, bem como através da observação participante. Como recursos técnicos utilizaremos *Fotografias*, e o registro dos espaços onde os sujeitos se reúnem para os estágios religiosos; assim como aplicaremos *questionários*, que possibilitarão um mapeamento sócio-econômico dos sujeitos pesquisados.

Vale destacar que se trata de uma pesquisa de caráter qualitativo e, portanto, está sendo empregada a “[...] análise sistemática da forma..., dos elementos e de suas inter-relações, da dinâmica interna de [...] uma comunidade...” (ABRAMO apud HIRANO, p. 35 e 36), tendo por objetivo a compreensão subjetiva das falas dos sujeitos, sendo confrontada com a realidade percebida na coleta de dados e na observação participante.

DISCUSSÃO

De acordo com o Sheikh Jihad H. Hammadeh da WAMY, a palavra islã significa submissão total e voluntária; não submissão às necessidades do homem comum e sim submissão integral à vontade de Deus, portanto a uma força extraterrena.

O sentido de reversão está diretamente atrelado à compreensão dos adeptos do islamismo de que todos os homens nascem *submissos* a Deus; daí se origina o termo “Muçulmano” = *Muslim* = *Submetido*. Os discursos religiosos que são veiculados acerca da Reversão pautam-se na ideia tradicionalmente aceita de que este é um fato natural, dado por Deus, essencializado e outorgado pelas figuras de personagens como Abraão, Ismael, Davi, Salomão e até mesmo Jesus Cristo, mencionados no Alcorão e considerados como “submetidos a Deus” e, portanto, muçulmanos.

Para muitos estudiosos, a reversão é um conceito inovador na teologia muçulmana, posto que “naturalmente” todos nascem submissos a Deus, muçulmano, cabendo tal proeza apenas ao Islã em diferenciação às demais religiões.

Nesse sentido, os muçulmanos têm a convicção de que as demais crenças, em especial o cristianismo e o judaísmo, são uma deturpação da verdadeira fé, propagada por Muhammed e que culminará no *retorno* de toda a humanidade a uma vida de submissão completa aos preceitos de Allah e a sua vontade. Mas como ocorre o processo de reversão para os Muçulmanos?

“É muito simples se converter ao Islam, basta repetir o testemunho de fé (shahada) na presença de pelo menos um muçulmano. A shahada é feita em árabe assim “Ach hadu an la ilaha ila allah wa ach hadu ana muhammadan rassullullah” que significa ‘testemunho que não há outra

divindade além de Allah e testemunho que Muhammad é Mensageiro de Allah', depois disse o novo muçulmano ou muçulmana toma um banho completo na sua casa e veste roupas limpas. Já é um muslim (muçulmano em árabe) e todos seus pecados foram apagados”.

Como podemos ver na citação acima, retirada do Blog na Internet denominado “*Juventude Muçulmana de Goiânia*”, a Conversão seria um processo que pode ser realizada por qualquer um, desde que este testemunhe a existência de um só Deus: Alaaah. Já a Reversão seria da propriedade dos Muçulmanos, os que entendem que este último representa um retorno a essência, pois os verdadeiros já nascem monoteístas.

Como aponta Talal Asad (1986:14), o Islã, como uma tradição discursiva precisa manter a ortodoxia, o que supõe relações de poder que sustentem o papel das autoridades religiosas ou dos membros em interpretar os textos sagrados e transmiti-los para os fiéis. Desse modo, o processo de aprendizado do Islã não envolve apenas o engajamento individual do muçulmano, mas também a mediação daqueles que são autorizados pela tradição religiosa a falar por ela.

Podemos verificar a importância da religião como elemento formador do pertencimento identitário dos muçulmanos, adeptos do Islã; sendo a Reversão uma característica fundamental na delimitação das fronteiras entre o islamismo e outras religiões; tida como uma particularidade, uma propriedade do mundo muçulmano (PINTO, 1995).

Assim, para os adeptos da religião islâmica a “verdade” da sua fé é comprovada pela veracidade do livro sagrado: o Al Corão, tomado como comprovação da sua proeminência e anterioridade sobre outros terrenos religiosos. Conforme nos aponta a antropóloga Francirosy Ferreira (2007), há uma relação de primordialidade no Al Corão e na figura do Profeta, seu primeiro intérprete e pioneiro no estabelecimento de uma ligação originária com Deus.

O conceito de reversão é, pois, fundamental para a legitimação da fé entre os muçulmanos. Neste sentido, nos diz Ferreira (2009: 02):

(...) venho sustentado à importância de se referendar o termo revertido/reversão nos textos que tratam de fiéis que passaram a adotar a religião islâmica, porque o conceito nativo evidencia o fato de que houve um retorno, uma volta ao ponto de partida; em substituição, ao termo convertido (conversão), tão mais popularmente utilizado na Antropologia e Sociologia da Religião, mas que significa —o ato de passar dum grupo religioso para outro, duma para outra seita ou religião.

Conforme a citação acima, definir o muçulmano como convertido seria um grande equívoco, pois deixaria de considerar o próprio sentido dado ao “retorno”, atentando apenas para a mudança. Assim, para Ferreira, na concepção islâmica todos nascem muçulmanos, isto é, entregues a Deus, no entanto, saem da “senda reta, do caminho certo”, cujo retorno à religião seria a reversão desse caminho.

Com base em Mauss (1974), podemos dizer que a reversão representa um fenômeno social, pois sua valoração encontra sustentação na ideia de Tradição, tradição esta que refere-se a um conhecimento sagrado, do sagrado; que institui uma ordem moral e social, codificada no Al Corão.

ANALISANDO O TEMPO DA REVERSÃO: NOTAS FINAIS.

O tempo, portanto, é apreendido no rito da reversão como um retorno a um evento que é fundante na concepção do islã, como o modelo último da religiosidade para os homens. É, pois, um tempo eterno, que demarca um período de retorno, de reencontro com Deus, do caminhar pela “senda reta” em renúncia a todos os desvios que o crente percorreu até aquele momento; marcado por uma forte ênfase nos sentimentos de pertencimento a este universo do eterno sagrado (Weber, 1994).

O tempo aparece entre os adeptos pesquisados como ordenador da vida social; é estabelecido no islamismo a partir da compreensão dessa eternidade do sagrado. Isso seria o diferenciador entre o islamismo das demais formas de religiosidade. São as Escrituras sacralizadas que ordenam toda a vida do crente.

Partindo do pensamento de Durkheim (1989), podemos dizer que o tempo é objetivamente pensado e apreendido pelos membros de um grupo social, por isso sua organização é coletiva, pois as classificações temporais são tomadas da própria vida social. Há um complexo de sensações e imagens que servem para orientar a duração e caracterização do tempo. Deste modo, na argumentação durkheimiana o tempo é entendido como construto cultural, extremamente importante para a estruturação do real.

Desse modo, a vida social passa, então, a ser organizada a partir de suas crenças e os eventos religiosos, demarca o tempo da rememoração, fundamental para a construção de identidades coletivas.

Conforme verificou-se na pesquisa, os internautas constroem discursos que sugerem ideais de reconhecimento coletivo, onde falam de um tempo imemorial e sagrado. A importância desta temporalidade está no fato de que este tempo acaba por construir a própria comunidade de muçulmanos (Alexander, 1997).

A temporalidade, portanto, é transformada em qualidade primordial. As origens são imaginadas como tendo ocorrido num tempo específico, sagrado, mitológico, descrito por meio de narrativas. E as comunidades sacralizam tal tempo e seus protagonistas, pois os mitos de origem conferem posições elevadas e explicam as origens dos grupos sociais. “A temporalidade cria uma ordem no tempo, uma ordenação de qualidades categóricas que se transformam no fundamento de reivindicações e privilégios no interior da sociedade” (ALEXANDER, 1997: 174).

Deste modo, a concretização temporal significa remeter-se a um passado, a sua reconstrução e eternidade; por isso os acontecimentos tidos como originários são permanentemente reconstituídos para legitimar as atuais definições de grupo.

É através dessa concepção mais ampla de tempo como algo atrelado ao sagrado e eterno, que a vida própria vida social é organizada e pensada pelos adeptos do islã.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey. 1997. Aspectos Não-Civis da Sociedade. Espaço, tempo e função. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 33, ano 12.

ASAD, Talal. 1986. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Georgetown University.

_____. 1993. **Genealogies of Religion**. Baltimore: John Hopkins University Press.

DURKHEIM, E. 1989. **As Formas Elementares de Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. 2009. **Redes islâmicas em São Paulo: nascidos Muçulmanos e revertidos**. In: Revista Litteris, número 3, novembro de 2009. Disponível em: <<http://antropologiasocial.com.br/wpcontent/uploads/2010/10/redesislamicasemsaopaulo.pdf>> Acesso em 06/09/2011.

_____. 2009. **A teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto**. In: Religião e Sociedade, número 29. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n1/v29n1a04.pdf> Acesso em 12/09/2011.

_____. 2007. **Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de Doutorado, São Paulo.

GEERTZ, Clifford. 1978. **Ethos, visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados**. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. 2004. **Observando o Islã**. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Coleção Antropologia Social. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MAUSS, M. 1974. **Sociologia e antropologia**. São Paulo, EDUSP, v. 2.

MONTENEGRO, Silvia, M. 2000. **Dilemas identitários do Islam no Brasil – a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado em Sociologia, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

PINTO, Paulo G. Hilu da Rocha. 2005. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, nº 67, setembro/novembro, 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/17-pinto.pdf>> Acesso em 20/09/2011.

SOUZA, Vanessa Karla Mota de. 2002. **Árabes: uma abordagem missionária para a contemporaneidade**. João Pessoa, Instituto Bíblico Betel Brasileiro.

_____. 2005. **Individualismo e cultura**. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, João Pessoa, n.9, p.61-73, set. de 2005.

O Alcorão. (Tradução de Abdel Ghani Melara Navio). Medina AL- Munawwara, Reino da Arábia Saudita.

PATRIMÔNIO CULTURAL, TEMPLO E RUÍNA: IGREJA DE SÃO MIGUEL ARCANJO E IDENTIDADE POTIGUARA

Carla Gisele Macedo S. M. Moraes⁴⁶; Emanuel Oliveira Braga⁴⁷; Matheus C. Blach⁴⁸
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Superintendência da Paraíba

Resumo: Espaço de disputas desde o século XVI, o atual município de Baía da Traição, Litoral Norte da Paraíba, teve a presença no período colonial de indígenas, franceses, portugueses e holandeses. A Igreja de São Miguel Arcanjo, na Aldeia São Miguel, Terra Indígena Potiguara, é um remanescente da presença colonizadora e da estratégia católica de estabelecimento de relações de poder e sociabilidades no território indígena, num esforço de dominá-los e “civilizá-los”. Esta pesquisa busca problematizar a construção de ressignificações simbólicas diferenciadas a respeito da Igreja de São Miguel pelos grupos indígenas Potiguara, a fim de compreender as demandas de preservação do monumento. O tombamento da Igreja, realizado pelo IPHAEP em 1980, se fundamentou no valor histórico. No contexto local, predomina o valor simbólico da referida edificação, associado à religiosidade, comemorações sagradas e mitos que fundamentam a construção da identidade cultural Potiguara. No entanto, também é possível identificar certo ressentimento por parte da comunidade local, que a interpreta como símbolo de dominação, revelando, contraditoriamente, desinteresse pela preservação e restauração. O que se percebe, são diferentes interpretações da Igreja presentes nos discursos dos Potiguara, ora a identificando como afirmação da cultura Potiguara, ora como objeto de dominação portuguesa colonial, ora como objeto de disputa territorial – revelando conflitos de interesse entre as aldeias de São Miguel (onde estão as ruínas da Igreja) e São Francisco (onde estão as imagens sacras da Igreja) –, ora como templo católico de forte significação afetiva, que deve ser preservado, protegido e restaurado.

Palavras-chave: Identidade; Patrimônio Cultural; Igreja de São Miguel; Potiguara.

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste numa análise introdutória a respeito das políticas de preservação da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada em Baía da Traição, na Paraíba, visando ao levantamento de hipóteses para pesquisa de dissertação de Mestrado realizada no âmbito do Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN - PEP/MP⁴⁹.

⁴⁶ Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Paraíba e Mestre em Desenvolvimento Urbano pela Universidade Federal de Pernambuco. Técnica em Arquitetura e Urbanismo do IPHAN

⁴⁷ Graduado em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia pela Universidade Federal do Ceará e Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba. Técnico em Ciências Sociais do IPHAN

⁴⁸ Graduado em História pelo Centro Universitário UNA (MG) e Mestrando do Programa de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (PEP/MP). Pesquisador bolsista da Fundação Darc y Ribeiro. Mestrando do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN

⁴⁹ A pesquisa realizada no âmbito do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural do IPHAN (PEP/MP), turma 2012, tem como pesquisador bolsista o Historiador Matheus Cássio Blach e como supervisores, em exercício na Superintendência do IPHAN na Paraíba, a Arquiteta e Urbanista Carla Gisele Macedo S. M. Moraes e o Cientista Social Emanuel Oliveira Braga.

A trajetória e os significados atribuídos ao termo *patrimônio* em seus sentidos material e imaterial se tornam relevantes em virtude de leituras e releituras de suas categorias discursivas. *Patrimônio Cultural, Lugares de memória e Invenção das tradições* são alguns conceitos utilizados neste trabalho recorrendo à legislação de proteção do patrimônio cultural brasileiro e a referenciais teóricos como Pierre Nora, Eric Hobsbawm, José Reginaldo Santos Gonçalves, Leonardo Castriota, Françoise Choay, dentre outros.

Baía da Traição é um município do litoral paraibano com extensão de 102,368km² e 8.012 habitantes, emancipado em 1962, desmembrado de Mamaguape (IBGE, 2010). Juntamente com os municípios vizinhos de Marcação e Rio Tinto, abriga um território indígena Potiguara⁵⁰, onde estão as ruínas da Igreja de São Miguel Arcanjo. O município é espaço de disputas dos interesses colonizadores desde o século XVI, contando com a presença, além dos indígenas, de franceses, portugueses e holandeses. Baía da Traição recebeu diversas expedições enviadas pela administração portuguesa a fim de dominar as comunidades indígenas e de conter invasões francesas e holandesas.

Conforme consta em documento do Ministério Público Federal (MPF) presente nos arquivos da Superintendência do IPHAN na Paraíba, em agosto de 2009 em vistoria técnica da Reserva Indígena Potiguara, foi observado o estado de degradação evidente da Igreja de São Miguel Arcanjo, localizada na aldeia de São Miguel. A partir desta constatação, por meio de variados instrumentos jurídicos cabíveis, o MPF retomou as demandas de preservação do Patrimônio Cultural que rondavam o monumento religioso desde 1974.

A partir da análise do contexto acima descrito, esta pesquisa busca relacionar as políticas públicas de preservação do Patrimônio Cultural associadas à Igreja de São Miguel Arcanjo com as múltiplas manifestações de valoração simbólica da edificação por parte dos grupos indígenas Potiguara. A pesquisa buscará apontar o *lugar* da igreja no imaginário local assim como sua relação com a cultura e identidade Potiguara.

METODOLOGIA

Para a pesquisa, serão importantes as fontes documentais disponíveis: documentos, cartas, memorandos, processos, relatórios, artigos, notícias, entre outras, além das fontes orais. Buscar-se-á desenvolver uma metodologia de análise *qualitativa* sintonizada com as proposições de Jacques Le Goff (1999), sobretudo em relação à discussão sobre *documento monumento* e Ciro Cardoso e Ronaldo Vainfas (1997), dentre outros.

A historiadora Núncia Constantino (2004) destaca que, ao se tratar de realidades locais, a viabilidade da pesquisa “quase sempre” se dá por meio do *método qualitativo*. Uma metodologia que atende a “[...] reivindicação do individual, do subjetivo, do simbólico como dimensões necessárias e legítimas da análise

⁵⁰ A Terra Indígena Potiguara foi declarada pelo Decreto nº 89.256/83, cuja demarcação administrativa foi homologada pelo Decreto nº 267/91 (Fonte: Notícia do site do Ministério Público Federal, disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-pb-obtem-liminar-para-retirar-nao-indios-da-praia-de-coqueirinho>. Acesso em 19 out. 2012). As principais aldeias da Terra Indígena Potiguara são: Forte, São Francisco, Galego, Cumaru, São Miguel, Acajutibiró, Santa Rita, Silva, Camurupim, Bento, Carneira, Jacaré de César, Estiva Velha, Brejinho, Laranjeiras e Silva do Belém.

histórica” (CARDOSO & VAINFAS, 1997, p. 22-3). É desta metodologia que se apropriará esta pesquisa.

Neves (2006) introduz uma tipologia das entrevistas visando à metodologia qualitativa para a História Oral: o grupo focal, a observação participante, a etnografia, as histórias de vida e as entrevistas temáticas. A partir das propostas da autora, os esforços da pesquisa serão voltados para a utilização de *entrevistas temáticas* e *observação participante* como meios de produção e *análise de fontes orais*. Busca-se entrecruzar as falas de entrevistados de diferentes esferas sociais comparando-as com as fontes escritas e vice-versa. Desse modo procurou-se não estabelecer nenhum tipo de relação hierárquica entre os tipos de fontes, pois:

A questão é que o relacionamento entre as fontes escritas e orais não é “aquele da prima-dona e de sua substituta na ópera: quando a estrela não pode cantar, aparece a substituta: quando a escrita falha, a tradição sobe ao palco. Isso está errado. [As fontes orais] corrigem as outras perspectivas, assim como as outras perspectivas as corrigem”. (PRINS, 1992, p.166).

Parece apropriado analisar estas fontes buscando compreendê-las como narrativas resultantes de um processo memorialista que estabelece vínculos entre as dimensões individuais e coletivas diante de um contexto histórico-social. Não se deixou de considerar o caráter subjetivo das narrativas dos entrevistados, levando em conta os processos seletivos da memória em que os indivíduos escolhem consciente ou inconscientemente o que “lembrar” e o que “esquecer” na construção de seu discurso. Para além desta escolha (in)voluntária, a omissão ou revelação de informações pode estar a serviço de um discurso manipulado, direcionado para intenções ou expectativas que o entrevistado busca alcançar, sendo fundamental ao pesquisador estar atento às nuances e mensagens subliminares do discurso.

Além de assumir as perspectivas acima descritas, considera-se também as proposições de Paul Ricoeur (2007), que destaca que entre *memória* e *História* não se estabelece uma relação hierarquizada e considera que *memória coletiva*, *memória individual* e *memória histórica* são categorias distintas que, porém, se complementam e se interpenetram. Entende-se que estabelecer uma relação hierárquica entre estas categorias faz parte de um debate historiográfico já desgastado. Ambas as formas de “retomar” ou “relembrar” o passado são igualmente legítimas. A *História*, tanto quanto a *memória*, passa por processos seletivos, conscientes e subjetivos dos sujeitos que se dedicam à construção narrativa do passado.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ressignificações simbólicas da Igreja de São Miguel Arcanjo

Patrimônio cultural

O tombamento de monumentos considerados portadores de valores que representam a diversidade cultural brasileira é um instrumento que vem se revelando fundamental para a preservação de bens culturais. Nas quatro primeiras décadas do IPHAN (1930-1970), o vínculo entre as políticas de preservação, o Estado e a História oficial foi bastante estreito e, assim como a historiografia tradicional, excluía de sua narrativa bens culturais, sujeitos e acontecimentos

históricos não pertencentes às elites (FUNARI, 2006, p.46). Porém, gradualmente, a partir da década de 1970, novas concepções foram construídas sobre o Patrimônio Cultural no Brasil, com a intenção de ampliar seu significado e englobar novos atores e temáticas. Nesse sentido, a noção totalizante do discurso nacional homogêneo se torna insuficiente mediante a pluralidade de sujeitos e a visibilidade das culturas locais. Nas últimas duas décadas, são notórios os avanços no campo do Patrimônio Cultural: ocorre uma abrangência conceitual que leva a um novo entendimento sobre o que é o patrimônio e à criação de novos instrumentos para salvaguarda dos bens culturais.

Na esteira desta ampliação do campo, experimenta-se o que Françoise Choay (2006) define como *inflação patrimonial*. Ocorre uma intensificação dos processos de patrimonialização orientados por valores econômicos ligados ao desenvolvimento de uma indústria de bens culturais a serem vendidos, visando ao turismo de massa e ao estabelecimento das cidades-espetáculo. Outro sintoma marcante deste fenômeno é a dificuldade dos órgãos públicos de aplicar e gerenciar, de modo efetivo, todas estas novas ferramentas e possibilidades de preservação. O caso da Igreja de São Miguel Arcanjo, no município de Baía da Traição/PB, parece ser emblemático.

A igreja de São Miguel Arcanjo foi tombada em 1980 pelo IPHAEP (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba), por meio do Decreto Estadual nº 8.658/80. Apesar de não se ter certeza quanto à data de fundação, acredita-se na possibilidade de ter sido edificada entre meados do século XVII e XVIII.

No levantamento inicial de dados foram encontrados na Superintendência do IPHAN na Paraíba, documentos que remetem aos anos de 1974, 1975 e 1979 revelando o período em que se iniciaram as demandas relacionadas à sua preservação e restauração. Numa primeira análise destas fontes, além das entrevistas informais realizadas em visita de campo, foi possível apontar para algumas hipóteses a serem verificadas no decorrer da pesquisa.

Lugar de memória

Pierre Nora (1993) defende que a cultura é dotada de uma intensa dinâmica de transformação que se acelera cada vez mais. Os sistemas culturais, por mais tradicionais que pareçam, são caracterizados por processos de incessantes transformações, ou seja, nenhuma cultura é estática, imóvel ou essencialmente tradicional (SAHLINS, 1997; KUPER, 2002).

De acordo com Castriota (2009), a expansão visível do fenômeno da globalização e do sistema capitalista aceleram a dinâmica de transformação da cultura nas sociedades e modificam os vínculos existentes entre diferentes gerações, levando a um processo de ruptura cada vez mais veloz. Será diante desta “crise das tradições” que surgirá a necessidade de se desenvolver mecanismos de conservação da memória pública, coletiva, nacional e étnica? De acordo com Nora (1993), de uma incapacidade de “habitarmos nossa memória” surge a necessidade de atribuir-se lugares a ela:

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular de nossa história. [...] O sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória. (NORA, 1993 p.7).

Contudo, como indicado anteriormente na introdução, acrescenta-se ao debate sobre o conceito de *lugar de memória* as contribuições de Paul Ricœur (2007). O autor indica a articulação de duas dimensões inicialmente dicotômicas, *lugar* e *memória*: a primeira se aproxima da experiência vivida pela sua materialidade e a segunda se distancia pelo tempo. A *escrita* e a *oralidade*, por meio das permanências que estas categorias possibilitam, consagram os significados simbólicos dos lugares garantindo a “aproximação” da *memória* tanto no espaço quanto no tempo.

O fato de essa dupla mutação poder ser correlacionada com a posição da escrita relativamente à oralidade é confirmado pela constituição paralela de duas ciências, a geografia de um lado, secundada pela técnica cartográfica [...], e de do outro, a historiografia. (RICŒUR, 2007 p.156-157).

Assim, os *lugares de memória* partem de uma intenção de cristalizar o passado não mais vivido e sim sacralizado, reconduzido ao presente por meio de uma *memória histórica* e consolidado em um determinado espaço.

Em conversa prévia com os indígenas Potiguara da aldeia São Miguel, interessados na proteção e restauração da igreja, foi possível percebê-la como um espaço privilegiado na memória da população local. Seu valor simbólico é associado à religiosidade, aos ritos, festas e comemorações sagradas, bem como aos mitos que fundamentam a construção de aspectos importantes da identidade cultural Potiguara, ligada ao processo de colonização da região.

Em relatório técnico, realizado em 2010 pelo IPHAN da Paraíba, foi constatado o estado de crescente degradação da Igreja conferindo-lhe, naquele ano, o *status* de ruína e alertando para o risco iminente de desabamento da construção. Diante desta possibilidade de desabamento do bem cultural, essa ameaça de ruína recai não somente sobre a edificação, mas, sobretudo incide sobre seu significado simbólico. A Igreja figura-se com um espaço da memória social em risco de cair no “esquecimento”.

Desse modo a *oralidade* atribui sentido ao *espaço*, um sentido ligado à *memória histórica* da Igreja de São Miguel. O discurso dos entrevistados apresenta duplo significado: é ao mesmo tempo *representação* e *construção narrativa* da *memória histórica*, ou seja, revela a relação de complementaridade entre história e memória – seja coletiva ou individual. Esta igreja é um *lugar de memória* necessário para a população “lembrar-se” de um espaço que não mais se vivencia, das missas que já não são mais realizadas em seu interior.

Tradição inventada

Em “*A Invenção das Tradições*”, Eric J. Hobsbawm (1997) elaborou o conceito de *tradição inventada*. Segundo o autor:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, [...] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (HOBBSAWM, 1997, p.9)

As sociedades, diante da aceleração da dinâmica de transformação da cultura ou da crise da manutenção das tradições, se colocam diante da necessidade de preservar

o passado do qual gostariam ou consideram apropriado se lembrar. É neste sentido que as tradições são inventadas, reinventadas e lembradas.

A relação entre valor simbólico e valor prático distingue tradições inventadas, costumes e rotina. Os costumes são práticas que se transformam de acordo com a necessidade, geralmente adaptadas a novas realidades dentro de certo limite de proximidade com as práticas precedentes e com o nível de aceitabilidade pela sociedade. A rotina figura-se como uma rede de convenções associada a uma realidade prática com alto nível de adaptabilidade, transformação e superação. Por exemplo, práticas cotidianas de trabalho que podem mudar visando a uma demanda, procurando maior eficiência, qualidade ou agilidade em dado tipo de serviço.

As nuances entre novidades e rupturas, tradição e permanências, presente e passado, global e local, geram tentativas da sociedade de cristalizar certas práticas, valores ou elementos da vida social precedente. É justamente diante das transformações mais incisivas que se torna necessária a conservação e a aquisição do valor simbólico, mediante a superação de seu valor prático.

Um dos entrevistados informou que após o tombamento estadual em 1980 a população foi advertida a não realizar reformas na igreja por conta própria, como era usual em períodos anteriores, tendo em vista eventuais sanções que poderia sofrer pelo órgão de preservação patrimonial (IPHAEP). De mãos atadas pelas determinações legais aplicadas pelo próprio ato de preservação, a comunidade teria assistido dia após dia à degradação da Igreja de São Miguel Arcanjo enquanto seus pedidos de restauração, já anteriores ao tombamento, não foram atendidos pelas esferas públicas responsáveis.

Além disso, tiveram que lidar com diversas tentativas de furto dos bens da igreja, tendo sido, em algumas delas, subtraído parte de seu acervo de bens móveis e integrados. Como medida preventiva, a comunidade indígena Potiguara da aldeia de São Francisco, considerada a aldeia-mãe entre as comunidades locais, tomou posse das imagens sagradas levando-as para a aldeia e construindo uma nova edificação para abrigá-las. Infere-se que frente à característica dinâmica e mutável da cultura, cria-se o discurso de proteção pautado na necessidade de preservar o passado histórico reinventando-se mitos e tradições.

Atualmente, as celebrações de São Miguel ocorrem simultaneamente na aldeia-mãe, onde estão as imagens, e nos arredores das ruínas da igreja. Neste complexo contexto cultural em que as imagens sagradas, assim como as suas práticas religiosas associadas são transplantadas para uma nova localidade, pode-se fazer o levantamento de algumas hipóteses a serem trabalhadas no decorrer da pesquisa:

Estas celebrações que são realizadas nas ruínas da igreja fariam parte de uma reapropriação simbólica podendo encontrar similaridade com o processo de reinvenção das tradições descrito por Hobsbawm (1997)? Ou estariam ligadas a superação do valor prático do espaço da igreja mantendo-se assim apenas o valor simbólico sagrado da tradição religiosa? E quanto às imagens que passaram a habitar a aldeia de São Francisco, com a mudança de localidade e a transposição dos ritos ligados a São Miguel, haveria um deslocamento simbólico do lugar de memória associado à igreja?

Para compor este cenário é importante destacar que também foi possível identificar certo ressentimento por parte das comunidades locais em relação ao significado da

Igreja, no sentido de representar as consequências sofridas pelos povos indígenas diante da chegada dos colonizadores, revelando que também ocorre desinteresse pela preservação e restauração do monumento. Neste sentido, cabe procurar entender em que medida a intenção de preservação retomada na contemporaneidade pelo MPF representa as demandas reais da população local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre a Igreja de São Miguel Arcanjo foram construídas ressignificações simbólicas diferenciadas pelo poder público e pelos indígenas Potiguara: patrimônio cultural, lugar de memória, lugar de esquecimento, tradição inventada.

O tombamento da Igreja pelo IPHAEP em 1980 e o interesse do IPHAN em realizar estudos sobre o tema afirmaram seu valor como patrimônio cultural, testemunho histórico da Missão Religiosa e da ocupação da praia de Baía da Traição. O valor simbólico, associado a religiosidade, comemorações sagradas e à construção da identidade cultural Potiguara fazem de São Miguel um *lugar de memória*, que compõe uma narrativa étnica Potiguara na Paraíba. Há ainda, em contraposição, sua acepção como *lugar de esquecimento*, ressentimento, ruína, por simbolizar a memória de poder e dominação do colonizador sobre os antepassados dos indígenas de Baía da Traição. O conflito de interesses entre os Potiguara das aldeias de São Miguel, onde se localizam as ruínas da Igreja, e São Francisco, para onde foram levadas as imagens sacras e colocadas numa nova igreja, revela interesses e significações distintas e a criação de *novas tradições* relacionadas às imagens sacras da igreja.

A política de preservação e valorização das referências culturais associadas à Igreja de São Miguel Arcanjo deve buscar a compreensão dos conflitos, da sobreposição de significações, interesses, valores e sujeitos sociais. Preservar São Miguel não é somente manter em pé o edifício, mas também salvaguardar a memória, as práticas, as celebrações e as significações da Igreja para os sujeitos sociais com ela identificados, revelando-se um instrumento de afirmação da identidade Potiguara e paraibana.

REFERÊNCIAS

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio Cultural: conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do Patrimônio*. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2006.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. O que a micro-história tem a nos dizer sobre o regional e o local? In: *Revista História Unisinos* [online]. Vol. 8 nº 10 jul/dez 2004, p.157-217. Disponível em: <http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/sumario_historia/vol10n8/17historian10vol8_artigo11.pdf>. Acesso em 15 jan. 2011.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; PELEGRINI, Sandra C. Araújo. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. *Baía da Traição - PB* (Dados do Censo Demográfico 2010). In: Portal IBGE Cidades [online]. Disponível no link: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em 19 out. 2012.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Processo nº. 932-T-75 - Praia de Baía da Traição - Paraíba*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1975.

KUPER, Adam. Introdução: guerras culturais. In: _____. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002, pp.21-42.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. 5. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2003.

NEVES, Lucília de Almeida. *História oral: memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, dezembro de 1993. pp. 07-28

RICŒUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SAHLINS, Marshall. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I)". *Mana*, Rio de Janeiro, 3 (1): pp.41-73, 1997.

6.3. Identidades, políticas públicas e processos educacionais

A CIDADE E O DRAGÃO: UM CENTRO CULTURAL E OS SEUS DESAFIOS FRENTE À REALIDADE DA COMUNIDADE LOCAL.

Raquel Viana dos Anjos

Resumo: A cidade e o diálogo travado no cotidiano de pessoas e lugares é o tema central de nossa pesquisa. Em especial, o caso do Centro Cultural Dragão do Mar na cidade de Fortaleza, em contraponto a história de luta da comunidade do poço da draga, espremida entre o mar e os novos projetos de normatização da cidade. Entender as relações estabelecidas entre a dinâmica do espaço e os usos que lhe são atribuídos foi o ponto inicial, uma vez que tentar compreender sua estrutura e atuação nos estimula a pensar sobre a constituição do espaço sob diferentes interesses: culturais, políticos e históricos. Neste trabalho tenho por objetivos avaliar a estrutura e funcionamento do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, espaço destinado à promoção de lazer, arte e cultura aos moradores do estado do Ceará bem como turistas em visita ao estado. Considerando ainda o diálogo que este espaço cultural possui com a comunidade do poço da draga. A pesquisa encontra-se em fase de finalização e interpretação de dados.

Palavras-chaves: Antropologia urbana; Lazer; Conflitos.

INTRODUÇÃO

O Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura (CDMAC) deu início as suas atividades oficialmente ao público no ano de 1999. No ano anterior, o espaço funcionava em “estado experimental”. O projeto foi idealizado pelo então Secretário da Cultura do Ceará, o jornalista Paulo Linhares e a ideia de sua criação bem como o início das obras surgiram durante o governo de Ciro Gomes (1991-1994) e adentraram ao segundo mandato de Tasso Jereissati. Nesses dois governos tanto as atividades do ramo industrial como os setores ligados ao turismo, ganharam destaque no processo de desenvolvimento do estado. O nome dado ao Centro cultural foi uma homenagem ao jangadeiro Francisco José do Nascimento, símbolo da luta contra a escravidão. Chico da Matilde como era popularmente conhecido deu início a um levante de jangadeiros contra o transporte em suas jangadas de escravos que se encontravam em barcos ancorados no litoral até o porto. O incidente amplamente noticiado pela imprensa local deu notoriedade e a alcunha de “Dragão do Mar” ao nobre jangadeiro.

Durante o processo de implantação do CDMAC não foram só as proporções do espaço em construção, tido na época como “obra faraônica” ou “elefante branco” (GONDIM, 2007, p.168), que suscitaram discussões na sociedade. Outras questões como a localização escolhida para funcionamento do espaço, uma zona portuária em meio a casarões históricos, e que destoava do projeto arquitetônico modernista concebido para o centro cultural, e o possível elitismo que se criaria com o distanciamento desse espaço cultural de áreas mais centrais roubavam a cena e colocavam em risco a possibilidade do seu bom funcionamento.

Contrariando as perspectivas negativas, o Dragão do Mar uniu seu projeto arquitetônico futurista, concebido pelo arquiteto Fausto Nilo, aos casarões históricos já existentes no local e criou uma simbiose entre passado e futuro. E quanto ao elitismo cultural que poderia ter surgido? Deu lugar a um “trânsito” de indivíduos dos mais variados bairros da cidade que se dispunham (e ainda se dispõem) a visitar o maior pólo cultural da capital cearense.

O Instituto de Arte e Cultura do Ceará – IACC - é a Organização Social que gere o Centro Cultural Dragão do Mar e mais dois outros centros culturais, o Centro Cultural Bom Jardim e a Escola de Artes e Ofícios Thomaz Pompeu. O investimento é solicitado ao estado por meio do “contrato de gestão”, no qual ficam previamente definidas as programações durante o ano. Existem cerca de 200 funcionários distribuídos nos três espaços geridos pelo IACC. O governo do estado é quem indica o presidente do IACC, este por sua vez indica o diretor financeiro. O cargo de funcionário não é público sendo regido pela CLT – Consolidação das Leis do Trabalho, e existe um quadro fixo de 50 estagiários. O IACC foi à primeira organização Social na área de cultura criada no país e está vinculada à Secretaria da Cultura do Estado do Ceará.

O que se busca compreender deste espaço não é somente a sua história ou funcionamento, mas também e principalmente, a relação que este empreendimento cultural do estado vem desenvolvendo junto aos moradores do entorno, aqueles que por uma questão geográfica seriam a priori os maiores beneficiados no uso desse espaço. No entanto, o que vem sendo percebido não só pela própria comunidade, mas também pelos que acompanham a dinâmica da cidade é o crescente desejo de transformação dessa área no novo “eixo cultural da cidade”, o que possivelmente traria um quadro de desocupação dos atuais moradores, fato que os preocupa e que

nos suscita a necessidade de discutirmos sobre o espaço urbano e as estruturas de organização e resistência da população dentro desse espaço-cidade. Acompanhando de perto essas transformações pelas quais o seu bairro e a cidade são submetidos, a comunidade do Poço da Draga, uma das primeiras favelas da cidade de Fortaleza, formada por *“famílias afro-ameríndias, descendentes e mestiças de pescadores, marítimos, estivadores e trabalhadores do mar”* (SÁ, 2010, p.16), vem resistindo as políticas de desocupação e desapropriação impostas pelo Estado em nome das contínuas construções sob o ideário de investimento no turismo, nos negócios e no desenvolvimento do estado do Ceará. Assim ao longo de mais de 50 anos de existência a comunidade do Poço da Draga e *“os [seus] moradores articularam estratégias e táticas na forma de acordos tanto internos quando externos que garant[am] a possibilidade de continuar no “jogo”*(SOUSA, 2007, p.10). Nesse jogo, para incentivar um convívio amistoso, uma das estratégias adotada pela direção do Centro Cultural é a preferência de contratação dos moradores da comunidade para trabalharem na instituição, exercendo as mais diversas atividades, porteiros, guardas e dentro dessa política de contratação uma em especial me chamou atenção, a contratação de jovens em idade escolar da comunidade, para trabalharem como estagiários no centro cultural, atuando principalmente em um projeto intitulado *“Brincando e Pintando no Dragão do Mar”*, nas tardes de domingo e no restante da semana exercerem a função de auxiliares nos dois museus. Poderíamos então dizer que se torna bastante importante buscar compreender:

“[o] cotidiano dos moradores do Poço da Draga e a visão destes sobre o processo de mudança, porque permitem compreender como o reordenamento e a reorientação do espaço na cidade exige a re-elaboração de consensos, de imagens e percepções de inclusão, ainda que, na realidade, fundadas na exclusão. As sociabilidades e as representações do espaço urbano, produzidas pelos moradores do Poço da Draga permitem uma compreensão melhor do desenvolvimento urbano de Fortaleza. Nessa perspectiva, os sentidos da historicidade da cidade encontram-se intrincados com os destinos dos indivíduos do Poço da Draga”.(SOUSA, 2007, p.4)

Assim o principal objetivo dessa pesquisa é avaliar a estrutura e funcionamento do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura – CDMAC – espaço destinado à promoção de lazer, arte e cultura e compreender as possíveis conexões que este espaço possui junto aos moradores do seu entorno.

METODOLOGIA

Para a execução deste trabalho adotei a perspectiva teórico-metodológica de “perto e de dentro” (MAGNANI, 2000, p.17), contei com informações obtidas por intermédio de uma funcionária, pesquisa de campo composta de visita ao centro cultural e aplicação de questionários, compreendendo que o percurso metodológico aqui escolhido serviu como passos introdutórios ao tema estudado, pois “o pesquisador deve, portanto, desenvolver a capacidade de apreender o que os nativos estão indicando como sendo único, excepcional, crítico, diferente” (PEIRANO, 2003, p. 9).

A funcionária da área de ação cultural, Izabel Fernandes exerce atividades junto ao CDMAC desde a sua inauguração e com ela obtive informações sobre o funcionamento e a estrutura. Já no Núcleo de Documentação do Dragão do Mar (NUDOC) tive acesso às programações dos anos anteriores, lista de funcionários e

alguns dados de visitação de público. A abordagem ao público e a aplicação de questionário complementou a atividade por meio da possibilidade de análise dos discursos dos usuários. Foram 120 questionários aplicados e os entrevistados puderam também expor suas opiniões e percepções sobre o espaço. Já com a comunidade iniciei um cronograma de entrevistas previsto para encerrar seu primeiro ciclo no mês de dezembro, até o momento conto com dois entrevistados que moram no Poço da Draga e trabalham no centro cultural.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

“A criação de um espaço destinado ao encontro de pessoas, o fomento, a difusão da arte e da cultura bem como a formação de platéias nas diversas linguagens artísticas”, foi o objetivo apresentado para a criação do Centro Cultural Dragão do Mar e para o cumprimento deste objetivo foi pensado para o espaço, a estrutura de cerca de 30 mil metros composto de dois museus, o Memorial da Cultura Cearense e o Museu de Arte Contemporânea, um Planetário, intitulado Rubens de Azevedo, o Teatro Dragão do Mar, o Anfiteatro Sérgio Mota, um auditório e o espaço Unibanco Dragão do Mar. Os museus têm programação gratuita, já as salas de cinema e o planetário cobram valores para uso do espaço. Outros espaços como a praça verde e o anfiteatro possuem programações mistas podendo ter eventos pagos ou gratuitos. No Dragão do Mar também existem pontos alugados para algumas franquias como o Café Santa Clara, mais conhecido como torre do café.

Ano	Número de visitantes
2007	1.123.814
2008	1.147.384
2009	1.203.876
2010	1.242.214

Como podemos ver, há um constante aumento no número de visitas ao Dragão do Mar. Em pesquisa realizada com 120 visitantes, colhi o depoimento de algumas pessoas e pude observar que nenhuma residia nas proximidades, todas moravam em bairros distantes do centro cultural como Conjunto Ceará, Benfica, Antônio Bezerra ou nas regiões metropolitanas, Maracanaú e Caucaia.

O anfiteatro e a praça verde apareceram como os lugares mais visitados. Os museus por sua vez, mesmo sendo gratuitos só foram citados uma única vez. Quando perguntados há quanto tempo são frequentadores do espaço, pelo menos 40 dos 120 entrevistados citaram 10 anos, o tempo mínimo de visitação citado foi o período de 3 anos. Grande parte dos entrevistados possuía a faixa-etária dos 20 a 30 anos, cerca de 65%. Apenas dois entrevistados disseram não se interessar e não fazerem muito uso do espaço.

As opiniões sobre o CDMAC foram bem divididas, três depoimentos demonstraram insatisfação com o espaço e com as atividades promovidas, “já foi melhor, hoje está muito aleatório” disse Glairton Façanha 25 anos, “já foi melhor, era mais voltado para a cultura, hoje em dia não” foi a vez de Valéria Cardoso estudante de filosofia complementar. Mas, há também os entusiastas que não cansam de demonstrar seu

fascínio pelo lugar, “Aqui é seguro, tem muitos eventos de graça e é organizado também” Paulo Silva, 24, “é lindo sempre venho” Rafaella Silva.

Com base na pesquisa realizada levantei aqui algumas reflexões como princípios norteadores de uma discussão acerca do emponderamento das populações sobre esses espaços ditos criados e/ou legitimados por ações governamentais e municipais no intuito de uma de normatização da cidade. O que ficou bem nítido como dado da pesquisa foi o total desconhecimento da programação e do funcionamento do espaço pela população local e os demais visitantes e uma reclamação constante foi à necessidade da oferta de mais cursos de formação em arte e eventos culturais gratuitos.

Sobre a temática cidade, o que verificamos é que mesmo com uma oferta de um espaço cultural é necessário também investir e incentivar a população possuir a capacidade de consumo dos bens imateriais expostos nesses espaços. Nesse ponto configuramos uma batalha entre o Capital cultural (BOURDIEU, 2007, p. 39) apresentado na forma de pessoas que possuem alguma familiaridade com as artes em geral e o Capital Econômico (BOURDIEU, 2007, p.38) que necessariamente não indica que ao possuí-lo o indivíduo estaria imune a incapacidade de compreensão do mundo das artes. É preciso também compreender a grande dinâmica urbano dos indivíduos que transitam na cidade e que “elegem” os seus próprios “points”, bem como as “novas tribos” que definem os circuitos na cidade

Um novo fato propõe novas transformações nessa discussão, a transformação da faixa litorânea urbana da capital do estado no novo eixo cultural da cidade, substituindo assim o circuito cultural do centro com o renomado Teatro José de Alencar e nas proximidades o Passeio Público, este último ainda em um processo de requalificação. No momento, além da abertura de mais dois espaços culturais nas imediações do Cento Dragão do Mar ainda está previsto a construção de um Aquário. Optei por apresentar as seguintes observações: Nenhum dos entrevistados residia nas proximidades, os bairros citados foram: Conjunto Ceará, Benfica, Antônio Bezerra e regiões metropolitanas, Maracanaú e Caucaia. O café foi indicado como o espaço mais visitado. Em seguida, o anfiteatro e a praça verde apareceram como os lugares mais visitados. Os museus por sua vez, mesmo sendo gratuitos só foram citados uma vez. Quando perguntados há quanto tempo são freqüentadores do espaço pelo menos 4 dos 100 entrevistados utilizam o espaço há pelo menos 10 anos, o tempo mínimo de visitaçao citado foi o período de 3 anos. Grande parte dos entrevistados possuía a faixa-etária dos 20 a 30 anos. Apenas dois entrevistados disseram não se interessar e não fazerem muito uso do espaço. Uma coisa é perceptível nos depoimentos: todos continuam a fazer uso do espaço, embora não conheçam totalmente a estrutura e tampouco a programação de eventos. As sugestões dos entrevistados foram para que houvesse mais cursos de formação em arte, eventos culturais e gratuitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, o CDMAC possui toda a estrutura necessária para a execução de seus objetivos, no entanto a instituição possui a meu ver, a falha de não alcançar o público de modo homogêneo. O Dragão do Mar se tornou sem sombra de dúvida uma referência no estado e no país no quesito espaço cultural, mas tem deixado a desejar em relação aos seus usuários em pontos tidos como ligados à cultura do estado, o que poderíamos compreender também por regionalismo. Há sim uma pluralidade no que tange aos visitantes, mas ainda há muita desinformação também.

É necessário um trabalho contínuo de educação e incentivo a utilização do espaço como um todo.

Sob todas as óticas e abordagens possíveis de especialistas que estudam(ram) a história e a evolução do espaço, o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura é que o mesmo não deixou em nada a desejar (GONDIM, 2007, p.219) no campo estrutural, no entanto vem caindo no “desencanto” e no desgosto de alguns no que se refere a programação e eventos. No geral, continua sendo um grande espaço voltado para arte e cultura e dentro de suas possibilidades vem cumprindo com o seu papel embora não agrade a todos.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

GONDIM, Linda Maria de Pontes. **O Dragão do Mar e a Fortaleza pós-moderna: cultura, patrimônio e imagem da cidade**. São Paulo: Annablume, 2007.

MAGNANI, J. G. C. **De Perto e de Dentro: Notas para uma etnografia urbana**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 17, nº 49. ANPOCS.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

SÁ, Leonardo Damasceno. **Guerra, mundão e consideração: uma etnografia das relações sociais dos jovens do Serviluz**. Tese de Doutorado, PPGS – UFC, 2009.

SOUSA, Vancarder B. **A Cidade e a favela: o “Poço da Draga” e a requalificação urbana em Fortaleza**. Trabalho apresentado no XIII Congresso Brasileiro de Sociologia, UFPE, Recife: impresso, 2007.

RESSONÂNCIAS DOS FUNDOS ROTATIVOS SOLIDÁRIOS EM ASSENTAMENTOS RURAIS NO AGRESTE PARAIBANO: A PERSPECTIVA DE GÊNERO E RENDA

André Luiz da Costa Gomes (Graduando); Joelma Batista do Nascimento
(Graduando); Alicia Ferreira Gonçalves (Orientadora)
PPGA/DCS/CCHLA/UFPB)

Resumo: Esta pesquisa é contextualizada no campo de um debate acadêmico e social, presente em vários segmentos sociais (índios, quilombolas, pescadores, artesãos dentre outros) sociedade brasileira que discute economia solidária em comunidades. Nesse sentido abordamos a relação entre a experiência modelar das famílias que utilizam os Fundos Rotativos Solidários (FRS), famílias de pequenos agricultores que se encontram vivendo em assentamentos no agreste paraibano. Estabelecendo como objetivo central avaliar os FRS e seu reflexo nas relações de gênero nessas comunidades de agricultores. Serão apresentados dados e análises de uma pesquisa qualitativa, relatos estes que foram adquiridos por entrevistas, com

embasamento bibliográfico que articula a biografia, o gênero e políticas sociais dos entrevistados, e também as relações de gênero e a linearidade entre homens e mulheres em comunidade. Metodologia: etnografia, oficinas, questionários. Por fim a pesquisa demonstrou que a implementação dos Fundos Rotativos Solidários, para a agricultura familiar consegue avançar nos aspectos como auto-organização, solidariedade, desenvolvimento econômico, aumento da qualidade na alimentação, desenvolvimento sustentável e ganho com a capacidade de avançar no debate sobre temas que historicamente estão agregados na sociedade brasileira.

Palavra-chaves: agricultura familiar; relação de gênero; desenvolvimento econômico.

INTRODUÇÃO

A pesquisa empírica foi construída no campo de um debate que organiza vários setores da sociedade brasileira que discute economia solidária, desenvolvimento econômico, agricultura familiar e relação de gênero em comunidades. O trabalho tem vínculo ao projeto *Economia da dívida e os Fundos Rotativos Solidários. Reciprocidade e Mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba*. Seu desenvolvimento se deu sob o custeio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade Federal da Paraíba, junto com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Inicialmente foi efetuado um levantamento bibliográfico entre artigos e autores que tratam e discutem a economia solidária e políticas públicas sociais de gênero, sobre a coordenação da Dr.(a). Alicia Ferreira Gonçalves. Paul Singer é um dos estudiosos brasileiros que iniciou o debate sobre economia solidária no Brasil, atualmente Secretário de Economia Solidária do Brasil que é referência nacional e internacional nessa temática, ao qual nos auxiliou bastante os seus escritos e estudos. A economia solidária é uma rede envolvente, onde é colocada como política pública de combate ao desemprego, e em seu desenvolvimento como projeto político que desencadeará uma nova forma de relação trabalhista, a partir do cooperativismo e da autogestão. Partindo, portanto, desse discurso teórico e ideológico da economia solidária, o presente trabalho, pretende avaliar, por meio de um estudo etnográfico, os impactos da política pública dos Fundos Rotativos Solidários (FRS) na qualidade de vida dos assentados das comunidades situadas no município de Remígio, localizado no agreste paraibano, no assentamento Irmã Dorothy e nos sítios Macaquinhos e Camará. Estabelecendo como objetivo central avaliar como se dá a relação de gênero nessas comunidades de agricultoras e agricultores, e a remodelagem que os FRS poderão dar ao modelo familiar e comunitário, e a participação da mulher na sociedade. Os principais objetivos desse estudo foram perceber o desenvolvimento social e os impactos nas questões de gênero.

METODOLOGIA

A primeira fase da pesquisa foi feita acima de rodadas de reuniões que duraram aproximadamente seis meses, com isso fizemos um levantamento bibliográfico que relacionavam agricultura familiar, microfinanças, relação de gênero e finanças solidárias, no decorrer da pesquisa a bibliografia referente a esses temas foram

fichados e apresentados em forma de seminário, tendo assim domínio das correntes teóricas norteadoras. Nesse momento fizemos vários debates encima das temáticas e discutimos a aproximação etnográfica na visita a campo, que envolveu uma observação direta, conversas informais, duas oficinas e nove entrevistas. A pesquisa foi realizada no período entre dez a dezesseis de abril de dois mil e doze na zona rural de Remígio, sendo também efetuadas duas oficinas: a primeira um dialogo sobre as influencias e mudanças que o FRS trouxe para a vida dos agricultores; a segunda contemplou as mudanças que o FRS trouxe para a relação de gênero na família e comunidade. A segunda etapa da pesquisa foi em analisar as entrevistas, momentos e diário de campo a fim de construir um relatório de conclusão, apresentação dos resultados da pesquisa no Encontro de Iniciação Científica ENIC – 2012 e envios de resumos e artigos para congressos e eventos acadêmicos que discutam as temáticas pesquisadas. .

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os FRS são instrumentos de finanças solidárias direcionadas às comunidades que em tese praticam a auto-gestão dos referidos fundos, formando uma poupança e que decidem (re) investir parte desta em prol da própria comunidade. Estes podem ser caracterizados como uma forma de associação de crédito rotativo (GONÇALVES, 2009). No Estado da Paraíba práticas de Fundos Solidários estão associadas às lideranças camponesas, ao Movimento dos Sem Terra, entidades como a Articulação do Semi-Árido (ASA/PB), Comunidades Eclesiais de Base (CEB'S), Cáritas e ao Programa de Aplicação de Tecnologias Apropriadas às Comunidades (PATAC). Os FRS são utilizados pelo assentamento Irmã Dorothy e pelos sítios Macaquinhos e Camará para empreendimentos de tela (que serve para fazer cercado para animais de pequeno porte, galinha, pato e etc) que com isso eles conseguem manter a lavoura, cultivar tempero e ervas medicinais sem os animais cercados destruírem. Nessa região de Remígio a maioria de quem coordena e organiza os FRS e seus empreendimentos são mulheres. Na área rural, é preciso considerar os aspectos locais de comunidades que enfrentam limitações por causa de fenômenos naturais, de seca e cheia, em decorrência do aquecimento global ou de suas especificidades ambientais na perspectiva do seu conhecimento e convivência com o meio. Conforme Ricardo Abramovay (2000, p.7, apud GONÇALVES, 2009, p. 12),

A ideia central é que o território, mais que simples base física para as relações entre indivíduos e empresas, possui um tecido social, uma organização complexa feita por laços que vão muito além de seus atributos naturais e dos custos de transportes e de comunicações. Um território representa uma trama de relações com raízes históricas, configurações políticas e identidades que desempenham um papel ainda pouco conhecido no próprio desenvolvimento econômico.

A realidade e a particularidade da região do agreste paraibano são representadas por homens e mulheres do campo com baixa escolaridade e muitos filhos, em sua maioria de religião católica. Mesmo com as adversidades apresentadas na relação de quem sobrevive no campo, incentivam seus filhos a estudarem, não permitindo que eles se afastassem dos estudos, que em sua maioria são cursos ligados ao campo. Esse diagnóstico é comum, muitos jovens que atingem o ensino superior

não querem ficar preso ao trabalho na “roça” ou voltar para o assentamento de origem.

(...) “Enviei meu filho para estudar em Areia, para ele poder cuidar da terra, mas ele não quer voltar, sempre diz que não tem vontade de cuidar desse chão, muitos filhos daqui ao redor abandonam o local de origem” (...) M. S. S. B. Sitio Macaquinhos (12/04/12) (Gomes, 2012).

Foi apresentado por muitas mulheres que os homens começaram a permitir que elas saíssem de casa para participar das reuniões em relação ao FRS, desde que cumprissem suas obrigações de mães e donas de casa, paralelamente ao trabalho fora de casa. Para elas, ter a possibilidade de sair de casa e se organizar é um ganho, uma condição de demonstrar a capacidade de auto-organização, as quais elas tomam as decisões em conjunto. Desta forma, percebemos que a mulher, no espaço rural, ainda permanece sob a tutela do marido quanto ao direito de circulação, de ir e vir, no espaço público, pois necessita da permissão do mesmo para sair de casa. Caberia a esse ponto, nos questionarmos: *essas características definem a constituição da família rural como uma permanência do modelo de família patriarcal?* A opressão que os homens exercem sobre as mulheres, é algo cultural, também reforçado pela mídia e por vezes essa reprodução é feita também pelas mulheres.

Outro ponto encontrado e recorrente, por vezes citado pelas mulheres durante a visita a campo, foi à necessidade da capacidade dos homens de reconhecer e ter pelas mulheres uma nova visão, que essas são bonitas e que é necessário externalizar esse reconhecimento em demonstrações de carinho. Além dos ganhos que os FRS puderam proporcionar como à auto-organização, liberdade de decisão e mudanças iniciais na relação de gênero, ao quais os FRS têm como características refletir positivamente e melhorar a relação da quebra de poder e de submissão. E também o fortalecimento dentro da sociedade, a partir do momento que essas mulheres ocupam locais de lideranças e organização. Loreley et al (2011, p. 67) no livro *“Família como armadilha: a busca de fissuras no cotidiano das mulheres rurais nos cariris paraibanos”* trás o debate uma conceituação de relações de gênero bastante pertinente e condizente com a realidade rural encontrada em Remígio *“relações de gênero tem a ver com poder: não basta saber se mudou a vida da mulher, mas se conferiu-lhe autonomia, capacidade de decidir sobre o próprio destino, ou permanece na intrincada rede e relações tradicionais, barganhando voz, espaço e direito a mobilidade”*.

Chamamos essas necessidades e incentivos expressadas pelas mulheres do trato dos homens por elas de *“romantização”* dos ganhos, por elas conquistados através da participação nos FRS. Já que a partir de vários relatos e observações elas se vêem necessitadas e dão valor à mudança que os homens tiveram em elogiá-las e às vezes são incentivados por lideranças femininas a fazê-lo nos momentos que se discutem a organização dos FRS. Desta maneira, temos que ter apurado cuidado para identificar se estão confundindo ganhos e mudanças nas suas realidades, ou acima de tudo, podendo refletir uma demonstração de expressiva dependência dessas mulheres para com os seus esposos e companheiros. Por isso entendemos que elas acabam legitimando e reproduzindo as noções sociais e morais que se encontram envolvidas nas comunidades, refletindo a grande influência histórica e cultural da visão machista em nossa sociedade.

Com relação à renda o projeto financiado com os FRS agregou pequenas somas monetárias às famílias, que retiram seu sustento da agricultura familiar e dos programas governamentais. O FRS incentiva práticas agro-ecológicas, neste sentido, no nível das micro-relações há um movimento em direção a uma agricultura ambientalmente sustentável. Entretanto, o FRS potencializa e articula várias dimensões das comunidades assentadas como a econômica por meio dos empreendimentos de tela, das ovelhas, mudas de plantas. E na luta por territórios, mudanças nas relações de gênero e a política por meio da participação nas reuniões dos FRS, da autogestão e autonomia de cada participante.

CONSIDERAÇÕES

Observamos empiricamente, nos assentamentos na região de Remígio que os FRS aglutinaram a essas comunidades o combate ao desemprego, à fome e a insegurança alimentar, favorecendo o cooperativismo, autogestão e pequenas mudanças na relação cultural de gênero. Portanto a relação de gênero foi um tema abordado dentro de nossa pesquisa, por entender a importância que o papel da implementação dos FRS desempenha nas comunidades rurais, famílias de agricultores, e seus reflexos no agreste paraibano. Como comentamos, essa dependência foi por vezes reproduzida, e chamamos essa necessidade de “romantização”, que seria a demonstração que as mulheres precisam do reconhecimento dos homens, e mesmo tendo alguns ganhos aos quais modificaram por muitas vezes as suas rotinas, essa necessidade permanece. Esses ganhos estão interligados com a necessidade dos homens, maridos e companheiros de externalizar esse reconhecimento em forma de carinho e falas que melhorem a sua auto-estima. O que é prejudicial, já que as mulheres precisam além de conseguir ganhos como autogestão e autonomia, também precisam se reconhecer como bem sucedidas por suas conquistas ao qual refletiria a capacidade delas de ser organizarem independentemente da participação dos homens.

REFERENCIAS

GOMES, André L.C. – Relatório Final PIBIC. Título do Projeto: Economia da dívida e os Fundos Rotativos Solidários. Reciprocidade e Mercado em comunidades rurais no Estado da Paraíba. UFPB. (2012).

GONÇALVES, Alicia Ferreira. *A HISTÓRIA DOS FUNDOS ROTATIVOS SOLIDÁRIOS NO ESTADO DA PARAÍBA: A CONSTRUÇÃO POLÍTICO-INSTITUCIONAL DE UMA POLÍTICA PÚBLICA*. **Revista Gestão Pública**: Práticas e Desafios, Recife, v. 1, n. 1, fev. 2010.

LORELEY, Gomes Garcia (Coordenadora) et al. *FAMÍLIA COMO ARMADILHA: a busca de fissuras no cotidiano das mulheres nos cariris paraibanos*. João pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

7 | Perspectivas de atuação antropológica na esfera pública: questões indígenas e quilombolas

Incentivar, através do grupo de trabalho, o debate acerca da atuação do antropólogo em âmbito público, reportando-se inclusive à questão ética, (alvo de debate da mesa-redonda "Ética e trabalho de campo"), tendo como referência os casos em que o foco analítico de pesquisa ou as políticas públicas incidam sobre comunidades indígenas e quilombolas, a exemplo de atuações profissionais em instituições como os ministérios ou fundações como a FUNAI e a Palmares, e sua repercussão sobre as referidas comunidades.

ANÁLISE DAS OBRAS DE CLIFFORD GEERTZ E MARSHALL SAHLINS: PEQUENA DISCUSSÃO SOBRE ESSES AUTORES DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Pedro Santiago Couto*

Resumo: O intuito deste artigo é trazer uma breve explanação sobre os conceitos e teorias trazidas pelos autores através de obras e artigos que eles produziram. Fazendo uma descrição brevíssima sobre um momento ou outro dessas obras para facilitarmos nossa análise. E, com isso, demonstraremos que os autores trabalhados possuem muitas semelhanças na forma de produzirem e entenderem a ciência e a antropologia.

Palavras-chave: Clifford Geertz, Marshall David Sahlins, Antropologia.

CLIFFORD GEERTZ E UMA CURTA EXPLANAÇÃO

Um dos autores trabalhados neste artigo é Clifford Geertz que nasceu em São Francisco, Califórnia, em 23 de agosto de 1926 e que faleceu em Princeton em 30 de outubro de 2006. Estudou filosofia antes de obter seu doutorado em Antropologia por Harvard, em 1956. Em seu currículo possui um momento, Segunda Guerra mundial, que Geertz serviu na Marinha americana. Além disso ele deu aula em renomadas instituições americanas como Harvard, Instituto de Tecnologia de Massachussets (MIT), California at Berkley e Chicago até se tornar, em 1970, membro permanente da School of Social Science do Institute for Advanced Study da Universidade de Princeton, tornando-se sua principal liderança intelectual por muito tempo, ou seja, algo em torno de trinta anos. Nesse período, intercalou atividades docentes com períodos de pesquisa de campo na Indonésia e no Marrocos.

Clifford Geertz torna um autor fundamental para antropologia, pois é, sem sombra de dúvida, um autor que transbordou os limites da antropologia. Clifford Geertz influenciou outros campos do conhecimento e trouxe uma grande contribuição para o conceito de cultura, já que para ele a cultura possui centralidade na compreensão da atividade humana. Essa compreensão perpassa pela antropologia simbólico-interpretativa em que nosso autor é um dos, senão, o maior representante dessa corrente

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (Geertz, 2008, p.4).

Nosso autor considerava a etnografia como essencial para perceber a antropologia, porque era a etnografia que demonstrava, para a antropologia, o saber científico do pesquisador. Tanto que no período de docência nas Universidades, citadas acima, ele intercalou longos momentos de pesquisa

de campo na Indonésia e em Marrocos. E diferentemente de grande parte de seus pares que estudaram sociedades consideradas tribais e pequenas, Clifford Geertz trabalhou sociedades complexas de larga escala, que possuíam governos constituídos, formalmente, e de muita heterogeneidade.

A atuação de Clifford Geertz em campo favoreceu seu entendimento e interpretação da cultura dos povos estudados. “Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. (Quanto mais eu tento seguir o que fazem os marroquinos, mais lógicos e singulares eles me parecem.)” (Geertz, 2008, p.10). O sentido das relações que se davam nas interações humanas, e que os antropólogos, dentro desses contextos, faziam parte como observadores situados e parciais, ou seja, faziam seu trabalho produzindo interpretações de interpretações. Vale trazer mais uma citação, pois, nessa citação, Clifford Geertz explicita a idéia sobre o papel dos textos antropológicos.

Resumindo, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um "nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.)¹ Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são "algo construído", "algo modelado" — o sentido original de fictio — não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento. (Mudança no número da nota de Rodapé), (GEERTZ, 2008, p.11).

A antropologia para esse contexto teórico, formulado por Geertz, torna-se um ciência interpretativa, que deixa de ser experimental, em que suas interpretações sempre seriam provisórias e teriam perspectivas compreensivas. O autor procurava em suas etnografias trazer descrições densas, que fossem bem interpretadas, isto é, descrições microscópicas de situações particulares, todavia que fossem capazes de informar grandes questões das sociedades estudadas, não separando seus aspectos objetivos e subjetivos. Aproximando-se mais de teorias trazidas por Max Weber e Georg Simmel. Percebia também importância do estudo da linguagem e da lingüística, sendo a linguagem essencial para as comunicações que criavam símbolos que norteavam a vida social. O mundo, as instituições sociais, as mudanças, os costumes e os atos do cotidiano eram possíveis de serem interpretados. Baseado nessa lógica Clifford Geertz via que o homem somente poderia viver no mundo se esse mundo fosse, para si, dotado de sentido. Logo a cultura seria uma teia de significados que os homens tecem em suas interações cotidianas e que servem como um mapa para ação social. (JAIME, 2002).

Sobre o conceito de cultura podemos considerar duas vertentes que estão presentes no seu trabalho. Uma seria o conceito advindo de autores como Boas, Benedict, Mead e etc. Ou seja, o conceito americano de cultura que é definido como a visão de mundo e *ethos* de um grupo particular de pessoas. A segunda seria a vertente filosófica literária do processo cultural, herança de autores como Wittgenstein, que enfatizam a construção de significados e de subjetividades, através de processos simbólicos embutidos no mundo social. (ORTNER, 2007)

A visão dele para as ciências sociais rompia com a lógica que era comumente utilizada, isto é, deixava-se de usar construções pautadas por modelos trazidos das ciências naturais como, por exemplo, isolamento de variáveis, utilização de dados quantitativos e construções de leis gerais. O que não parou por aí, já que a neutralidade propagada, pela ciências naturais, cai em descrédito e nas ciências sociais ela passa a não valer como condição *sine qua non* para se fazer e considerar os estudos antropológicos como ciência. O que no começo das ciências sociais era essencial para que ela fosse aceita e considerada como tal. Agora se muda o paradigma vigente nas ciências sociais e privilegia a interpretação compreensiva. Outro ponto que vale ser ressaltado é o uso de analogias e metáforas que deixam de ser buscadas na biologia e na física e passam a ser utilizados exemplos vindos das humanidades. Criando-se novas narrativas e novos discursos. O que nos permite dizer que de certa forma o pensamento metafórico marca a produção científica nas ciências sociais.

Clifford Geertz diferenciava-se de muitos de seus pares quando ele não se pautava pelo estruturalismo que buscava encontrar as universalidades das culturas humanas, “não é que não existam generalizações que possam ser feitas sobre o homem como homem” (GEERTZ, 2008, p.30). Todavia ele pensava que a busca pela universalidade despendia uma energia muito grande e nos distanciava do mais produtivo na antropologia que era a etnografia e suas descrições densas. Essas descrições deveriam ser minuciosas, locais e particulares o que favoreceria a comparação com outras experiências e com isso enriqueceria a compreensão. (...) “pode ser que nas particularidades culturais dos povos — nas suas esquisitices — sejam encontradas algumas das revelações mais instrutivas sobre o que é ser genericamente humano.” (GEERTZ, 2008, p.32). Logo não devemos nos esquecer do caráter inacabado e dialético entre o micro se relacionando com o macro. Vale trazer uma citação do autor que demonstra como ele via a universalidade e ela sendo contraproducente para a análise antropológica:

(...)(1) que os universais propostos sejam substanciais e não categorias vazias; (2) que eles sejam especificamente fundamentados em processos partilares biológicos, psicológicos ou sociológicos, e não vagamente associados a "realidades subjacentes"; e (3) que eles possam ser convincentemente defendidos como elementos essenciais numa definição da humanidade em comparação com a qual as muito mais numerosas particularidades culturais são, claramente, de importância secundária. Parece-me que a abordagem *consensus gentium* falha em todos esses três itens; em vez de mover-se em direção aos elementos essenciais da situação humana, ela se move para longe deles. (GEERTZ, 2008, p.29).

Porque a cultura possui suas particularidades e o compartilhamento de culturas pelos membros que as fazem. Seu interesse na compreensão das diferentes culturas inaugura um diálogo entre as demarcações culturais. Ele via a cultura como um conceito poderoso e maleável, que pode ser usado de várias formas diferente. Tanto para se fazer uma crítica política, por exemplo, quanto para demonizar e essencializar um grupo inteiro. Exemplos disso temos vários e nem precisamos ir longe, pois quando pensamos nas pessoas

que professam as religiões de matizes africanas, aqui no Brasil, e os preconceitos que sofrem, ou os muçulmanos, depois do 11 de setembro, e o que é feito com eles em grande parte dos países ocidentais tendo como maiores exemplos a Europa e os Estados Unidos da América.

Nosso autor defendia uma possibilidade de uma história local, ou seja, uma etnografia histórica. Assim ele interpretava formas culturais como sistemas de calendários, eventos de brigas de galo, termos pessoais, regras de etiquetas nunca se esquecendo da consciência histórica e cultural. O que, para ele, formava a subjetividade, reflexões, pensamentos, sentimentos e que compõem os seres sociais fazendo-os portadores de identidades e posições particulares.

Clifford Geertz trabalhou suas obras mostrando sua metodologia e seus argumentos e o quanto eram úteis. Em um dos seus livros ele interpreta discursos de balineses sobre o tempo, nome por ordem de nascimento, nomes pessoais, termos de parentesco, regras e padrões de etiquetas sociais e etc., tudo relatado pela etnografia densa, que ele diria, que é como tentar ler um manuscrito desbotado, cheio de rasuras e emendado. Depois ele analisa individualmente e as relaciona, para com isso, chegar a uma convergência e entender que tipo de consciência que produzem essas relações.

Portanto para Geertz o antropólogo deve anotar o discurso social, que existe em seu próprio momento de ocorrência e que são muitas vezes extremamente pequenos. “No estudo da cultura, os significantes não são sintomas ou conjuntos de sintomas, mas atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo não é a terapia, mas a análise do discurso social.” (GEERTZ, 2008, p.18). Para que se obtenha grandes conclusões a partir de fatos pequenos, todavia densamente emaranhados, percebendo-se o quanto a cultura é fundamental para consolidação e construção da vida coletiva.

MARSHALL DAVID SAHLINS DIMINUTA ANÁLISE

Marshall David Sahlins nasceu na Chicago 1930, fez sua graduação e mestrado pela Universidade de Michigan obteve seu Ph.D na Universidade de Colúmbia em 1954. Lecionou em Michigan, teve uma passagem pela Europa, tendo a França como destino e em 1973 transferiu-se para a Universidade de Chicago, onde se tornou professor emérito desta instituição. Vale salientar que no começo dos anos 60 nosso autor participou de movimentos contra a Guerra do Vietnã e que em 68, como estava em Paris, participou dos protestos estudantis de maio de 68.

Sahlins possui uma vasta produção intelectual em que suas teorias perpassaram por diversos campos do conhecimento, há estudiosos que percebem e discutem suas teorias flertando com o neoevolucionismo e o marxismo, há, também, o momento que o vêem próximo ao pensamento de estruturalista de Levi-strauss e não deixando de considerá-lo culturalista, que talvez seja uma das maiores contribuições para antropologia nesse segmento.

Sobre o período neoevolucionista e marxista podemos pensar na obra Stone Age Economics, que basicamente trata da questão econômica e a do

trabalho em duas sociedades. Ele traz à baila questões de como as sociedades tribais produziam seus bens pelo trabalho doméstico e por conta disso a exploração do trabalho era pequena, pois essa produção atendia as necessidades locais, “Os atores não eram negociantes de mercadorias e as instituições não possuíam uma esfera econômica. A economia era familiar e estava embutida na vida doméstica regulada pelo parentesco e pela reciprocidade” (Rodrigues, 2008, p.250).

Já por outro lado, o autor, refere-se sobre as sociedades ditas “avançadas” e o quanto sua diversificação do trabalho aumentava a exploração dos sujeitos e fazia com que houvesse uma busca excessiva pela eficiência e, conseqüentemente, pelo lucro. Resumindo o que nosso autor nos apresenta:

O utilitarismo econômico das sociedades avançadas (incluindo a presença de um Estado) é transfigurado nas necessidades familiares das sociedades tribais, necessidades que reafirmam as relações de parentesco e de chefia. O trabalho de um é a produção material, enquanto o de outro é a manifestação das relações sociais de reciprocidade. [SIC] (Rodrigues, 2008, p.250).

Sahlins foi considerado estruturalista, quando, por exemplo, constrói um sujeito bastante conduzido estruturalmente. Essa concepção aparece em suas reflexões sobre antropologia e história em que surge o conceito de estrutura da conjuntura.

Com este conceito, Sahlins procurou mostrar, em primeiro lugar, que “a prática tinha uma dinâmica própria” e, em segundo lugar, que uma vez que a prática é feita de objetivações, é através delas que as categorias culturais de uma sociedade podem ser colocadas em risco, mais preciosamente quando a relação entre o referente e o significado do signo é alterada (Oswald, 2004, p.2).

Em seu livro *Ilhas de História* ele refina o conceito de estrutura da conjuntura tendo como foco principal duas histórias, sendo a primeira referente à morte do capitão Cook, que foi considerado o Deus Lono e por algumas circunstâncias específicas da cultura havaiana foi assassinado, a segunda relata a rebelião Maori na Nova Zelândia, e tendo como motivo a insistência dos ingleses em fixar um mastro com a bandeira britânica naquelas terras. E são através dessas histórias que nosso autor aprofunda tanto o conceito de história pela visão antropológica “o que os antropólogos chamam de “estrutura” — as relações simbólicas de ordem cultural — é um objeto histórico.” (Sahlins, 1997, p.8).

E ainda perpassando pela lógica de uma história como uma estrutura da prática e uma prática da estrutura Sahlins esclarece logo na introdução de *Ilhas de História*

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. (Sahlins, 1997, p.7).

Sobre o culturalismo que está presente na obra de Marshall David Sahlins é de fundamental importância entender a produção da vida social como apropriação da natureza, todavia que não deixe de passar pela cultura, assim, ele não negaria a autonomia cultural dos povos ditos “nativos” e que para pesquisá-los, necessariamente, teria que se basear, para qualquer reflexão sobre cultura, na necessidade de se passar pela etnografia histórica. “Sahlins contribui decisivamente para as ciências sociais ao mostrar que os efeitos das forças materiais globais dependem dos diversos modos como são mediados em ‘esquemas culturais locais’ e que ‘a presente ordem global foi decisivamente moldada pelos povos periféricos’” (Lanna, 2000, p.123). Assim, o trabalho do antropólogo é considerar os povos dotados de histórias antes da chegada dos mesmos, isto é, os povos ditos “primitivos” já possuíam uma história antes da chegada dos povos ditos “avançados”. Portanto não existiria a perda cultural como muitos estudiosos propagam, pois a história dos povos estudados, antes do contato com os antropólogos, já possuíam rupturas, mudanças, perdas e progressos, sendo, assim, o que ocorre com as relações existentes desses contatos é mais uma adaptação resultante desses relacionamentos.

Vale ressaltar a contribuição de Sahlins para o estudo do simbólico na antropologia, pois ele o considera como a maior força produtora, ou seja, ela é que estrutura toda ação, tendo suas especificidades em cada contexto social. “Assim, para Sahlins, os estudos sobre cultura devem permear o fenômeno da ‘organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos’” (Rodrigues, 2008, p.253). A história social e o estudo das culturas nos remetem a pensarmos na abordagem simbólica da história que, para Sahlins, é fundamental. E a construção de simbolismos é uma característica intrínseca e apenas dos seres humanos e fica muito explícito nesse exemplo apresentado abaixo:

O ser humano é um animal simbólico. Ele organiza suas experiências e ações por meios simbólicos, isto é, por intermédio de valores e significados que não podem ser determinados por propriedades biológicas ou físicas. De fato, como bem sinaliza Marshall Sahlins, nenhum outro animal estabelece a diferença entre água potável e água benta, pois não há diferença, quimicamente falando. Assim, a ordenação do mundo em termos simbólicos é uma capacidade singular da espécie humana (Jaime, 2002, p.82).

Portanto por todas essas contribuições, que Marshall David Sahlins nos trouxe e que continua a nos trazer, é que devemos considerá-lo um dos grandes autores da antropologia contemporânea e por isso que quem passa por um curso de Ciências Sociais não pode deixar de conhecer suas teorias, seus livros e seus trabalhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Clifford Geertz e Marshall David Sahlins são dois autores que fazem discussões que podemos encampá-las de certa forma em um mesmo contexto, ou seja, pensando-as na proximidade delas com o campo da história e principalmente na análise cultural das sociedades. Contribuindo

muito no campo do conhecimento antropológico. A interpretação das culturas, Clifford Geertz, aproxima muito o saber histórico. E já nosso outro autor, Marshall David Sahlins, considera a história como fundamental para seu saber antropológico. “Sahlins amplia as discussões de Geertz, na medida em que reexamina a estrutura e o evento ou, poderíamos dizer, em termos dialéticos, a estrutura e a história. Assim, enquanto Geertz enfatiza a unidade, Sahlins enfatiza a diferença, o que os torna até certo ponto complementares” (Sebrian, p.1)

Clifford Geertz em seu primeiro texto do livro, *Interpretação das Culturas*, traz uma “descrição densa” sobre a subjetividade de uma piscada e conseqüentemente faz uma análise reflexiva e traz o conteúdo simbólico da interpretação deste símbolo, partindo do pressuposto que a teoria científica se dá por analogias e por um pensamento metafórico. Marshall David Sahlins considera a construção das sociedades por viés de valoração seletiva e simbólica, sendo historicamente relativo com alguns referentes concretos. Com isso, fica explícito a importância da valoração simbólica para Sahlins. O que nos tranqüiliza em dizer que os dois autores consideram a importância do valor simbólico para seus trabalhos.

Outro ponto em que os autores coadunam é o ponto referente à cultura, por mais que cada um possua suas particularidades, quanto à cultura, os dois consideram fundamental para análise antropológica e para ciência como um todo. Sahlins traz uma dupla análise sobre como a cultura organiza a história e esta concomitantemente reproduz e transforma aquela. “A ‘cultura’ não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da Antropologia – tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas.” (Sahlins, 1997 apud Campos, 2004, p.8). Geertz, por sua vez, não fica por menos e considera a cultura como sendo real e inegável, entendendo-a como uma forma simbólica pública em que articula a visão de mundo e *ethos* compartilhado. Demonstrando todo o poder que a cultura possui para formular sociedades e subjetividades:

Assim, embora reconhecendo os perigos bem reais de “cultura” no seu potencial para essencializar e demonizar grupos inteiros de pessoas, deve-se também reconhecer seu valor crítico e político, tanto para entender os funcionamentos do poder, e para a compreensão dos recursos dos sem-poder. Olhando pela dimensão do poder, pode-se reconhecer uma formação cultural como um corpo de símbolos, significados, *ethos* e visão de mundo relativamente coerente e, ao mesmo tempo, entender tais significados como ideológicos e/ou como parte das forças e processos de dominação. (Ortner, 2007, p.383).

Seguindo essa lógica e reforçando o argumento acima citado, há autores que vêem a importância que Sahlins traz na relação de cultura e sociedade e o quanto esta influencia aquela “Sahlins dissolve em um esquema abstrato de relações entre signos – em outras palavras, a política se dilui na cultura. Se a grande contribuição de Sahlins – a saber, a possibilidade de uma etnografia histórica na qual as dimensões empírica e teórica se imiscuem de forma incessante” (Sobral, 2009, p.401).

Tanto Sahlins quanto Geertz consideram os trabalhos sempre como inacabados, pois Sahlins seria um mediador cultural que busca continuidades em transformações, e Geertz, com seu método interpretativo, possui uma perspectiva comparativa que somam os valores particulares com resultados sempre inacabados. O que traz uma visão relativista da cultura e que Sahlins corrobora quando argumenta sobre as experiências particulares de cada cultura e que essa possibilita diversos rearranjos

Portanto nesse breve trabalho o que tento demonstrar é que por mais que sejam autores que possuam suas próprias visões e idiossincrasias. Eles possuem muitas semelhanças, de como trabalham com a antropologia e de como a percebem e, conseqüentemente, como ela influencia a sociedade em que vivem. Isto nos faz considerá-los indispensáveis e complementares para concebermos uma visão antropológica em que se faz necessária para interpretarmos, analisarmos, estudarmos as sociedades, que são simbólicas, históricas e culturais. Ficando explícito que eles são teóricos fundamentais para percebermos as relações sociais, culturais e simbólicas de nossas sociedades contemporâneas.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, Ricardo Bruno Cunha. Sociedades complexas: Indivíduo, cultura e o individualismo. Revista Eletrônica de Ciências Sociais: João Pessoa, n.7, p.1-8, setembro 2004. Disponível em: < <http://www.cchla.ufpb.br/caos/ricardocampos.pdf> > Acesso em 24 de novembro de 2011;

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros técnicos e Científicos Editora S.A. 2008;

JAIME JÚNIOR, Pedro. Um texto, múltiplas interpretações: antropologia hermenêutica e cultura Organizacional. **Revista de Administração de Empresas**. São Paulo, ano 42, n.4, p. 72-83, out/Nov/dez 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rae/v42n4/v42n4a08.pdf> >. Acesso em 24 de novembro de 2011;

LANNA, Marcos. Ensaio bibliográfico sobre marshall sahlins e as “cosmologias do capitalismo”. Revista Mana. Rio de Janeiro, Vol.7, n.1, p.117-131, abr 2001. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000100006 > Acesso em 24/11/2011.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e Crítica Cultural. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 13, n.28, p.375-405, jul/dez. 2007. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832007000200015&script=sci_arttext > Acesso em 24 de novembro de 2011;

OSWARD, Christina. **Dormindo com o inimigo: Ilhas de história de Marshall Sahlins**. Disponível em < <http://ppgas2004.br.tripod.com/sahlins.html> > Acesso em 28 de novembro de 2011;

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. Conhecimento e Alteridade: história, estrutura, função, cultura e significado em três perspectivas antropológicas. CSOnline – Revista eletrônica de Ciências Sociais. Juiz de Fora, ano 2, n.5, p.242-265, dez 2008. Disponível em < <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/viewFile/403/376> > Acesso em 02 de dezembro de 2011;

SAHLINS, Marshall David. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 1997

SEBRIAN, Raphael Nunes Nicoletti. **Geertz e Sahlins: a antropologia e a historiografia cultural**. Disponível em < <http://pluridata.sites.uol.com.br/voos/01/rnns1x.htm> > Acesso em 03 de dezembro de 2011.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

SOBRAL, Luís Felipe. Van Eyck, Braudel, Sahlins: a longa duração. Revista de Antropologia, São Paulo, V. 52 n 1, p.395-403, 2009. Disponível em <
http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S0034-77012009000100012&script=sci_arttext&lng=es> Acesso em 24 de novembro de 2011.

8 | Pesquisa de campo, ética e direitos: experiências e reflexões

O trabalho de campo instituído pela situação de pesquisa coloca para o(a) antropólogo(a) questões éticas bastante prementes, com efeitos teóricos e metodológicos que foram muito pouco abordados até o momento. Tais questões constituem uma gama variada, que abrange desde expectativas mútuas, criadas a partir da detenção de recursos diferenciados pelos(as) atores(as) envolvidos(as) na pesquisa (“pesquisador(a)” e “pesquisados(as)”), o balanço de poderes nesta interação, os direitos dos(as) pesquisados(as) em relação à própria condução da pesquisa e aos seus resultados, bem como as implicações políticas do compromisso que se estabelece inexoravelmente entre essas partes, sobretudo em relação à defesa de direitos. A intenção do presente GT é promover esta discussão a partir de experiências de pesquisa, em diferentes estágios de seu desenvolvimento, que permitam o diálogo e a interlocução entre contextos socioculturais e temas diferenciados.

8.1. Ética e experiências em campo

O FAZER ETNOGRAFICO: OBSERVAÇÕES NO CAMPO, INTERAÇÕES, PRESERVAÇÃO DE IDENTIDADES E INTERPRETAÇÕESLívia Freire da Silva¹

Resumo: A Ética na antropologia é um debate atual no Brasil e um problema fundamental na disciplina, pretendo por meio deste trabalho mostrar como preservei a identidade das pesquisadas durante minha pesquisa de campo sobre prostituição no Litoral Norte da Paraíba e mostrar como se deu a interação entre pesquisados e pesquisador com base na etnografia de conclusão de curso. Mostrarei onde houve tensões e como consegui sair delas, uma vez que as mulheres pesquisadas praticam atitudes ilícitas no âmbito da prostituição, como roubo e uso de drogas. E como em alguns casos o sigilo para elas é fundamental como forma de manutenção de respeito na vizinhança, entre outros fatores. Debaterei como me mantive em zona de “proteção” ao mesmo tempo em que não expus as pesquisadas nem o local pesquisado.

Palavras chave: ética; antropologia; pesquisa; identidade.

INTRODUÇÃO

Refletirei sobre a ética e questões de metodologia dentro da antropologia e focarei a pesquisa feita durante a construção da minha etnografia intitulada: A vida no brega: etnografia sobre mulheres em situação de prostituição no Litoral Norte da Paraíba.

Pesquisei prostituição feminina no Litoral Norte da Paraíba durante três anos, sob a coordenação da professora doutora Silvana do Nascimento e incentivo do CNPQ. Esta pesquisa fez parte de um projeto maior, intitulado: Entre campos, mares e trajetos: experimentos etnográficos no Litoral Norte da Paraíba, no qual foram trabalhadas questões de gênero e sexualidade, entre outros temas.

A região pesquisada foi a cidade de Mamanguape, situada nas proximidades da BR-101, região de transição entre Paraíba e Rio Grande do Norte, onde encontramos um foco de prostituição com particularidades muito interessante e com fenômenos de transição das protagonistas de um estado ao outro muito intensa. A prática da prostituição em Mamanguape se mostrou como pertencente a uma rede de tráfico de drogas e roubos constantes por parte das mulheres em situação de prostituição. O caráter do roubo e drogas foi

¹ Bacharela em Antropologia - UFPB. Orientadora: Profa. Dra. Silvana Nascimento.

discutido durante a etnografia, porém o enfoque aqui é sobre as estratégias do antropólogo para preservar a identidade dos pesquisados, uma vez que eles estão em constante contato com práticas ilegais; sendo assim, é necessária essa preservação para não denunciá-las.

Muitos desafios vêm sendo apresentados aos antropólogos e fizeram com que o tema da ética na atividade antropológica precisasse ser discutido; é necessário pensar e repensar os compromissos com aqueles que pesquisamos e interagimos. Um dos compromissos maiores é não colocar os atores sociais em situação de risco e para isso é necessário o resguardo de suas identidades.

METODOLOGIA

Utilizei inicialmente o método clássico de *observação participante*. O exercício antropológico de estar lá e estar aqui proporciona conhecimento sobre sua cultura e a do outro e “*é vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro.*” (DA MATTA, 1974, pag.2). Os dados observados em campo juntamente com a teoria permitiram a construção da etnografia. Mas não se trata só entender a cultura do outro, como respeitar e analisar com olhar natural.

O exercício antropológico requer tempo, dedicação, um esforço intelectual definido pela *descrição densa* (GEERTZ, 1973), onde o antropólogo tem que apreender o significado para depois analisar. É necessária uma relação fundamental entre o apreender e o analisar. “*praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campo, manter um diário.*” (GEERTZ, 1973 p.15). É no campo e nas relações com os indivíduos pertencentes ao grupo social estudado que vamos entender o significado por trás de seus atos, costumes, etc.

Embora o campo muitas vezes pareça irregular, complexo, indescritível é durante conversas que poderemos entender como os sistemas de signos interpretativos funcionam. As idas a campo foram feitas com uso do método de observação participante onde percebi as teias de significados (GEERTZ, 1973) que os indivíduos estão atrelados. A etnografia foi escrita baseada na *descrição densa*, abrangendo as multiplicidades de conceitos. Contudo é no exercício de ida a campo que a pesquisa começou a ser encaminhada, uma vez que o campo fez refletir sobre a literatura, então as ideias pré-concebidas poderão se dissociadas durante o andamento da pesquisa e mais, os pesquisados poderão influenciar a investigação antropológica com seus discursos e apontamentos.

Foram feitas visitas a campo regulamente para não perder o contato com as protagonistas e estreitarem-se as relações de confiança. Mesmo que esses vínculos sejam aparentemente frágeis e pendulares, nas visitas constantes as protagonistas foram adquirindo mais intimidade para falarem de suas vidas, seus segredos, seus cotidianos e suas experiências na prostituição. O observar o ambiente também foi muito importante, juntamente com o voltar o olhar para a cultura do outro. “*Uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente*

contida nas seguintes fórmulas: (a) transformar o exótico no familiar e (b) transformar o familiar em exótico.” (DA MATTA, 1974, p.4).

Para se estudar a prostituição no Litoral Norte da Paraíba faz-se necessário entender as dinâmicas da cidade onde a prática está sendo exercida. Foi preciso identificar os perfis das mulheres que se prostituem, por onde elas circulam e suas trajetórias de vidas, enfim, tentei entender o todo a partir da vivência micro e cotidiana para a partir daí fazer uma descrição macro da prostituição, isto é, uma análise a fundo do recorte a ser estudado.

RESULTADO E DISCUSSÕES

A construção da etnografia juntamente com a bibliografia estudada e as idas a campo com frequência permitiram enxergar as práticas cotidianas da prostituição com outros olhos, permitiram também olhar a mulher em situação de prostituição como agente social e não apenas como ser passivo. Ao enxergar a capacidade de agência dessas mulheres e a estrutura de poder em que elas estão inseridas, em muitos momentos percebi que as mulheres em situação de prostituição também utilizam-se de poder . Analisei este fenômeno sob a perspectiva foucaultiana da teoria do poder, onde o autor revela que “o poder está em toda esfera social, não se detém, se exerce e perpassa todos os âmbitos” (Foucault, 1979).

Ainda na perspectiva de relações de poder, percebe-se também um poder simbólico muito denso e foi necessário entender as práticas cotidianas dessas mulheres e entender que apesar de se manterem na prostituição, elas administram várias identidades, vão às compras, arrumam casa, vão às festas, enfim, têm um cotidiano como qualquer pessoa. As idas a campo juntamente com o olhar despido de preconceito permitiu enxergar essas mulheres sob outro olhar ; ou . no entanto sempre foram necessárias algumas estratégias para manter essas mulheres no anonimato . O método utilizado para isto foi trocar os nomes dos lugares e das protagonistas sociais por nomes fictícios, isto é, inventei alguns nomes para que nem elas e nem os lugares frequentados por elas fossem identificados, sobretudo porque elas praticam delitos. Porém, analiso um desses delitos como capacidade de agência dessas mulheres. O roubo aparece muito constante nas relações cotidianas dessas mulheres em categorias transitórias, e argumento que, como toda categoria social, não se encontra estática e sim sempre em transição como a construção das identidades dessas mulheres, e mais, a construção dos seus corpos sociais indóceis, indóceis no momento que saem da mecânica do vigiar e punir, segundo Foucault (1974). O corpo, segundo o mesmo Foucault (1975) é alvo de poder. Quando falo em corpo dócil, é um corpo construído dentro dos parâmetros disciplinares, uma vez que a disciplina não é, assim como para Foucault, aparelho nem instituição, é um tipo de poder, uma modalidade. Aparentemente a mulher que se prostitui consegue transformar o seu corpo dócil em indócil, com atitudes transgressoras. Porém não me aprofundarei nesse argumento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres que se prostituem são vistas como categoria de risco, por motivos de marginalização, portadoras de doenças sexualmente transmissíveis e AIDS. Além desses fatores, elas também sofrem de invisibilidade social. É como se não existissem socialmente ou como se fossem um risco para as famílias conjugais. Desse modo, tentei quebrar a lógica de que essas mulheres são apenas uma categoria de risco, uma vez que elas também podem se mostrar como parte de um composto social.

Por meio de dados de campo coletados durante o período de pesquisa, juntamente com as leituras teórico-metodológicas, foi possível entender a prostituição em seu contexto, os dilemas, cotidianos, fissuras, tensões, enfim, entender os mecanismos dessa prática presente nas imediações do Litoral Norte da Paraíba, mais precisamente em Mamanguape. Com bases empíricas, analisei o cotidiano da prostituição, um estudo construído sobre hipóteses, problemas elaborados no pré-projeto de pesquisa, e que, no entanto foi seguindo o percurso de acordo com as vivências das protagonistas sociais e o meio social no qual elas se encontram, suas dinâmicas, interações e sociabilidades. Foi possível perceber a prostituição por outro viés, uma vez que geralmente se imputa à mulher que se prostitui o papel de vítima social ; aqui ela é analisada e descrita como um sujeito e não um ser estático sem percepções do real, mesmo que em vários momentos a prostituta apareça em lugar de submissão.

REFERÊNCIAS:

- BEAUVOIR, Simone. O segundo Sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BERNSTEIN, Elizabeth. O significado da compra: desejo, demanda e o comércio do sexo. *Cadernos Pagu* (31), julho-dezembro de 2008
- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. 2005.
- CALLIGARIS, Eliana dos Reis. Prostituição: o eterno feminino / São Paulo- SP: Escuta, 2005.
- COLVERO, Carolina Appel. O sexo como profissão e o paradoxo: questão de gênero ou escolha. fazendo gênero 8- corpo, violência e poder / Florianópolis, 2008.
- CARVALHO, Chiara Lemos Monteiro. Discursos, saberes e programas: uma interpretação das representações em uma casa de prostituição em Florianópolis. *Revista fazendo gênero 8- corpo, violência e poder / Florianópolis, 2008.*
- DA MATTA, Roberto. O ofício do Etnólogo ou como ter "Anthropological Blues". *Museu Nacional*, número 1, Setembro, 1974.
- DA MATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1986
- FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro- RJ, edições graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Zaltar editores. Rio de Janeiro- RJ. 1973.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: Reflexões sobre a agência. In. Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas. 25ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, 2006.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) Mulher? Campinas, novembro de 2001. Versão online em <http://www.pagu.unicamp.br/files/pdf/Adriana01.pdf> . Acessado em 27 de agosto de 2009. p.1-25.

REIS, Tatiana. Prostituição feminina: interação entre sexualidade, corpo, cor e desejo. 2008. Disponível: http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/T/Tatiana_Reis_51.pdf.

RAGO, Luzia Margareth. Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar / Paz e Terra: Rio de Janeiro- RJ. 1985.

SCOTT, Joan W. Gênero. Uma Categoria Útil de Análise Histórica. In: Educação e Realidade: Mulher e Educação, v.15, n. 2, jul./dez., 1990.

SWAIN, Tania Navarro. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. Estudos feministas/ études féministes , agosto/dezembro 2005 -août/ décembre 2005.

COTIDIANO E DIREITOS HUMANOS (ACESSO À JUSTIÇA EM COMUNIDADES URBANAS DA TORRE)

Manuela Fialho Galvão²

Resumo: Esta pesquisa consiste no trabalho final do curso de graduação em Ciências Sociais (Bacharelado), parte das atividades desenvolvidas no incentivo do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e Universidade Federal da Paraíba. Seu objetivo consiste em realizar pesquisa de campo e observação participante em duas comunidades urbanas, Padre Hildon Bandeira e São Rafael, situadas nas proximidades do bairro da Torre, na cidade de João Pessoa. Assim, foram feitas entrevistas semiestruturadas com os moradores destas comunidades no sentido de compreender o acesso a esfera de direitos e da justiça enquanto uma instituição pública. Chegamos à conclusão de que existe uma relação de reciprocidade concorrendo com a relação de assistencialismo e que nos processos estudados, as classes populares sobrevivem destas relações sociais sem que estas relações tangenciem a esfera pública da justiça nos casos em estudo. Por outro lado, sugerimos que a justiça em seu cotidiano atue no sentido de observar a estratificação social e as classes populares a fim de apresentar a sociedade uma prestação jurisdicional eficaz e eficiente. Esta proposta consiste no exercício da alteridade pela justiça e dos valores humanos – simbólicos – uma atuação diferente da mera informatização e do desenvolvimento técnico-científico. Ela consiste ainda na elaboração do conhecimento jurisdicional segundo a renda de cidadania, assim como o apelo e o cuidado com a vida de classes tradicionais ou populares.

Palavras-chave: Direitos; Classes; Assistencialismo; Relações.

² PPGA/UFPB. Orientadora: Profa. Dra. Alcília Gonçalves. E-mail: paramfgalvao@gmail.com

INTRODUÇÃO:

Uma das questões que consideramos importante marcar para a transição entre uma justiça da propriedade e uma justiça da solidariedade é o aspecto da leitura individualista dos direitos, problematizada por Habermas (2002). Por esta leitura, presente nas constituições modernas através dos conceitos de direito subjetivo e da pessoa do direito enquanto indivíduo portador de direitos, tem-se por mister assegurar na dimensão do direito a integridade individual, ainda que esta dependa das relações de reconhecimento mútuo numa dimensão moral. Segundo Habermas há uma arena política e o âmbito do tribunal; naquela se discute acerca da distribuição dos bens coletivos; neste, acerca de direitos individuais. No entanto se quer exercer o poder político, segundo Habermas, faz-se necessário entender sua codificação: entender o processamento institucionalizado dos problemas que se apresentam quanto a mediação dos respectivos interesses, regrada a procedimentos claros. Habermas está se perguntando se a compreensão dos direitos subjetivos, de caráter liberal é operante no sentido de reconhecer o status e sobrevivência de movimentos pautados segundo tradições culturais marginalizadas e a despeito de uma cultura e uma forma de vida historicamente predominantes. São contraditórias ou conciliáveis a perspectiva individualista e as demandas coletivas? Se se respeita o indivíduo em particular, ou o coletivo; esta questão pode aparecer de forma concorrente e, nesse caso, é preciso decidir sobre a precedência de um ou do outro e, por qualquer um, deve-se considerar o princípio do tratamento eqüitativo. Segundo Habermas (2002), não se faz necessária nenhuma transformação radical ou inventar novos direitos estranhos ao sistema; se fizermos a concatenação interna entre o Estado de direito e a democracia, o enfoque seletivo (que define que direitos cabem a quem, ou seja, os direitos são para alguns que possuem uma autonomia juridicamente apoiada, estando o Judiciário à disposição para o uso e realização de projetos de vida pessoal) com que o direito faz sua leitura da realidade se corrigiria ao atribuirmos aos portadores de direitos subjetivos uma identidade concebida de maneira intersubjetiva. Pessoas, inclusive pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização da sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que formam sua identidade. Para isso, não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer. (HABERMAS, 2002) Para Habermas na transformação paradigmática do direito é importante assegurar a concepção procedimental do mesmo, articulado ao processo democrático para assegurar a um só tempo a autonomia privada e a pública; os direitos subjetivos, cuja função é uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que os próprios atingidos possam articular e fundamentar em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual. “É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia enquanto cidadãos do Estado que se pode assegurar, a

cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada” (HABERMAS, 2002, p. 237). Segundo Chantal, não se pode pensar que há uma articulação automática e necessária entre direitos e cidadania. Como o sistema de direitos não é auto-suficiente, para acessá-lo se intensificam os processos de luta que caracterizam uma cidadania ativa. Como a bandeira de luta das associações é “todos os direitos para todos”, esta possui o sentido, apontado por Chantal, de assegurar a ampliação e universalidade dos direitos em face da mundialização neoliberal. Chantal discute esta divisibilidade que comumente fazemos entre os direitos civis, políticos e sociais; uma vez que não se trata de uma conquista sucessiva e cumulativa, de uma cronologia impecável e universal. Para ele, o que se sustenta com estas separações são hierarquizações mantidas por cada tradição política na história das democracias modernas, fazendo-se necessária a rearticulação das três tradições, liberalismo político, republicanismo e social democracia numa síntese mais larga, e só derivadamente justificadora da legitimidade dos direitos sociais.

METODOLOGIA:

Percebemos antes mesmo da elaboração que os moradores manifestaram disposição e satisfação pela oportunidade de se colocarem em conversa, orientando muitas vezes a própria elaboração do roteiro de entrevista. Dada esta situação inicial, tivemos muita facilidade em encontrar moradores com experiências semelhantes para serem entrevistados. Concebemos filosoficamente e sociologicamente o roteiro de entrevistas segundo a concepção de vida cotidiana elaborada por Agnes Heller. Para esta autora, o homem se revela acima de sua cotidianidade. Ao elaborarmos o roteiro esboçamos o que seria uma “semicotidianidade”, isto é, uma vida espontânea, mas pautada pela normatividade das instituições, refletindo com centralidade a Justiça, especialmente a questão das práticas da Justiça. Pela particularização que a Justiça impõe aos moradores no processo, procuramos fazer o caminho inverso, desparticularizando, concebendo-o individualmente, mas em interação com a comunidade em que vivem. Dessa forma, situamos a comunidade através da individualidade dos moradores relativamente aos processos em que foram parte no passado antigo ou recente. E, por sua vez, o problema entre a comunidade e a sociedade em seu conjunto. A expressão “vida genérica” está presente em “A questão Judaica”, onde Karl Marx considera o homem genérico em consciência universal (de acordo com a declaração de direitos), uma consciência que se define por ser uma consciência sobre as coisas e assuntos humanos de natureza não religiosa. Não obstante, a consciência genérica é instrumental e indica para o homem que ele é objeto da consciência de outrem. Consideramos assim o ser genérico positivamente: um “ser social” com relação ao Estado político, deixando de lado neste momento o conflito de natureza religiosa. Nesta parte das atividades, escolhemos a entrevista com roteiro semi-estruturado porque permite uma maior liberdade dos sujeitos na expressão de suas imagens e evocações. Procuramos prezar pela simplicidade, clareza e abertura das questões, buscando uma maior fidedignidade das informações. Para efeito de organização, dividimos o roteiro em três partes, não estando, entretanto,

nenhuma delas isoladas umas das outras. Foram, pois, elaboradas para compreender a condição do indivíduo em interação com a comunidade em que vivem. Assim, elaboramos a entrevista: técnica que permite o desenvolvimento de uma estreita relação entre as pessoas Richardson (1999). Procuramos uma maior flexibilidade de nossas questões, formulando um roteiro semi-estruturado, e ao mesmo tempo não diretivo, pois em certo momento, como nas narrativas acerca dos procedimentos policiais e judiciais, é correto intervir minimamente, buscando assumir a função de orientação e estimulação dos entrevistados, deixando-os desenvolverem opiniões livremente. Na primeira parte do roteiro de entrevistas, procuramos fazer a identificação dos indivíduos através de categorias objetivas como idade, sexo, cor, estado civil, escolaridade, procedência ou naturalidade, situação de moradia e ocupação. Na segunda parte, procuramos perceber na subjetividade dos indivíduos, suas histórias e cotidiano em torno da situação de moradia, educação, trabalho, lazer, saúde. Ainda aqui, buscamos verificar a percepção de direitos desses indivíduos, e a aplicação desse senso às suas realidades. Na terceira e última parte, quisemos perceber a continuidade ou não entre suas percepções de direitos e seus acessos à justiça, com interesse de identificar os fatos que impossibilitaram a continuidade entre estas dimensões. As perguntas nesta parte procuraram compreender a idéia que fazem de direitos fundamentais e sociais, a informação de que dispõem, e o que pensam da Justiça.

RESULTADOS E DISCUSSÃO:

Na fala dos moradores é recorrente a relação da casa e da rua. A casa como o lugar da familiaridade e domesticidade, daquilo que é permitido, e a rua como o lugar da lei, da proibição, e dos “funcionários da lei”. A questão da violência levantada por Manoel é carregada pelas relações dos moradores com as instituições, as práticas eleitoreiras realizadas nos espaços de pobreza, estabelecendo aproximações com moradores não só na troca de objetos e votos, mas na garantia de lealdade e gratidão. Através de mecanismos eleitoreiros, portadores da corrupção e violência nas relações sociais, que se valem também os moradores que acionam conhecidos para conseguir precariamente moradia, emprego, atendimento médico, ajuda em necessidade, enfim estes aspectos garantidores e urgentes à vida, e na qual a própria sorte de cada um os fez desamparados. Este círculo que estamos chamando de reciprocidade hierárquica inaugura um sistema onde o poder e a violência são os princípios e a injustiça um sentimento relacional o resultado. A cidadania política brasileira não conseguiu romper com os vícios que a sustenta – compra de votos, concessões e favores. Estes aspectos vêm de longe, e são considerados por Sales (2002) como a raiz rural de nossa cidadania. O voto expressa entre nós, portanto, menos o direito de participar do exercício do poder político, e mais instrumento de manipulação que alimenta as relações de favor. Conforme a fala do morador, percebem-se as dificuldades internas na concepção e administração do poder judiciário para orientar os indivíduos de comunidades populares, como aqueles do bairro da Torre. Este horizonte político se apresenta como atentatório ao exercício da cidadania por estes atores, e das suas disposições ou

motivações, também institucionalmente despertadas, para a reivindicação de direitos, que se expressam por conta disso, de forma difícil, nervosa ou reativa. Trata-se segundo Jessé Souza de um consenso transclassista, cuja pano valorativo de fundo é europeu, a ser enfrentando na esfera pública. Entre estes aspectos, destaca-se a fala de uma moradora da comunidade que se percebe como pouco sábia para a exposição das questões significativas que instruiu o processo em que é autora; e do qual comumente poderia ser ré, condição que pesa habitualmente sobre os seus e que deveria ser evitada de forma independente por ela. Ainda que apresentada de forma individual, nós consideramos importante destacar os limites da fala com a instituição, e o não reconhecimento ou consideração adequada das questões levadas pela moradora. A conseqüente desarticulação moral e a inibição, ao invés da ampliação de direitos, são aspectos provocados ambigüamente pela própria Justiça aos moradores de contextos de pobreza urbana; é esta a justiça institucional que tem reproduzido a condição ampla da subcidadania entre nós (Souza, 2003). A dimensão do reconhecimento ou da consideração adequada dos problemas que integraria moralmente a identidade dos moradores permanece excluída dos processos judiciais, uma vez que estes moradores possuem limites para o equacionamento das causas – calculadas segundo o valor monetário, e por reparação deste valor, cálculo este imposto pela filtragem - do modo judicial de “reduzir a termo”, situação “de balcão” onde se enquadram as demandas em categorias jurídicas e se encaminham administrativamente as mesmas (Cardoso de Oliveira, 2004). Neste procedimento corriqueiro, exclui-se da apreciação das causas uma série de demandas, preocupações, e aspectos das disputas que são significativas para as partes. Esta justiça convive com uma hiperealidade, a mesma que inspirou a literatura kafkiana, com o absurdo e a incompreensão provenientes das ações dos funcionários do Estado na esfera da Justiça relativamente às classes populares. Na fala, uma série de denúncias é acionada pelo morador, relativamente à ética das profissões jurídicas e relativamente ao leque de sua competência. Por outro lado, são confidenciados pelo morador os valores que se relacionam a sua vida, e que se defende ao revelar a série turbulenta que marca a semicotidianidade. As conseqüências de uma semicotidianidade como esta que vem sendo despertada nas comunidades do bairro da Torre é a negativa da identidade e da autoestima, sobretudo entre os mais jovens. Destaca-se o caso da moradora Luana, que sentiu “vergonha” depois de vivenciar um processo judicial, ao agir em legítima defesa contra seu marido. A fala de Luana destaca tanto a honra a ser defendida quanto a vergonha nesta defesa. Entendemos que a moradora reivindica na explicação do ocorrido em sua vida o “código de mulheres”, o que é diferente da fala atual onde a normatividade é despertada pela Lei Maria da Penha. Nesta lei, a vergonha por tal ato – o homicídio em legítima defesa – não existe em tese, uma vez que na lei se afirmam os direitos das mulheres em resposta a violência doméstica sofrida em grande número no ambiente da casa. Dessa maneira, no caso vivenciado pela moradora, revela-se ao observador uma dupla normatividade, a normatividade do passado, que remedia os efeitos do acontecido (o homicídio do próprio marido em legítima defesa), e a normatividade que se antecipa evitando o acontecido - a Lei Maria da Penha, que vem garantir uma série de direitos especiais dirigidos às mulheres enquanto estrato de gênero no atendimento da justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Finalmente, concluímos que a renda de cidadania deve ser avaliada para o julgamento de direitos nas comunidades; concluímos que se faz necessário um juizado especial no bairro a fim de conciliar as controvérsias sociais e sociológicas, sobre o conflito de classes, a genealogia das famílias, e sobre a divisão do trabalho. Dessa maneira, acreditamos que estas medidas vão de encontro no sentido de reverter o crescente processo de privatização social, onde as classes sociais, sobretudo as classes populares não participam da elaboração do direito, mas que se conta com a tutela do Estado nas comunidades em risco.

É preciso enfim várias etnografias para dar conta de problemas no que se refere aos nativos e às questões do humano-genérico, tais como justiça, trabalho e renda. Em sede das questões teórico-metodológicas, no que se refere ao humano genérico, é preciso que as etnografias avaliem quem estava dizendo o que, os autores do pensamento, os sentidos que circulam informalmente, e inclusive o que circula entre nós em termos de sentidos formais e de sentidos institucionais. Estas nomeações de sentidos não devem, contudo, oporem-se umas as outras ou se sobreporem, elas devem ser escutadas e compreendidas de forma autêntica, mas, sobretudo humana. Uma pesquisa com base nestes pressupostos é capaz de dar conta do que é meramente discursivo, dos problemas eventuais, e envolve aspectos relativos à comunicação e a desinformação técnica e institucional.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Má-fé da Instituição. In **A Miséria do Mundo**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “Justiça, Solidariedade e Reciprocidade” In **Ensaio Antropológicos sobre Moral e Ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. Direitos, Insulto e Cidadania: existe violência sem agressão moral? Brasília: Série Antropologia, 2005. Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm> Acessado em 29.07.2005.

_____. Honra, dignidade e reciprocidade. In: MARTINS, Paulo Henrique; NUNES, Brasilmar Ferreira (orgs). **A Nova Ordem Social: perspectivas da solidariedade contemporânea**. Brasília: Paralelo 15, 2004.

CHANIAL, Philippe. Todos os direitos por todos e para todos: cidadania, solidariedade social e sociedade civil em um mundo globalizado In: MARTINS, Paulo Henrique; NUNES, Brasilmar Ferreira (orgs). **A Nova Ordem Social: perspectivas da solidariedade contemporânea**. Brasília: Paralelo 15, 2004.

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5º ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

HABERMAS, Jurgen. **A Inclusão do Outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vols. 1 e 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. 2º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985

MARX, Karl. "A questão Judaica" In **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina e Outros Poemas em Voz Alta**. 11º ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1979.

SOUZA, Jessé. **A Sociologia Dual de Roberto DaMatta**: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos? Revista Brasileira de Ciências Sociais. V.16, n.45, pp. 47 a 68, fevereiro de 2001.

_____. **A Construção Social da Subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

_____. **A Modernização Seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

TELLES, Vera da Silva. **Pobreza e Cidadania**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Editora 34, 2001.

REFLEXÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA COM AS CAMBINDAS DO ALTO EM TAPEROÁ-PB

Érika Catarina de Melo Alves³; José Gabriel Silveira Corrêa⁴

Resumo: Neste trabalho se pretende refletir sobre uma pesquisa em andamento no que se refere às relações construídas e expectativas entre o pesquisador (a) e os participantes das Cambindas Novas da família Levino na cidade de Taperoá-PB. Um tema central na constituição da disciplina – a entrada e construção da pesquisa de campo – têm se colocado como fulcral desde o início da pesquisa, demandando reflexão e posicionamentos sobre as condições dos participantes, mas também sinalizando para as condições e compromissos de pesquisa. No que se refere às Cambindas, tem se estabelecido uma dinâmica de busca por publicações acadêmicas, valorizadas pelo grupo como parte de sua história e de suas vivências, e

³ Bolsista do PET-Antropologia na UFCG

⁴ Professor Adjunto da UASA-UFCG

como artefatos, que se somam as produções realizadas através de nossa pesquisa de campo – artigos, painéis, filmagens – no sentido de demandar do poder público e das agências de fomento cultural reconhecimento de sua prática secular. Nesta busca por legitimidade e acesso a políticas públicas, se colocam como importantes questões, que se sinalizam para a importância da reflexividade presente no trabalho de campo (BERREMAN, 1977; GUBER, 2004). Tal dimensão da pesquisa é protagonizada pelas expectativas e compromissos colocados pelos sujeitos da dança Cambinda, onde o pesquisador insta o reconhecimento e acesso a direitos que seu material de pesquisa ajudará a construir. Longe de ser uma questão singular, nos parece uma dimensão cada vez mais presente para antropologia (OLIVEIRA, 2004), envolvendo pensar o que é a pesquisa, qual o papel do antropólogo, quais demandas e compromissos estabelecidos para o trabalho de campo.

Palavras-chave: Cambindas, pesquisa antropológica, reflexividade.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, pretendemos fazer um esforço na direção de entender o processo construtivo da pesquisa sobre a dança Cambinda no município de Taperoá no cariri paraibano. Pontuando, sobretudo a relação que se estabelece entre os sujeitos e o pesquisador. Tendo em vista que a reflexão sobre a pesquisa etnográfica se complexificou no pós Segunda Guerra Mundial, quando a Antropologia foi desafiada nas suas concepções tradicionais, implicando numa análise reflexiva quanto à natureza do sujeito a ser pesquisado. Esta discussão sobre o que se deve fazer, e o que se realiza na pesquisa empírica, têm sido colocada desde os primórdios da antropologia, enfocando fundamentalmente o impacto que o pesquisador causa ao entrar em campo. Assim sendo, tendo noção que a vida social expressa atividades, sentidos, práticas e contextos, e que é preciso refletir sobre as formulações do pesquisador, se faz necessário não deixar de relacionar o trabalho de campo com o processo geral da investigação incorporando a perspectiva teórica (GUBER, 2004; OLIVEIRA, 2004).

Para tanto, realizaremos a apresentação sobre a construção da pesquisa com as Cambindas Novas da família Levino em três movimentos que não estão separadas nitidamente um da outro, mas que podemos melhor analisá-los e apresentá-los cada um em seus contextos e posteriormente interligá-los: (1) o grupo, e a maneira pela qual estes (re)contam sua história destacando os elementos que são para eles significativos; (2) a entrada no campo; (3) e por fim construção da relação pesquisador e sujeitos pesquisados e as demandas do grupo para obter acesso às produções acadêmicas da pesquisa.

CONSTRUÇÃO E REFLEXIVIDADE DA PESQUISA DE CAMPO COM AS CAMBINDAS NOVAS

A história contada pelos mestres das cambindas sobre sua secularidade é apenas uma das diversas recuperações e evocações existentes em Taperoá-

PB, da importância das manifestações artísticas, reconhecidas por todos, construídas e vivenciadas por muitos. Os folguedos são algo presente e enunciado pelos moradores da cidade, compondo discursos oficiais e histórias do dia a dia, mas também de uma expectativa recorrente em torno do próximo carnaval. Sua menção vai muito além das passagens nos textos de folcloristas e historiadores (ALVARENGA, 1982; CASCUDO, 1965) ou lembranças do passado, “resgate da cultura” (PEIRANO, 1992; CALVACANTI, BARROS, VILHENA, SOUZA, ARAÚJO, 1992; VILHENA, 1997), mas também articula questões do cotidiano da cidade e ratifica o interesse de seguir vivendo os folguedos. É neste contexto que as Cambindas Novas também se fazem presentes. Sua história secular, recontada através do andarilho negro, João Melquíades, que ao ter passado no final do século XIX por Taperoá, feito amizade com João Levino e ensinado esta dança africana – trajados de rei, rainha, vassalos, dama do passo, dama da boneca, Dona Leopoldina, porta-estandartes, mestre, contramestre e cambindas – aparece como uma “tradição”⁵, originada e mantida pelos parentes da família Levino.

Em sua quarta geração, sob o comando do bisneto de João Levino, o mestre Ednaldo Levino – conhecido localmente por “Nêgo Nal” – os descendentes e amigos deste núcleo familiar saem nas ruas, se apresentando orgulhosamente perante a cidade e são assim reconhecidos. Terceiro Neto (apud. MELO) anota que João Melquíades era pernambucano e que tal manifestação tinha relações estreitas com os folguedos deste estado, contudo para os Cambindas, em especial a família Levino a Cambinda Nova não possui e não descende de nenhuma relação com o Estado de Pernambuco, pois não se sabe de onde João Melquíades veio, ou mesmo para onde ele foi depois de ter passado por Taperoá. Podemos perceber que ao observar os integrantes das cambindas, não apenas no espaço restrito da encenação de sua dança, mas dentro dos festejos carnavalescos e das interações e disputas cotidianas por significado que sentidos mais complexos começam a aflorar. As manifestações carnavalescas – blocos, boi de carnaval, papangus, cambindas – apresentadas em Taperoá são envolvidas pelas relações de parentesco, filiações políticas partidárias, e/ou de afinidades. Um universo de regras, etiquetas e conhecimentos do viver cotidiano aparece quando os moradores de Taperoá falam das cambindas e do carnaval, remetendo ao passado, refletindo o presente e projetando o futuro. É assim, que não só os velhos dançarinos das cambindas recordam como era realizado o carnaval no passado. Dançava-se nas casas das famílias consideradas importantes da cidade, onde antes das comemorações, existia a necessidade e a prática de que estes fossem convidados pelos donos das residências para lá dançarem. Durante a dança, o dono da casa e seus convidados recebiam os participantes com comida, bebida, hospitalidade e muitas das vezes, prendiam dinheiro no estandarte das cambindas, agradecendo sua presença. Se porventura o anfitrião não pudesse ou mesmo não desejasse o cortejo em sua residência, ele seguia a etiqueta, depositando certa quantia no envelope endereçado as cambindas. Era na festa e no convite feito pelas famílias importantes que se reconhecia,

⁵ Em entrevistas realizadas com diversos integrantes das cambindas o termo tradição surgiu como uma categoria nativa utilizada para designar aquilo que se passava de pai para filho da família Levino.

pelo menos naquele momento, a relevância e o respeito aos dançantes, normalmente representantes dos grupos populares da cidade. Também ao receber a apresentação em suas casas, se reforçavam laços de amizade e compadrio, entre anfitriões e membros do cortejo das cambindas. Mesmo quando a festa deixa de ser realizada nas casas das famílias, sendo institucionalizada pela prefeitura na década de 1980, ela ainda guarda a etiqueta que regia tais apresentações. Realizava-se o convite aos grupos dançantes para participar dos festejos, onde a prefeitura perguntava o que se precisava para dançar e se oferecia “tecido” as cambindas, que recebiam “a chita”⁶ para confeccionar suas roupas.

Estas histórias foram sendo gradativamente apresentadas na pesquisa pelos moradores de Taperoá, sinalizando que os festejos, a cultura popular e a “tradição”, são no caso desta cidade elementos centrais de algo que não só se remete ao passado. A etiqueta evocada na expectativa do convite, na recepção e no trato correto aos brincantes das cambindas, demonstra o quanto que através dos festejos se cobra o modo certo de se dançar, de se receber os dançantes, mas também o modo correto de se relacionar. Assim a “brincadeira” realizada durante o carnaval expressa a busca de reconhecimento de uma “tradição”, de se relacionar socialmente, através da encenação das Cambindas Novas.

O segundo movimento que aqui queremos apresentar é sobre a entrada no campo que por sua vez se realizou quando o grupo vivenciava o luto causado pela morte de seu mestre, Pedro Levino, conhecido pela população local como Pedro Delmiro. Cabe apontar aqui, que no início da década de 1990, Pedro Delmiro já ensinava a seu filho Ednaldo Levino o comando da dança, já que se sentia debilitado para comandar os passos. No entanto, segundo o atual mestre Ednaldo Levino as ordens sempre foram de seu pai, que só pode suceder a posição de mestre de fato das Cambindas Novas quando seu pai faleceu. O cenário constituído pela troca de mestres causada pela morte de Pedro Delmiro denotava um espaço preenchido por relações sociais devidamente refinadas pelas etiquetas sociais moldadas pelo luto e pelo reconhecimento de um novo mestre. A entrada no grupo se deu por meio do atual e recém mestre, Ednaldo Levino. Deste modo, podemos delinear que a pesquisa sobre o grupo não poderia levar em consideração apenas o cortejo, apenas os laços de parentesco, apenas as festas, mas todo o universo constituído por estes aspectos e nos desdobramentos que estas relações de afinidades e organização familiar (MAGNANI, 1984) constituem.

Por fim, às demandas construídas pelas Cambindas Novas pelas produções acadêmicas realizadas a partir do esforço etnográfico. Desde o começo da observação participante, notamos que seria mais interessante ler as Cambindas em si mesmas, mas dentro deste universo maior, como no caso os festejos carnavalescos⁷ de Taperoá. As Cambindas Novas se pensa enquanto um grupo detentor de uma “tradição” que acontece nesta cidade, que se expressa no carnaval, e daí que seus sentidos e os significados

⁶ Termo utilizado que designa o tecido oferecido para as confecções das roupas, principalmente os vestidos.

⁷ Tal festa possui diferentes atrações, que vão desde as atuais bandas de swing baiano e músicas eletrônicas na tenda, até aquelas mais pensadas e reconhecidas como “tradicionais”, tais como o boi de carnaval, os papangus e a própria cambinda.

passam por situá-los dentro desta festa, e também das diferentes ideias de “tradição” e de cultura popular ali presentes. Esta perspectiva adentrou nas publicações acadêmicas sobre a pesquisa em questão – painéis, artigos, documentários. Esta presença sobre o tema tradição, e de como os Levinos articulam este aspecto por meio da dança Cambinda, foi se tornando cada vez mais presente, não apenas no esforço de compreensão da escrita dos pesquisadores, mas também nas demandas que o grupo Cambindas Novas inquiria das agências de fomento cultural que existem em Taperoá. Por sua vez, tais instituições questionavam o grupo se este estaria mesmo mantendo a “tradição”, se a indumentária não estaria sendo modificada, se as loas (canções) estariam sendo preservadas, e se os passos (coreografias) responderiam aos mesmos passos dos seus antepassados.

Na procura de uma resposta condizente com as dúvidas dos agentes sobre a legitimidade do grupo, a procura pelas produções da pesquisa no âmbito da Academia se tornaram certificados utilizados pelo grupo em contrapartida as enunciações contraditórias as suas concepções sobre o que seria cultura popular, e “tradição”. Assim sendo, na medida em que cada painel ou/e artigo por nós – pesquisadores – produzidos, foram sendo diretamente demandados pelo grupo. A gravação de entrevistas e banners foram apresentados em escolas da cidade pelo mestre do cortejo em parceria com alguns professores que procuravam a implementação da Lei nº 9.394, que obriga o ensino de história afro-brasileira.

Podemos apontar que as inquietações dos agentes em fornecer reconhecimento aos dançantes das cambindas advêm da noção de tradição que teve início no século XIX, onde esta foi colocada como termo chave do romantismo e de movimentos nacionalistas, e denotaria uma oposição contra o individualismo do homem moderno. O popular e sua tradição ficaram associados ao natural, ao puro, as origens, e ao autêntico, norteadas por ideias de preocupação, preservação e resgate, como no caso brasileiro da Missão de Pesquisa Folclórica enviada em 1938 para o nordeste e o norte do país pelo Departamento de Cultura. Esta expedição constatou que na Paraíba a dança intitulada de cambinda deixou de ser encenada (ALVARENGA, 1982, p.124), sendo tal perspectiva de perda e extinção só modificada no cenário dos estudos de cultura popular, quando quarenta anos depois da primeira expedição nacional de folcloristas pela região, outro movimento nacional de documentação folclórica registrou as cambindas de Taperoá resultando numa publicação da série Cadernos de Folclore (TRIGUEIRO E BENJAMIM, 1978). Está responde a uma preocupação em valorizar uma suposta “mentalidade popular” (ANDRADE, 2000, p.22) e de uma busca da origem africana no caso da cambinda de Taperoá, onde os sujeitos participantes dançam em um universo á parte, consagrando sua prática como tradicional.

Ao analisar as relações sociais baseadas principalmente em interações de reciprocidade e hierarquia, William Foote Whyte (2005) demonstra que ao contrário do que o senso comum constrói sobre determinados grupos de uma cidade como a de Corneville, o problema social presente neste caso, não era a ausência de organização interna, mas o fracasso dessa organização social em se interconectar com a estrutura da sociedade envolvente. Da mesma maneira há um descompasso entre a organização social das Cambindas

Novas e dos agentes culturais, e dos diferenciados valores que estes grupos denotam a questões como “cultura” e “tradição”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento, podemos apontar que o trabalho de campo tem sido local de questões e demandas das cambindas, numa dinâmica em busca de reconhecimento e legitimidade de sua prática perante as ações de fomento cultural presentes em Taperoá. Percebemos que a partir da encenação de uma dança secular podemos adentrar mais alguns passos em direção a cenários sociais que denotam formas e maneiras de relacionamentos entre os sujeitos. Portanto, o trabalho de campo aqui apresentado tem exigido um esforço contínuo, onde se precisa refletir sobre as questões feitas, desconstruindo/construindo em um processo sucessivo de diferenciação e reconhecimento mútuo, consistindo em acessar as formas de categorização próprias do ator, as verbalizações, atitudes e gestos que surgem no âmbito da pesquisa (GUBER, 2004). De tal modo, a reflexibilidade se manifesta em um projeto de uma série de estratégias para descobrir as questões, buscando as diversas situações contextuais, requeridas como temas e relações do ator que derivem de sua construção de mundo (BARTH, 2000; GUBER, 2004).

Assim sendo, destacamos que a pesquisa etnográfica tem exigido refletir sobre o “caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que constitui-se primariamente em um processo de comunicação” (OLIVEIRA, 2004, p. 15). Transformações acontecem e devem acontecer na situação etnográfica, pois o antropólogo causa impacto no campo e como parte da reflexividade do seu trabalho e da própria relação “pesquisador-informante” (GUBER, 2004) as demandas e as interações entre ambas as partes são constantemente contextualizadas e reformuladas.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário de. “As danças dramáticas no Brasil”. In: ANDRADE, Mário. Danças Dramáticas do Brasil. 1º Tomo. São Paulo, SP. Livraria Martins Editora, 2000.
- ALVARENGA, Oneyda. Danças Dramáticas. In: Música Popular Brasileira. São Paulo, SP. Editora: Duas Cidades, 1982.
- BARTH, Fredrik. “A análise da cultura nas sociedades complexas.” In: Tomke C. Lask (org). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- CALVACANTI, Maria Laura V. C.; BARROS, M. M; VILHENA, Luís Rodolfo; SOUZA, Marina de Mello; ARAÚJO, Silvana M. “Os Estudos do Folclore no Brasil”. In: Seminário Folclore e Cultura Popular: as varias faces de um debate. Instituto do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas. Rio de Janeiro, RJ. IBAC, 1992.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Made in África. Ed. Civilização Brasileira, 1965.
- GUBER, Rosana. El salvaje metropolitano. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Festa no Pedaço: cultura e lazer na cidade. Brasília-DF. Editora Barsiliense, 1984.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

MELO, Paula Regina Alves de. O Centenário Grupo Cambinda Nova de Taperoá: A Dança Negra Construindo Identidades. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual da Paraíba. Campina Grande; UEPB-CEDUC, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. "Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar na Antropologia". Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 1, nº 1, p. 2 – 27. jan./jun. 2009.

PEIRANO, Mariza G. S. "A Legitimidade do Folclore". In: Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate. Instituto do Folclore, Coordenadoria de Estudos e Pesquisas. Rio de Janeiro, RJ. IBAC, 1992.

TERCEIRO NETO, Dorgival. Taperoá: Crônica para sua História. João Pessoa: UNIPÊ, 2002.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira; BENJAMIN, Roberto. Cambindas da Paraíba. Caderno de Folclore (26), 1978.

VILHENA, Luís Rodolfo. Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro. Funarte: FGV, 1997.

WHYTE, William Foote. Sociedade da esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Tradução: Maria Lucia de Oliveira; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

8.2. Desafios para reflexão etnográfica

RELATIVIZANDO RISCOS: CONFIDENCIALIDADE E ÉTICA NA PESQUISA COM MULHERES PRATICANTES DE CRIMES⁸

Luciana Maria Ribeiro de Oliveira⁹

Resumo: O referido trabalho constitui-se nos fragmentos dos relatos e das análises realizadas durante o trabalho de campo para pesquisa de doutoramento em Antropologia sobre mulheres jovens praticantes de crimes em posição de liderança. A referida pesquisa se constituiu a partir da necessidade de uma apreciação de um conjunto de entrevistas e conversas com as interlocutoras a respeito de suas práticas criminosas, focando em compreensões, escolhas e significações sobre o ser mulher e o ser bandida, na busca por identificações de gênero na prática de crimes. A proposta aqui apresentada foca suas atenções e resultados a partir três eixos principais de análise: 1. o trabalho de campo empreendido composto por percepções, questionamentos e sentimentos despertados numa "arriscada" observação

⁸ O trabalho faz parte da tese de doutoramento em Antropologia intitulada "Crime é 'coisa de mulher': identidades de gênero e identificações com a prática de crimes em posição de liderança entre mulheres jovens na cidade de Recife/PE", orientada pela Prof^a. Dra. Marion Teodósio de Quadros e defendida na UFPE no ano de 2012.

⁹ Psicóloga Clínica, especialista em Psicologia Social pela Faculdade Frassinetti do Recife (FAFIRE), mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE); professora substituta do Departamento de Psicologia da UFPE professora do curso de especialização em Abordagem Psicossocial de Grupos em Situação de Risco; e-mail: lulucaribeiro@ig.com.br.

participante inserida na condição de ilegalidade das práticas criminosas e que, em muito, dificultaram o exercício da observação participante no sentido tradicional do termo; 2. as estratégias relativizadoras utilizadas na busca por captar as realidades e os sentidos específicos das mulheres pesquisadas, que se equilibraram entre tentativas de suportar a tensão entre a reação moral e a observação científica propriamente dita: verdadeiras imersões nos imponderáveis etnográficos que implicaram em “riscos” associados ao fazer ciência; 3. a preocupação com a dimensão ética do compromisso para com as mulheres pesquisadas que se transformou em um terreno arriscado, permeado por ilicitudes, confianças, tensões, moralidades e segredos que despertaram angústias diante do acesso a informações sigilosas e comprometedoras e que suscitaram dúvidas no como fazer a análise dos dados e a escrita da tese, sem comprometer pesquisadora e interlocutoras.

Palavras-chave: Pesquisa de campo; Observação participante; Riscos; Estratégias relativizadoras; Ética na pesquisa.

INTRODUÇÃO

Prisão e liberdade: estes são os principais espaços percorridos durante a pesquisa de doutorado em Antropologia que empreendi¹⁰. Observações e contatos que delinearão o perfil das interlocutoras do referido estudo: mulheres jovens entre 18 e 29 anos de idade¹¹ em situação de privação de liberdade aguardando julgamento (“mulheres presas”); e mulheres jovens entre 17 e 21 anos de idade¹² em cumprimento de medida socioeducativa em meio aberto de liberdade assistida (“mulheres em liberdade”). Todas, praticantes de crimes¹³ em posições de liderança e que apresentavam comportamentos de comando nas suas práticas criminosas, assumindo uma posição ativa de enfrentamento e de tomada de decisões, tanto nos momentos de planejamento, como nos momentos de execução das práticas ilícitas empreendidas.

Porém, diante das questões de espaço inerentes a um resumo científico, escolho por ressaltar aqui algumas observações analíticas a respeito do trabalho de campo realizado para a referida pesquisa, que se apresenta bem

¹⁰ O objetivo geral da referida pesquisa (citada na nota de n.1) se constituía em analisar as interrelações entre as construções das identidades de gênero e as identificações com a prática de crimes a partir das falas de mulheres jovens praticantes de crimes em posição de liderança.

¹¹ No que se refere às mulheres que cometem crimes a partir dos dezoito anos completos, suas ações são analisadas e julgadas a partir do Código Penal Brasileiro (CPB).

¹² Segundo a lei 8.069 de 13 de julho de 1990 – Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – quando uma(um) adolescente (dos 12 aos 17 anos e 11 meses) comete um ato infracional ela(e) pode receber uma sanção de cunho pedagógico, ou seja, uma medida socioeducativa (MSE) aplicada pela autoridade competente. As MSE podem ser privativas de liberdade em centros educacionais (internação ou semi-liberdade) ou em meio aberto (liberdade assistida e prestação de serviço à comunidade). Há ainda outras MSEs, são elas: obrigação de reparar o dano e a advertência. O cumprimento judicial destas por parte da(o) jovem pode ir até os 21 anos de idade.

¹³ Pontuo que o termo “crime”, terminologicamente, em minha escrita, estará referenciando e englobando o termo “infração”. Este último é utilizado nos discursos jurídicos para referenciar especificamente a prática ilícita realizada por jovens menores de dezoito anos.

mais ampla. Seguem-se então, fragmentos dos caminhos percorridos, das percepções tidas, dos questionamentos feitos e dos sentimentos despertados por uma antropóloga em sua “arriscada observação participante”.

METODOLOGIA

Os diálogos e contatos com as interlocutoras presas ocorreram num período de quatro meses (de setembro a dezembro de 2010), e com as jovens em liberdade, duraram um período de um ano e cinco meses (de janeiro de 2010 a junho de 2011). De forma geral, a pesquisa de campo foi conduzida pela alternância de entrevistas individuais e em grupo, conversas informais e momentos de convívio junto às mulheres praticantes de crimes.

A análise dos dados constitui-se na apreciação de um conjunto de entrevistas e conversas com as interlocutoras a respeito de suas práticas criminosas, focando nas suas compreensões, escolhas e significações sobre o ser mulher e o ser bandida, na busca por identificações de gênero na prática de crimes. Assim, é realizado o uso metodológico da antropologia interpretativa de Geertz (2001; 2002) baseada no método da descrição densa que possibilita perceber as particularidades do que está a ser pesquisado através das características interpretativas captadas na busca do “ponto de vista dos nativos” e que também permite a atenção aos aspectos simbólicos e performáticos presentes nos relatos das interlocutoras.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A prática da observação participante, para a ciência antropológica, apresenta-se como um olhar científico treinado que auxilia na descrição e na interpretação de situações quando da ocorrência espontânea e participativa do fato estudado. Ela possibilita unir o objeto estudado ao seu contexto, quebrando com a lógica de uma antropologia apenas de gabinete. Desde Malinowski (1976) e sua inserção entre os nativos da Ilhas Trombriand no Pacífico Ocidental, já se destacava a importância do pesquisador partir para uma pesquisa *in loco*, permitindo-se viver com os povos estudados por um período de tempo, aprendendo a sua língua e participando de seu cotidiano.

Porém, estudar mulheres praticantes de crimes me fez pensar sobre o trabalho da observação participante em si e de como isso poderia ser aplicado especificamente a tal estudo. A condição de ilegalidade das práticas criminosas das interlocutoras me impedia o exercício da observação participante no sentido tradicional malinowskiano do termo. Para mim, seria impróprio presenciá-las atuando em suas práticas criminosas: empunhando armas, rendendo vítimas, realizando ameaças, sequestrando pessoas, roubando coisas, realizando fugas, dentre outras situações próprias de suas atuações ilícitas. E, mesmo que acreditasse ser adequado para a pesquisa tal observação, não acredito que elas permitiriam a minha presença no momento de seus arriscados empreendimentos.

Assim, na verdade, minha observação participante envolveu-se dos encontros e diálogos (individuais e em grupo) com as interlocutoras nos

momentos e situações posteriores e decorrentes de suas práticas criminosas: a prisão e a liberdade. Sendo provocada a possibilidade do olhar, do ouvir e do escrever a partir desses lugares vivenciados por elas, que ainda me soavam bem arriscados. Eram lugares, vivências e subjetividades que posicionavam a pesquisa em um “estar lá” – *being there* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) e que também davam ao estudo o caráter do *métier* antropológico (GEERTZ, 2002), necessários à prática da observação participante. E, mesmo não estando presente nos momentos das suas práticas criminosas em si, estava sendo aceita como parceira em conversações para reconstituir os sentidos da cultura local que estudava.

Segundo Fleischer & Bonetti (2010), aprendemos a lidar de forma intuitiva e experimental com os imponderáveis e vicissitudes que implicam em “riscos” associados ao fazer etnográfico, os quais nem sempre constam em nossas análises textuais. Portanto, estar ao lado das mulheres interlocutoras desta pesquisa, observando, dialogando e interagindo, sempre me pareceu um risco por si só. Realizar a pesquisa de campo foi possuir um sentimento de medo constante: medo de estar a encontrar com as jovens em seus locais de moradia; medo em ter que negociar minha circulação com traficantes para a realização de entrevistas ocorridas nas proximidades às suas “bocas”; medo da posse de informações detalhadas de crimes ocorridos e nunca descobertos; medo de me transformar em um arquivo vivo; medo de adentrar semanalmente por entre os corredores e as grades de um presídio feminino com todos os fantasmas sociais que criamos ao longo da história sobre as(os) criminosas(os); medo ao escutar relatos das práticas corporais violentas e dos crimes cometidos pelas interlocutoras narrados com riqueza de detalhes e que me faziam imaginar mentalmente a cena do crime; medo de me roubarem os dados coletados e utilizá-los como denúncia às minhas interlocutoras; medo de incriminá-las, mesmo sem querer; e, acima de tudo, medo de não conseguir voltar ao campo no dia seguinte.

Contudo, reafirmo as idéias de Geertz (2001) quando destaca que “não há melhor tarefa para um estudioso do que destruir um medo” (p.47). Eu gostava dos riscos, dos perigos, da adrenalina, dos medos vencidos e do lado extraordinário das relações com as interlocutoras. Afinal, era-me possível exorcizar meus demônios narrando as vivências tidas em campo aos próximos a mim e aos meus pares acadêmicos, tendo olhares e comentários admirados para a coragem de mulher e de pesquisadora. Eu tinha o orgulho da bravura entrelaçada em minhas narrativas a respeito dos desafios imponderáveis de meu trabalho de campo e me sentia uma verdadeira antropóloga-heroína. Um certo ar de *glamour* pairava nos riscos por mim positivados, porque eu também podia ser uma moça corajosa, quase que como uma “*semioutsider*” (SCOTT, 2011), aproximando-me de minhas interlocutoras. Esse era o meu particular “*anthropological blues*” (DaMATTA, 1978) a potencializar sentidos numa arriscada observação participante.

Vale lembrar ainda que realizar um estudo com pessoas que desempenham práticas ilegais e que não querem, de forma alguma, ser identificadas, ou ainda, que não desejam produzir provas contra si mesmas é totalmente inviável se formos pensar na formalidade da pesquisa em si e na assinatura de documentos que as identifique. A esse respeito Cardoso de Oliveira (2010) sublinha que, nesses casos, evidentemente o antropólogo não deverá

ser capaz de convencer nenhum dos sujeitos pesquisados a assinar o termo de consentimento, porque, ao fazê-lo, os atores estariam “confessando” envolvimento em atividades criminais.

Diante dessas questões, a preocupação com a dimensão ética do compromisso para com as mulheres que pesquisei como cidadã, mas também, e principalmente, como cientista social permeia todo meu trabalho. Desde o início, tinha consciência de que esse seria um terreno arriscado, permeado por práticas ilícitas, confianças, tensões, moralidades e segredos. Durante e após o campo, surgiram angústias diante do acesso a informações extremamente sigilosas e comprometedoras, e principalmente, muitas dúvidas de como fazer a análise dos dados, realizando a escrita da pesquisa em si, sem comprometer a mim e as interlocutoras. Assim, manter um equilíbrio entre as demandas da pesquisa em si, a confidencialidade, as questões éticas envolvidas e as possíveis consequências (para mim e para elas) de uma exposição pessoal foi um exercício constante. Apesar de saber que estava a lidar com conjunturas morais bastante polêmicas, meu compromisso maior era com as mulheres que se dispuseram a participar do estudo. Questão ética intrínseca à minha atividade como antropóloga. Minha atenção estava voltada no respeito às suas personalidades, bem como na garantia da “privacidade” e da “confidencialidade” das mesmas para que não fossem, de maneira alguma, prejudicadas pela pesquisa.

Para isso, precisei compreender que meu compromisso maior como pesquisadora não se constituía na denúncia de mulheres praticantes de crimes, mas sim, no esforço em formular questões e produzir análises relevantes socialmente por meio de reflexões e da divulgação dos resultados obtidos durante minha incursão etnográfica no universo dos significados das mulheres praticantes de crimes com quem mantive contato.

E, embora minha suposta e inimaginável ação delatora das práticas ilícitas de minhas interlocutoras pudesse ser louvada por alguns como um ato moralmente correto de cidadã, além do remorso que me acometeria por não ter honrado com minha palavra diante das interlocutoras, tantas vezes dada durante minha inserção na pesquisa de campo, isso me causaria sérias preocupações com minha integridade física por correr o risco de ser considerada por elas uma “dedo-duro” e, assim, provocar a ira de algumas a ponto de desejarem vingança pela palavra dada e não cumprida. Lembro de Che Guevara que quando se viu perdido na Quebrada del Yuro em meio aos soldados que o cercavam para matá-lo, disse: “Não disparem. Sou Che, e valho mais vivo do que morto”. Apesar de alguns seguidores negarem que tal afirmação sairia da boca do revolucionário, o que é válido lembrar é que, afinal, era preciso manter-me viva para mobilizar cientificamente alguma possibilidade de mudança social.

E, como bem destacaram Marques & Villela (2005), “a dedicação em compreender tudo o que se passa em tais processos não se pode confundir com a sua apologia” (p.60). Do mesmo modo, sou assertiva em dizer que não fiz e não faço apologia ao crime, mas sim, dou voz a quem está nele. Essa voz não surge no texto etnográfico de forma crua, mas sim, construída, a partir de um artifício dialógico, polifônico e interpretativo, traço peculiar de minha profissão como antropóloga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como cientista social, lembro que as realidades não devem ser julgadas simplesmente como leituras verdadeiras ou falsas, mas sim, como representações e expressões tidas e construídas nas interações propiciadas pela pesquisa de campo e mediadas pelo corpo teórico. Assim, em vez de banir tais representações, transformo-as em mais uma interessante fonte de análise que pode ser interpretada e reposicionada, possibilitando diversas abrangências que levem em conta as potencialidades e os limites das escolhas teórico-práticas utilizadas em uma pesquisa.

Portanto, valorizo neste estudo mais que simplesmente os dados coletados; o que também esteve em jogo constantemente nas análises são momentos de compartilhamento, estranhamento, aproximação e significações ocorridas nas interações entre pesquisadora e pesquisadas, tendo o relativismo como ferramenta metodológica e possibilitadora de compreensão do ponto de vista das interlocutoras a partir de suas realidades.

Em suma, ressalto a importância de contemplar os processos de produção de sentidos nas condições em que ocorreram e, desse modo, realizar uma mediação teórica a partir deles, pois que minha observação participante tal como ocorreu não removeu a possibilidade de que tais atividades ilícitas e suas autoras pudessem ser analisadas e direcionadas como dados científicos passíveis de interpretação.

REFERÊNCIAS

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores – 43, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2.ed. Brasília: Paralelo 15. São Paulo: UNESP, 2000.

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

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Alinne (orgs). Etnografia arriscada: dos limites entre vicissitudes e 'riscos' no fazer etnográfico contemporâneo. *In: Revista Teoria & Pesquisa*. v.XIX, n.02. UFSCar, 2010. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/205/165>>. Acesso em 04 de agosto de 2011.

SCOTT, Russel Parry. Relatos de violência e a masculinidade juvenil *In: QUADROS, Marion Teodósio de; LEWIS, Liana (orgs.). Homens e dinâmicas culturais: saúde reprodutiva, relações raciais, violência*. Recife: Editora Universitária da UFPE, série Família e Gênero n.13, 2011.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. *In: NUNES, Edson de Oliveira (org). A aventura sociológica*. Biblioteca de ciências sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas. *In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (orgs.). Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres: Editora Universidade de Brasília (UNB), 2010.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. O que se diz, o que se escreve. *In: Revista de Antropologia USP*. São Paulo: v.48, n.1, pp.37-74, jan./jun., 2005, p.60.

“PISA EM MIM?”: REFLEXÕES SOBRE A PESQUISA DE CAMPO EM CONTEXTOS DE INTERCURSOS ERÓTICO-SEXUAIS¹⁴

Paula Chiconini¹⁵

Resumo: Este trabalho é fruto da pesquisa que venho realizando sobre as relações entre violência e erotismo no BDSM, sigla que engloba uma série de práticas e jogos sexuais: B para *Bondage*, o par B&D para *Bondage* e Disciplina, o par D&S para Dominação e Submissão, e o par S&M para Sadismo e Masoquismo. Aqui, contudo, tenho como objetivo empreender uma discussão sobre a pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais, tomando por base minha própria experiência como pesquisadora em clubes, festas e eventos com frequência de adeptos do BDSM na cidade de São Paulo. Para tal, farei uso de registros de meus diários de campo, estabelecendo uma interlocução com outros autores que abordam a problemática proposta. A despeito da pretensa “neutralidade” científica que vem sendo alvo de discussões desde os primórdios da Antropologia, estou de acordo com Don Kulick (1996) quando afirma que, enquanto antropólogos(as) possuímos também nossa própria subjetividade erótica que nos acompanha e nos atravessa em campo e orienta, de certo modo, ainda que não queiramos admitir, nosso olhar sobre nossos objetos/sujeitos de pesquisa, bem como os contatos e relacionamentos que travamos no contexto da pesquisa de campo. Essa discussão é bastante fértil e importante, na medida em que, embora atualmente se observe um crescimento no número de pesquisas que abordam as temáticas de gênero e sexualidade, a posição de pesquisador(a)/antropólogo(a) frente a esses temas ainda é pouco problematizada pela/na Antropologia.

Palavras-chave: Antropologia; pesquisa de campo; pesquisa antropológica; estudos de gênero e sexualidade.

¹⁴Este trabalho é fruto de minha pesquisa intitulada “VIOLÊNCIA, GÊNERO E OS EROTISMOS CONTEMPORÂNEOS: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE SUJEITOS, CORPOS E OBJETOS ERÓTICOS NAS EXPERIÊNCIAS SM”, vinculada ao Processo FAPESP nº 2012/05255-4, sob orientação da Prof^a Dr^a Maria Filomena Gregori. Agradeço a FAPESP pelo apoio financeiro que tem viabilizado essa pesquisa e a minha orientadora pelo constante estímulo intelectual.

¹⁵ Graduanda em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia, pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: paula.chiconini@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto da pesquisa que venho realizando sobre as relações entre violência e erotismo no BDSM, acrônimo que, de acordo com Bruno Zilli (2007), engloba uma série de práticas e jogos sexuais: B para Bondage¹⁶, prática que envolve a imobilização do parceiro comumente por meio de cordas e algemas; o par B&D para Bondage e Disciplina, relativo a jogos eróticos que envolvem punição e castigo; o par D&S para Dominação e Submissão, referente ao estabelecimento de um jogo erótico, baseado em uma relação que envolve uma assimetria de poder, na qual há um parceiro que domina e outro que se submete; e o par S&M para Sadismo e Masoquismo, ou sadomasoquismo, referentes a práticas e jogos sexuais que utilizam a dor como estímulo erótico.

No presente trabalho, contudo, pretendo empreender uma discussão acerca das possibilidades, dificuldades e especificidades da pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais, mais especificamente sobre a posição de pesquisador nestes contextos, tomando por base minha própria experiência como pesquisadora em clubes, festas e eventos de frequência de adeptos do BDSM em São Paulo.

Falar em pesquisa antropológica implica em falar sobre as contribuições daquele que ficou conhecido como o “pai” do chamado método antropológico: Malinowski. Em sua obra canônica “Os argonautas do Pacífico”, o autor apresenta-nos seu método antropológico, referência para o fazer antropológico até os dias de hoje. Buscando conferir rigor científico à antropologia, o autor propõe um método que pretende simultaneamente objetividade e legitimidade à pesquisa antropológica. Tal método pressupõe o que chamou de observação participante, o que, por sua vez, implica em uma imersão temporária no campo de pesquisa, que como aponta Carolina Parreiras (2008, p.26), comentando a obra do autor, tem a finalidade de buscar dados que reunidos revelarão a totalidade da sociedade em estudo. Esses dados devem ser registrados em um diário de campo e a partir dali passam a contar como informações etnográficas. E, acima de tudo, o apanhado de todos estes dados se baseia em contatos face a face, travados a partir do deslocamento – geográfico e simbólico - do pesquisador para o campo de estudo.

Anos mais tarde, contudo, com a publicação dos diários de campo de Malinowski, a pretensa objetividade antropológica será revisitada e duramente criticada, de maneira que, conforme indica Giselle Carino Lage (2009), passa a se reconhecer que a subjetividade do pesquisador influencia mais do que se poderia supor no relacionamento com aqueles que são tomados como objeto de estudo, assim como no olhar do pesquisador sobre estes.

O reconhecimento desse fato não fez com que o método da observação participante fosse desacreditado, embora tenha sido problematizado. Entretanto, a questão que levanto aqui é: e o quando o campo de pesquisa se compõe a partir de interações erótico-sexuais? Quais os limites da participação e da interação do pesquisador nestes contextos?

¹⁶ Neste trabalho, optei por grafar em itálico termos em língua estrangeira e termos nativos.

Nos últimos vinte anos, houve uma expansão significativa no número de pesquisas antropológicas tangentes às temáticas de gênero e sexualidade, observo, porém, que a posição de pesquisador/antropólogo face a essas temáticas ainda é pouco problematizada. De posse disso, pretendo tentar lançar luz a essas questões a partir de minha própria experiência como pesquisadora.

METODOLOGIA

De acordo com María Elvira Díaz-Benítez (2010), no Brasil, o método de observação direta em contextos de interação sexual ainda não se constitui como um campo de estudos consolidado. De todo modo, adotei a observação *in loco* como metodologia principal de pesquisa, tendo realizado pesquisa de campo em quatro festas, uma casa noturna e um bar com frequência de adeptos do BDSM em São Paulo e participado de quatro workshops organizados por membros da comunidade BDSM. As festas foram a *Dungeon Fetish Fest- 3ª Edição 17*, organizada pelo *Dungeon Fetish Club18* e as chamadas “Dia Internacional do BDSM”, *Erousdition* e *Halloween Clube Dominna*, organizadas pelo *Clube Dominna19*. O bar e casa noturna visitados foram, respectivamente, o *Porão20* e a *Projeto Luxúria – MiniClub21*. Os workshops dos quais participei foram: o primeiro sobre técnicas de shibari²², realizado no *PopPorn Festival 2012*²³, e os demais, realizados dentro das festas do *Dominna*, sobre *bondage*, *spanking*²⁴ e sobre a confecção e a produção artesanal de objetos e instrumentos sadomasoquistas. Por se tratar de uma pesquisa ainda em andamento, o período aqui analisado compreendeu os meses de maio a outubro de 2012.

Ademais, lanço mão de meus diários de campo e tomo a minha própria experiência como objeto de investigação para avançar na discussão sobre a pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais. Entretanto,

¹⁷ Festa de periodicidade semestral, que ocorre desde 2011 em uma escola de dança, localizada na região da Vila Mariana, em São Paulo. A edição a qual compareci foi a terceira.

¹⁸ O termo *club* se refere, neste caso, não a um espaço físico, mas a um clube formado por adeptos do BDSM em São Paulo, que se reuniram e resolveram criar um evento – a *Dungeon Fetish Fest* – para reunir adeptos do BDSM e outros fetiches, iniciantes e interessados em conhecer, discutir e vivenciar o BDSM.

¹⁹ O *Dominna* funcionava como um clube até 2010, na região do Tatuapé em São Paulo. Devido a diversos problemas, entre estes, financeiro, o clube foi fechado, mas as sócias remanescentes continuam organizando festas que levam a marca do clube *Dominna* em um espaço chamado *Café Concerto Uranus*, na região central de São Paulo.

²⁰ Localizado nos arredores do Parque da Aclimação, na Vila Mariana em São Paulo, o *Porão* na realidade é um boteco, e não possui esse nome, mas é assim chamado por seus frequentadores por possuir um cômodo inferior, acessado por meio de uma escada, que na ocasião de festas e eventos é adaptado para a realização das práticas BDSM.

²¹ Localizado na região dos Jardins em São Paulo, o *Luxúria* ou *Lux*, como é chamada por seus frequentadores, é um *club* não destinado exclusivamente ao público BDSM, mas que agrega também fetichistas, góticos, gays e lésbicas.

²² Técnica japonesa de *bondage*.

²³ Mostra de filmes que têm o sexo e o erotismo como linguagem ou tema principal, realizada anualmente na cidade de São Paulo desde 2011. Para maiores informações ver o website do evento: <http://www.popporn.com.br/sobre.html>

²⁴ Prática de espancamento que pode ser realizada com as mãos, chicotes, varas, chinelos, palmatórias, entre outros.

o uso que faço desse recurso técnico-metodológico, não é para legitimar a objetividade e a neutralidade de minha posição e suposições, mas ao contrário, para empreender uma reflexão levando em conta suas parcialidades e limites. Associado a isso, pretendo estabelecer uma interlocução com outros autores que já abordaram a temática proposta.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Refletir sobre a pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais tomando como referência o âmbito do BDSM, impõe uma primeira dificuldade, haja vista que há um consenso, entre os próprios adeptos, considerando minha experiência em festas, eventos e casas noturnas de frequência BDSM em São Paulo, de que nestes espaços não há e, mais do que isso, é proibido haver relação sexual. Como então pensar sobre algo que os próprios praticantes se negam a afirmar que exista?

O rapaz a posicionou no X25, de costas para o público. Conversaram brevemente em sussurros e então ele pegou seu chicote (curto, de cabo trançado e tiras de couro na cor preta), e começou a bater-lhe nas costas, coxas e nádegas com uma cadência e força relativamente leves. Com o decorrer da cena, tanto a cadência quanto a força das batidas foram se intensificando. Observando a garota julguei, inicialmente, que ela pudesse estar sentindo dor, depois, porém ela começou a soltar uns gemidos que me pareceram muito mais de prazer do que de dor, por fim, cheguei à conclusão de que não chegaria à conclusão alguma em relação a isso e que, possivelmente, ela pudesse estar experimentando ambas as coisas. Suas expressões faciais e os movimentos de seu corpo, ora contorcendo-se, ora como que “se doando”, revelavam essa tensão constante e permanente entre prazer e dor. A atuação do rapaz na cena era também marcada por “ambiguidades”, chicoteava a garota com vigor e força, fazia “cara de mau” suas expressões faciais revelavam agressividade e prazer, ao mesmo tempo em que, de tempos em tempos, interrompia os “golpes”, aproximava-se da garota e sussurrava alguma coisa em seu ouvido, sorridente, enquanto lhe acariciava as partes machucadas pelas chibatadas. Ao final da cena, houve também um abraço entre ambos, seguidos dos aplausos dos presentes. (Diário de Campo, 18 de agosto de 2012)

O trecho acima retirado de meu diário de campo relata uma cena²⁶ de spanking entre um rapaz, que ocupa a posição de dominação, e uma garota, que ocupa a posição de submissão no contexto do BDSM. Embora não tenha ocorrido neste caso e não ocorra o intercuro dos genitais nas cenas sadomasoquistas, concordo com Maria Filomena Gregori (2010) quando, relatando sua experiência etnográfica em um clube BDSM paulistano, afirma que isso não significa que não ocorra sexo nestes espaços. O sexo ocorre, porém sem o advento dos genitais, como coloca a autora. Além disso, é inegável o fato de que todo o ambiente é permeado e constituído pelo erotismo, que não apenas sugere, mas incita ao sexo. Creio, portanto, que

²⁵ Cruz de Santo André, muito utilizada no âmbito do BDSM para a prática de *spanking*.

²⁶ Termo nativo para designar o momento de execução das práticas BDSM, que pode receber os nomes de *jogo* ou *play*.

não seja equivocado tomar o BDSM como um contexto emblemático para pensar a pesquisa de campo em contextos de intercursos erótico-sexuais.

Reconheço, porém, que a questão não é simples, haja vista que eu mesma, quando presenciei pela primeira vez uma cena de spanking, semelhante a que relatei, também me perguntei se aquelas pessoas não transavam. Entender aquilo como uma forma de relacionamento sexual, também me foi estranho, pois, concordando com Don Kulick (1996), enquanto antropólogos possuímos nossa própria “subjetividade erótica”, que nos atravessa em campo e orienta, ainda que não queiramos admitir, nosso olhar sobre nossos sujeitos/objetos de estudo, bem como os contatos e relacionamentos que estabelecemos neste.

Em campo, fui e continuo sendo interpelada diversas vezes por essas diferenças entre a minha “subjetividade erótica” e a daqueles aos quais estou estudando. O estranhamento não é apenas de minha parte, mas da deles também que o tempo todo me questionam afinal sobre quem sou eu ali, se Domme²⁷ ou se sub²⁸. Quando lhes respondo que estou ali como pesquisadora, imediatamente afirmam que se estou ali é porque algum interesse íntimo devo ter no BDSM, questionando, portanto, a legitimidade de minha posição.

Mais do que isso, dizem-me que se quiser de fato compreender o BDSM, tenho que experimentar. Desse modo, os convites e flertes que recebo para tal não são poucos. Na primeira festa BDSM que fui, lembro-me que enquanto circulava pelo evento fui abordada por um homem de meia idade que insistentemente pedia-me: “Pisa em mim?” Nem sei dizer o quanto fiquei constrangida e desconfortável perante essa situação. Respondi-lhe apenas que não e segui em diante. Além disso, penso que ser mulher também fez e faz diferença na minha entrada e posicionamento neste contexto. Conforme aponta Kate Altorck (1996), sobre sua etnografia em um corpo de bombeiros em uma região rural dos Estados Unidos, sua presença como uma mulher sozinha e “de fora”, era um tanto quanto provocante e atraente para certos homens. Creio que também minha posição no campo do BDSM e a maneira como aqueles sujeitos interagem comigo, especialmente os homens, possam ser entendidos por essa perspectiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em campo, tomo sempre o cuidado de não corresponder a esses flertes e mantenho-me recusando os convites para as práticas. Todavia, concordo com Gregori (2010) que em seu estudo sobre o que chamou de “limites da sexualidade”, faz uma atinada ponderação afirmando que ainda que não participemos de atividades erótico-sexuais em campo, há uma participação inegável ainda que apenas enquanto pesquisadores, à medida que nosso olhar e nossa presença afetam aqueles aos quais observamos assim como

²⁷ Termo nativo para se referir ao sujeito do sexo feminino que ocupa a posição de dominação no BDSM. O equivalente masculino deste termo é *Dom*. Existem ainda outros termos como *Top*, *Mestre* e *Senhor*, contudo, estes são menos utilizados.

²⁸ Termo nativo para se referir ao sujeito que ocupa a posição de submissão no BDSM. Outro termo muito utilizado é *escravo(a)*, aparecendo de forma muito pontual o termo *bottom*.

estes também nos afetam. A autora questiona ainda se não haveria uma espécie de “fantasia *voyerista*” do pesquisador. No contexto do BDSM, tal questionamento faz ainda mais sentido, uma vez que, conforme dito o momento de execução das práticas é chamado *cena*. Tal termo parece sugerir uma ideia de drama ou teatro e, por isso mesmo, pressupõe a existência de uma plateia.

Dessa perspectiva, ainda que me recuse a participar das mesmas, o meu olhar enquanto expectadora/pesquisadora já configura uma forma de participação. A posição de pesquisador em contextos de intercursos erótico-sexuais pode ser compreendida, portanto, a partir de um situar-se constante nesse equilíbrio tenso entre participação/não participação.

REFERÊNCIAS

ALTORK, Kate. “Walking the fire line: the erotic dimension of the fieldwork experience”. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret. *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Nova York: Routledge, 1996.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres Perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. Tese (livre-docência). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/IFCH, UNICAMP, Campinas, 2010.

KULICK, Don. “Introduction – The sexual life of anthropologists: erotic, subjectivity and ethnographic work.” In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret. *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Nova York: Routledge, 1996.

LAGE, Giselle Carino. “Revisitando o método etnográfico: contribuições para a narrativa antropológica”. In: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 97, junho de 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relatório do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril, 1978.

PARREIRAS, Carolina. *Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 2008.

ZILLI, Bruno Dallacort. *A perversão domesticada: Estudo do discurso de legitimação do BDSM na Internet e seu diálogo com a Psiquiatria*. Rio de Janeiro: PPGSC/UERJ. Dissertação. (Mestrado em Medicina Social). 2007.

O CASO DE MARTA: UMA JOVEM TRAVESTI DO INTERIOR PARAIBANO²⁹

Verônica Alcântara Guerra³⁰

Resumo: A proposta da presente comunicação se destina a uma reflexão sobre a empatia no trabalho antropológico, a partir da trajetória de uma jovem travesti que morou por cerca de três anos na cidade do interior da Paraíba. Desde cedo conviveu com a violência, sendo abusada sexualmente quando tinha apenas seis anos de idade, e ao assumir sua condição de homossexual foi expulsa de casa, aos 12 anos. Mesmo que a vida não tenha sido um mar de rosas, a violência sofrida por ela nunca tirou a sua capacidade de sonhar e galgar uma vida melhor, tanto para si, quanto para sua família. Em busca desse sonho e do desejo de tornar seu corpo mais belo, mais feminino, resolveu seguir para Recife-PE e ganhar dinheiro. No entanto, foi brutalmente assassinada, assim como outras jovens travestis vítimas da violência e da homofobia/transfobia. Um dos desejos de Marta era que fosse escrito um “livro” com suas histórias e experiências de vida.

Palavras-chave: Empatia; Trajetória de vida; Violência.

1. INTRODUÇÃO

Se por um lado, é difícil saber se a morte de uma travesti foi causada por Aids, por outro é muito fácil saber quando a morte decorre da violência. O Brasil é uma sociedade violenta. Don Kulick (2008)

Marta³¹ foi a primeira travesti com que tive contato, na cidade de Mamanguape, no início de 2009. Desde o primeiro encontro durante a pesquisa de campo e conversas em sua casa, sempre foi simpática e atenciosa. Em nossas conversas, sempre a ouvíamos falar que “gostava de ajudar os outros”. Seu grande sonho era ajudar seus pais e voltar a estudar. Em busca desse sonho e do desejo de tornar seu corpo mais belo, mais feminino, resolveu seguir seu caminho para Recife e ganhar dinheiro. Mas, poucos dias depois foi brutalmente assassinada, como tantas outras jovens travestis marcadas pela violência que tem sua origem na homofobia/transfobia.

Travesti da cidade de Mataraca (PB), Marta morou em Mamanguape cerca de três anos e meio, com amigas travestis que também “batalhavam” no

²⁹ Projeto: Entre campos, mares e trajetões: experimentos etnográficos no Litoral Norte da Paraíba”, financiada pelo CNPq

³⁰ Graduanda do curso de bacharelado em Antropologia - UFPB. Orientadora: Profa. Dra. Silvana Nascimento.

³¹ Nome fictício.

posto de fiscalização da divisa da Paraíba com o Rio Grande do Norte. Ela sempre fazia questão de contar sua história de vida, seus desejos e sonhos. A vida nunca foi um “mar de rosas” para essa jovem travesti que foi abusada aos 06 anos e expulsa da casa dos pais, na zona rural da cidade de Mataraca, quando tinha apenas 12 anos. No entanto, a violência nunca tirou dela capacidade que tinha de sonhar e galgar uma vida melhor, tanto para si, quanto para sua família. Em suas narrativas era possível perceber o carinho pela família, que sempre visitava nos fins de semana e feriados. Um dos desejos de Marta era que se fosse feito um livro com suas histórias e experiências de vida, e é ao que tentarei corresponder aqui.

A história de Marta não é diferente das muitas travestis e transexuais do Brasil, a exemplo de Adriana, 21, travesti etnografada por Kulick (2008) em Salvador, abusada desde a infância, neste caso pela mãe prostituta, ela foi criada nas ruas de Recife, exatamente onde Marta foi assassinada. As histórias de ambas em muitos momentos se confundem, pois aos 12 anos, quando apareceu como travesti, foi posta para fora de casa de forma violenta, cabendo a ele levar apenas as roupas em um “saco de supermercado.” Muitas travestis, em qualquer parte do Brasil, não escolhem deixar a casa onde residem com familiares, mas são expulsas de maneira agressiva, por serem consideradas causa de vergonha aos familiares. Seja como for, sair de casa é em geral um marco no tempo para a construção de um corpo mais feminino, o que em alguns casos leva a deformidades e à morte.

2. METODOLOGIA

Durante a pesquisa, tanto com Marta quanto com suas amigas travestis fiz uso das narrativas, onde as personagens davam sentido as suas próprias histórias e trajetórias de vida, desde a infância até os dias de hoje; tal caminho metodológico fez a pesquisa ser de cunho qualitativo. Como ferramenta, empregou-se como método a participação perceptiva, um experimento além da observação, colocando em jogo os dispositivos sensoriais como forma de entender e entrar na realidade e cotidiano de Marta –e outras travestis que residiam no Litoral Norte–; seja em eventos festivos na região do Vale do Mamanguape, seja da capital João Pessoa. Fiz visitas habituais em todos os locais onde Marta morou em Mamanguape e uma visita à sua mãe, na Zona Rural. Nessas ocasiões foram analisados os olhares, palavras e gestos de Marta e sua mãe.

3. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Ao falar sobre empatia nos remetemos a “todas as informações que recebemos sobre como desenvolver o trabalho de campo, seja no período da graduação ou de pós-graduação, [que] enfatizam a importância de se construir uma ‘empatia’ com o grupo pesquisado e principalmente com os informantes-chave” (MATTOS 2005, p.25). A empatia, algo tão inerente ao trabalho de campo e ao mesmo tempo não muito explorada, pode ser entendida como “a experiência indireta de uma emoção próxima a emoção

vivida por outra pessoa” (FORMIDA, 2012, p.06). Ela também pode ser chamada de “empatia cognitiva” e “empatia emotiva”; a primeira está ligada à habilidade de compreender o que a outra pessoa sabe, já a segunda diz respeito à capacidade de perceber o que a outra pessoa sente. Essas categorias não são distintas, o saber e o sentir cruzam-se reciprocamente.

Entretanto, que relação pode ou deve ser estabelecida quando esse informante-chave, com o qual desenvolvi a empatia emotiva é assassinada? Ou melhor, o que contar ou escrever? De quem passa a ser essa história? Já que “ele” não está em vida para compartilhar das informações cedidas sobre à própria história de vida. Além do mais, sua família, como tantas outras está cheia de meandros, que “revela uma determinada trajetória onde o medo, a violência, a justiça e o destino são categorias que continuamente perpassam suas relações” (GIACOMAZZI, 2000, p. 181), onde a desconfiança gira em torno do assassinato do “filho” e essa desconfiança só aumenta com a falta de notícias ou de punição para seus agressores. E uma pessoa estranha para os familiares de Marta, a meu entender, apenas ir iria aguçar suspeitas em torno de sua morte, ou de possíveis lucros financeiros, utilizando o nome do falecido.

O que fazer, quando a história de empatia das partes envolvidas (Marta e eu) parece não mais nos pertencer?

3.1. MORTE DE MARTA

Na capital do estado de Pernambuco, no dia 05 de dezembro 2009, Marta foi assassinada e seu corpo encontrado em Jaboatão dos Guararapes/ PE. A morte de uma travesti nas ruas de Recife não é algo surpreendente, pois a capital pernambucana chama a atenção pelo alto índice de violência. O que surpreende foi o fato da travesti ser Marta; depois de meses de pesquisa ela sempre foi muito discreta, falava o necessário e raras vezes se referia de modo depreciativo a alguém e quando o fazia, era sempre em relação à beleza ou ao comportamento. Mesmo quando saiu contra a vontade da casa da amiga travesti Raissa, ela nunca falou mal de Zefinha, mãe de Raissa, a quem considerava irmã. Querida pelos amigos mais próximos, solidária com a mãe e os irmãos, apesar de ter sido estuprada e posta para fora de casa quando tinha apenas 12 anos porque gostava de usar as roupas das irmãs.

Raissa, amiga e algumas vezes companheira de “batalha” com quem Marta morou por cerca de três anos a define como:

(...) uma pessoa que não bebia, não fumava e nem roubava os clientes dela, ainda eu não acredito que aconteceu isso com ele (...) Antes dela viajar, ela chamou minha mãe e deu umas coisas que ela tinha, olha a lembrancinha que eu tenho da minha amiga, [Raissa apontava para a sapateira que Marta tinha a presenteado] a cama, ela deu para meu sobrinho.³²

Antes de sair de Mamanguape rumo a Recife, Marta chamou a dona-de-casa Zefinha, para que pudesse doar os poucos móveis que tinha. A morte de Marta foi uma perda muito forte para os familiares e amigos, e até hoje os responsáveis pelo crime não foram identificados. As únicas informações que

³² Conversa informal na casa onde Raiany mora com a família no bairro do Areal na cidade de Mamanguape- PB no dia 17/12/2009.

se tem sobre o que teria ocasionado o assassinato de Marta foi o fato de ter solicitado ajuda para outra travesti que estava sendo esfaqueada na mesma avenida em que ela se encontrava. Marta não teve tempo suficiente para interiorizar a atitude *blasé* própria das metrópoles ; ela ainda estava imbuída de características interioranas, onde a violência sofrida pelas travestis, por mais frequente que seja, e é o que acontece, são notadas, onde os sentimentos de solidariedade estão presentes, mesmo que seja para pedir socorro.

3.2. RECORDAÇÕES E O RELATO DE UMA MÃE

Ao passar pela estrada que dava acesso à casa dos pais de Marta, Raissa amiga/irmã, ia lembrando os acontecimentos em que ela e a amiga haviam passado juntas na “pista”, aventuras com clientes relativas à época em que faziam programa. Quando saímos da rodovia para as estradas de terra do sítio, as lembranças continuavam. Raissa chegou a mostrar um pé de caju em que as duas cantavam juntas uma música da Banda Calypso³³, e em seguida disse: “andei tudo isso aqui com Marta, pra pegar carro na pista, e de salto alto mais!”. Passamos por um barzinho em que Raissa lembrou novamente da amiga, dizendo: “Marta já ficou bêbada nesse bar, e ficava fazendo o êque, pra beijar na boca dos boyzinhos”.

Após andarmos por um caminho estreito e com muita areia, chegamos à casa dos pais de Marta, muito simples por sinal: casa de taipa, com a frente branca, portas de madeira gastas, e com o nome PAZ escrita com tinta branca em uma das janelas. Ao lado da casa havia um cachorro vira-lata acorrentado, que latiu muito para nós e não saiu ninguém da casa, com isso concluímos que não havia ninguém lá. Ficamos nos entretendo em um pé de árvore repleta de oliveiras, fruta que deixa a boca com uma espécie de cor lilás. Logo após a nossa chegada, Silvana Nascimento, a minha orientadora, vê alguém se aproximando de onde estávamos. Raissa olhou para as pessoas e disse: “é a mãe de Marta”, que veio logo ao nosso encontro . Raissa nos apresentou falando nossos nomes, “essa é Silvana e essa daqui é Verônica, são minhas amigas e de Marta”. Tequinha³⁴, como é chamada, saiu chorando para abrir a porta da casa sem dizer uma palavra. Comecei a pensar que tinha sido uma má ideia ter ido conhecê-la.

Aos poucos Silvana e eu nos aproximamos da porta da frente, e Raissa nos convidou para entrar: “Pode entrar, chega!”, Silvana disse que não queria causar transtorno, o que foi replicado com: “Entre minha filha, sente aí” partindo de dona Tequinha. Ao entrar na casa, logo pude ver duas fotos de Marta, uma na parede e outra em um porta-retratos sobre a estante da sala. Acomodamo-nos no sofá da sala, ouvimos os relatos de uma mãe sobre a morte de um de filho o qual chamava carinhosamente de “Marquinhos”. Por não ter certeza absoluta do motivo da morte do “filho”, dona Tequinha levantou a hipótese de ter sido uma “armadilha” para “pegar” seu filho.

³³ Doce mel, composição de Edú Luppa.

³⁴ O nome da mãe de Marta é fictício.

Ela falava de Marta com muito carinho e pesar. Quando Marta chegava em sua casa fazia-se anunciar de longe. Chegava, colocava a bolsa no chão e enchia a mãe de beijos e abraços; sempre trazia consigo presentes para mãe e as irmãs. “ela quem me dava calcinha, sutiã e sempre trazia um presentinho para as irmãs”: Patrícia e Joara. Tequinha nos contou que Patrícia era a irmã que menos gostava do jeito de “ser” de Marta e era a que ganhava mais presente. Certo dia quando perguntei a Marta se os presentes que ela levava para suas irmãs contribuía para a convivência com elas, a resposta foi que sim. Muitas vezes presentes dados por travestis é uma forma de conquista, seja de namorado, companheiro ou família. Podemos ver isso claramente na etnografia feita por Don Kullik (2008) em Salvador.

Entres as inúmeras histórias contadas por Tequinha sobre a relação dela com a “filha” encontra-se o dia do seu aniversário.

Ele ligou e disse que ia fazer uma surpresa, depois disse que tinha sido roubado, levaram 80 reais dele, no dia do meu aniversário ele nem veio, mas “adepois” quando dei fé, ele chegou com um bolo desse tamanho [pós as mãos uma ao lado na outras, medindo aproximadamente 40 cm](...) eu tenho 17 filhos, nenhum deles bateu um bolinho no meu aniversário, só Marquinhos.

Tequinha falou sobre a angustia que sentiu sexta, sábado e domingo, fim de semana em que Marta foi brutalmente executada: “Mãe sente as coisas, eu pedi tanto para ele não ir, para voltar pra casa!” Relatou também que às vezes sente o cheiro do perfume de Marta. Entre os pertences que os pais de Marta conseguiram reaver, encontra-se uma faixa de Miss Capim e uma coroa de bijuterias brilhantes, que guardava com muito carinho dentro de uma caixa de sapatos. A estante da casa de Marta é ornada com dois troféus, ganhados por “ela” em concursos de belezas, que são eles: Miss gay da cidade de Capim e de Salema, distrito de Rio Tinto-PB. Eram onze e meia da manhã e dona Tequinha não tinha posto nada no fogo para o almoço, nos despedimos e fomos gentilmente convidadas para voltar mais vezes.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tudo que acontece na pesquisa de campo tem autonomia própria e se estabelece através das relações, interações e interrelações que as pessoas envolvidas estão experienciando, e “acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver em uma doce ilusão.” (OLIVEIRA, 2006, p. 24). Ora, e lidar com esses sentimentos propiciados pela interação, principalmente em pós-morte me “deixa muitas vezes em uma situação de tal desconforto, ou melhor, ainda [...] um indefectível mal estar ético” (OLIVEIRA, 2004, p. 23).

Estar travesti, sentir-se mulher, nunca foi um tarefa fácil para Marta; desde criança teve que lidar com a violência dentro e fora de casa, o que a fez trilhar vários caminhos e um deles a levou para o auge da agressividade e da intolerância humana ; deparou-se com a morte nas ruas da metrópole pernambucana.

Segundo relatório sobre a situação dos direitos humanos, na Paraíba, apenas em 2009, mais de 90 pessoas foram assassinadas e dentre as causas das mortes tem-se: esfaqueamento, tiro, estrangulamento, pauladas, pedradas,

queimaduras e mutilação dos órgãos genitais. As informações foram produzidas por organizações não-governamentais, militantes de Direitos Humanos, coletivos populares e movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. O Mal estar da ética da antropologia prática. In CERES, VICTORIA, et al. *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói (RJ): Ed Universidade Federal Fluminense. 2004. p-21-32.

DON, Kulick. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil, Rio de Janeiro: Ed Fiocruz, 2008.

FORMIGAS, Nilton Soares. **Os estudos sobre a empatia**: reflexões sobre um construto psicológico em diversas áreas científicas. www.psicologia.pt -29/09/2012.

GIACOMAZZI, Maria Cristina G. **Medo e violência no contexto urbano**: o caso de José. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 13, p. 177-194, jun. 2000.

MATTOS, Luiz Fernando Rojo. **“Vivendo ‘nu’ paraíso”**: comunidade, corpo e amizade na Colina do Sul. Tese (doutorado) UERJ- 2005.

8.3. Ética, violência e gênero

REFLEXÕES SOBRE ÉTICA E COMPLEXIDADE

Cristiano Bonneau³⁵

Resumo: Esta comunicação trata do problema-necessidade da reflexão ética e sua relação com as ciências, fundamentalmente as humanas. O ponto de partida para esta discussão é a noção de complexidade, trabalhada diretamente por Edgar Morin, e de forma transversal em autores como Habermas, Bauman, Ferry e Lévy. A necessidade de reflexão sobre as orientações éticas das diversas ciências e fundamentalmente, na perspectiva do relativismo moral, coloca os saberes, principalmente aqueles produzidos pela academia diante desta problemática. A escolha do tratamento, da linguagem e do manuseio feito pelo investigador determina de forma irremediável o resultado dos conhecimentos adquiridos. Por isso, a reflexão de Morin sobre a prática científica na pós-modernidade reclama, pelo menos, por uma moral de caráter provisório, na medida em que a relação entre

³⁵ Professor do Departamento de Ciências Sociais, do Centro de Ciências Sociais Aplicadas e Educação, da Universidade Federal da Paraíba, da Área de Filosofia. Doutorando pela Universidade de São Paulo. Membro do Grupo de Estudos de Filosofia Moderna da Universidade Federal da Paraíba. crbonneau@ig.com.br

sujeito e objeto, está sempre envolta de um sistema de crenças, desejos e intenções das quais as ciências por seu caráter experimental e prático, esquivam-se de tematizar. Urge às Ciências Humanas e Sociais a discussão sobre as suas práticas de pesquisa, de forma prioritária quando o objeto de estudos desta se estabelece no cotidiano da formulação do pensamento sistemático e das reconfigurações das relações humanas.

Palavras-chave: Complexidade; Ciências; Ciências Humanas; Morin.

INTRODUÇÃO

A pós-modernidade é ao mesmo tempo a redenção da crítica e a possibilidade de seu fim, pelo advento da destruição da humanidade, em escala global. O potencial destrutivo do homem aparece em conjunto com as suas múltiplas formas de manifestação, na descoberta do multiculturalismo e na propagação da globalização, transnacionalização e da comunicação instantânea em rede. Morin insere-se na pós-modernidade como um crítico desta, principalmente, no que tange aos rumos tomados pela educação e pelo conhecimento, principalmente com relação às ciências. Seu posicionamento leva em consideração ainda, as relações fundamentais entre as Ciências Humanas e as Ciências Exatas, procurando demonstrar a inseparabilidade destas e como, ao promovermos uma análise que já têm como paradigma esta cisão, perdemos de vista todos os objetos aos quais nos propomos investigar. Insere-se por esta via, a questão-problema da complexidade. Este conceito é fundamental para o desenvolvimento da teoria de Morin, que por vezes, menos, e outras nem tampouco ácido, procura estabelecer a questão pelos fundamentos do conhecimento, demonstrando como os procedimentos adotados pela condução dos mais diversos saberes desencadeiam uma inadequação entre sujeito e objeto, uma ilusão de ciência. Para tanto, o pensador francês propõem uma reforma do pensamento para uma correção da inteligência e a retomada das questões éticas e políticas inerentes a toda visão de mundo. Se o método científico - em nome da verdade e seu estabelecimento- se afastou de forma proeminente destes problemas, a questão é refletir sobre esta insuficiência epistemológica gerada pela escolha desta metodologia, e como o conhecimento científico separa-se da sua produção humana. Para tanto, o que se instala no coração das ciências, sejam elas humanas ou exatas, é a supressão do sujeito que conhece e sua fusão com os objetos destes saberes, e com as escolhas feitas na trajetória das ciências. Morin reivindica que a antropologia, a ecologia e a geografia sejam pensadas em conjunto (A Cabeça bem-feita) apontando para a unidade fundamental entre as bases biológicas e sociológicas (O Método- a Natureza da Natureza) do homem. Sua análise sobre a história da ciência demonstra enfim, como a própria universidade se desvia de seu propósito, não apenas como uma instituição conservadora e pseudo-revolucionária, mas que estando a serviço dos mercados, joga no tabuleiro sem regras da competição, ignorando os meios para alcançar a sua finalidade e desvirtuando a 'vontade de verdade' do conhecimento. Tendo este universo de problemas colocados, pretendemos refletir a partir de Morin e sua idéia de

complexidade sobre a contemporaneidade da práxis acadêmica, em seus âmbitos que congregam a pesquisa e o ensino. Muito mais do que achar uma eventual solução para este problema, o pensamento complexo suscita em primeiro lugar, a falta e a necessidade de nos encorajarmos por estas reflexões, tendo em vista que, negligenciá-las é perder de vista a nossa própria atividade de pesquisa e docência. As exposições críticas de Edgar Morin sobre a questão do conhecimento nos conduzem para a problemática que no campo epistemológico, educacional e político não existe uma solução que seja minimamente adequada.

METODOLOGIA

Esta exposição tem por base a idéia de complexidade. Esta noção torna-se o suprassumo para pensarmos no conceito de ciência e suas raízes até a contemporaneidade. Morin ainda trata da relação entre a Biologia e a Antropologia, mostrando que, ao isolarmos uma da outra, recaímos nos equívocos da ciência contemporânea. Portanto, a discussão sobre a tarefa científica nos remete para nossa prática cotidiana e a nossa relação-comprometimento com os resultados de nossa pesquisa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Num primeiro momento, a nossa reflexão envereda pela análise da ciência moderna. A exposição de Morin sobre Descartes aponta para o marco teórico de nosso autor, que procura demonstrar neste como os idéias do conhecimento verdadeiro e a proposta de um método para alcançá-lo tornaram as ciências ambiciosas neste quesito, e tornaram a sua busca um receituário. Nesta perspectiva, os meios para se alcançar um conhecimento verdadeiro, ou seja, o próprio método, torna-se uma obsessão das ciências, que tornam-se eminentemente uma atividade de resultados. A adequação de determinadas categorias (quantidade, extensão, etc.) à uma certa realidade foi considerada como uma exigência, cujo sucesso resulta na expressão mais cara do que vêm a ser a realidade. A ciência torna-se um conhecimento seguro, que detém para si todos os métodos e procedimentos de encontrar a verdade. A análise deste momento histórico é fundamental, tendo em vista que este é o espírito científico, e como este discurso não apenas se apropria dos outros saberes (como a religião ou a filosofia), forja outros objetos de análise (como a própria sociologia e a antropologia) e finalmente, escamoteia a realidade (a economia). O modelo científico torna-se um suporte categorial indispensável para o próprio pensar e culmina na substituição deste. O que reclama Morin sobre a ciência, é que esta, em nome dos sucessos de suas operações e sua adequação à uma prática preestabelecida, deixou de lado o seu ponto de partida, que também é proposto pela filosofia cartesiana: o eu. Neste caso *“a dúvida cartesiana estava segura de si mesma. A nossa dúvida duvida de si mesma; descobre a impossibilidade de fazer tábua rasa, uma vez que as condições lógicas, lingüísticas e culturais do pensamento são inevitavelmente preconceituosas.”* (MORIN, 1991, p.19). Os paradigmas das ciências se recusam a partir de sua escolha metodológica em pensar o ponto de partida e de chegada de todo conhecimento, deixando de lado questão

fundamental do eu e todos os problemas. Tendo em vista que “a ciência é um processo sério demais para ser deixado só nas mãos dos cientistas. Eu completaria dizendo que a ciência se tornou muito perigosa para ser deixada nas mãos dos estadistas e dos Estados. Dizendo de outra forma, a ciência passou a ser um problema cívico, um problema dos cidadãos.” (MORIN, 2005, p.132). A idéia da complexidade visa colocar o problema ético no inteiro das ciências,

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na proposta de restabelecer o processo de reflexividade das ciências em sua totalidade, demonstrando o caráter transdisciplinar do pensamento, esta apresentação demonstra a necessidade de retomar este problema, tendo em vista que as autoridades científicas (professores doutores e pesquisadores) são legitimados pelo discurso das ciências em sua práxis cotidiana. Que, independente do objeto de análise, seja um quasar, uma comunidade ou um masurpial, sua forma de tratamento aparentemente simples é no entanto complexa, com implicações ético-políticas a curto, médio e longo prazo. E finalmente, procura tratar da proposta de Morin em instaurar uma moral provisória para as ciências, como propedêutica para pensar em seus procedimentos e condutas.

REFERÊNCIAS:

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** Tradução Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **O método- a natureza da natureza.** Publicações Europa- América, 1991.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya ; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. – 2. ed. – São Paulo : Cortez ; Brasília, DF : UNESCO, 2000.

_____. **Ciência com consciência.** Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 8ª Ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

A PRAÇA COMO POINT LGBT³⁶

³⁶ Esse trabalho faz parte do Programa de Extensão “Diversidade Sexual e Direitos Humanos na Paraíba: novos olhares e ações entre movimentos sociais, agentes públicos e universidade”, coordenado pela Prof.^a Dra. Silvana de Souza Nascimento e pela Prof.^a Dra. Mônica Franch, da UFPB.

Walkiria do Nascimento³⁷; Marcela Alves de Lima³⁸

Resumo: O presente trabalho visa propor um debate sobre os modos de sociabilidade acionados e utilizados na experiência da homossexualidade em contexto de cidades de pequeno e médio porte. Resultado de um programa de extensão com o objetivo de apoiar e fortalecer ações com foco na diversidade sexual na Paraíba, o presente trabalho visa analisar a dinâmica de sociabilidade LGBT na cidade de Rio Tinto/PB, e a relação da juventude com os equipamentos de lazer disponibilizados pela cidade, especialmente aqueles concebidos como “points”, os locais mais frequentados na cidade, entres eles a Praça João Pessoa em Rio Tinto onde ocorre a “Quinta Universitária”, alvo de nossas observações. A metodologia utilizada para a realização deste trabalho é pautada na observação direta ou participante e conversas informais com os frequentadores e organizadores do evento semanal. Por meio do estudo de campo tivemos a oportunidade de observar a dinâmica que os sujeitos estabelecem com o espaço e a forma como, nesses momentos de lazer, são deixados entrever elementos importantes no debate atual sobre a cidadania e dignidade LGBT, a exemplo do próprio direito ao lazer e à manifestação pública do afeto.

Palavras-chave: Sociabilidade, Homossexualidade; Diversidade Sexual; Direitos Humanos.

INTRODUÇÃO

A instalação do campus IV da Universidade Federal da Paraíba em Rio Tinto/PB tem proporcionado novas dinâmicas à população dessa cidade, como também às cidades circunvizinhas. A chegada de estudantes universitários fomentou o desenvolvimento de alguns setores e espaços da cidade, como também possibilitou o surgimento de novos acontecimentos voltados para esse público. Entre esse público encontram-se aqueles que sentem uma atração afetiva ou sexual por outros iguais, o que se convencionou chamar de homossexualidade (ainda que alguns não assumam para si tal identidade).

Esta pesquisa faz parte do Programa de Extensão “Diversidade sexual e Direitos Humanos na Paraíba: novos olhares e ações entre movimentos sociais, agentes públicos e universidade” que visa ampliar e fortalecer a cidadania e os direitos humanos a população LGBT, sendo este trabalho um recorte dos resultados prévios possibilitados pelo programa. Aqui buscaremos analisar a dinâmica e interação dos jovens homossexuais numa cidade de pequeno porte na região do Litoral Norte da Paraíba, Rio Tinto. Busca-se analisar os points/locais mais frequentados por esta juventude, como também o comportamento desses, para assim chegar a um diálogo aprofundado em que se possam obter informações que fortaleçam o estudo

³⁷ Graduanda do curso de Antropologia – UFPB. wal.kirianascimento@hotmail.com.

³⁸ Graduanda do curso de Antropologia – UFPB. alecram86@live.com.

sobre o referido tema, e a partir daí ajudar a derrubar as barreiras do preconceito contra os LGBTs, educando contra a homofobia, transfobia e todos os tipos de discriminação, sejam esses, raciais, sexuais ou religiosos.

Apesar de todas as manifestações e conquistas do movimento LGBT no Brasil, a exemplo da recente aprovação da união civil entre pessoas do mesmo sexo, a utilização do nome social por travestis em locais e estabelecimentos públicos, além da criação de uma delegacia de crimes homofóbicos, a discussão sobre direitos e a luta maior pela cidadania é uma questão mais profunda ainda, e que se encontra em estado ainda mais precário nas cidades de pequeno e médio porte, e nas regiões rurais, como pudemos observar.

METODOLOGIA

A realização deste trabalho foi pautada na observação direta ou participante, técnicas próprias da pesquisa etnográfica. Como sugere Oliveira (2006), o período de observação foi de suma importância na construção da pesquisa, na medida em que pôde-se observar a diversidade de formas de agir, gesticular e se comportar dos pesquisados, informações que sem dúvida facilitaram nosso momento seguinte, de interação, participação e diálogo com os sujeitos envolvidos.

É preciso ressaltar que a pesquisa está em andamento, e assim, apresentamos apenas resultados preliminares, ainda não concluídos. Em campo foram efetuadas poucas visitas devido ao não acontecimento da “quinta universitária”, evento este que falarei mais adiante. Em seu estágio atual, a pesquisa está fazendo um levantamento dos locais/points que os homossexuais da região frequentam para realizar intervenções contra a homofobia nesses locais, observações nos comportamentos e divulgação dos eventos voltados ao público LGBT. Pode-se dizer que esta etapa é muito importante, pois, como afirma Geertz (2002) “o que o etnógrafo deve fazer é ir a lugares, voltar de lá com informações (...) e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática”.

O fazer etnográfico tem permitido entrar em contato com esse público, trazendo reflexões sobre as suas realidades, tentando perceber em cada um suas peculiaridades, e assim poder chegar ao consenso do que pode ser feito para a totalidade, ou seja, como as pessoas LGBT de Rio Tinto vivem e como o Programa poderá interferir para ajudar no esclarecimento quanto aos seus direitos como cidadãos, e assim, contribuir para a quebra de preconceitos e minimizar/combater a homofobia dentro e fora de casa. Mott (2000) afirma que, entre as ditas “minorias” sociais, os homossexuais são os mais descriminalizados em seu lar, nas palavras do autor “é no próprio lar onde a opressão e a intolerância fazem sentir-se mais fortes” (MOTT, 2000, p. 147).

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A Praça João Pessoa é um local de encontro e práticas de sociabilidade, possui um público diferenciado, onde é notório alguns idosos utilizarem a mesma para jogar dominó e/ou baralho, entre outras atividades que são exercidas.

Entre os bares existentes na praça encontra-se o bar do Toninho, onde ocorrem encontros frequentes de públicos variados nas noites de quinta-feira, dia que é realizado o evento que se denomina “Quinta Universitária”. Esse evento surgiu com o objetivo de reunir pessoas para se divertir. Inicialmente o evento acontecia nas noites de sábado, porém, com quatro meses sem acontecer, devido à restauração da praça, outros bares passaram a realizar eventos no sábado. A partir daí o evento que era realizado no bar de Toninho no sábado passou a realizar-se na quinta-feira. Esse evento é assim denominado pela participação dos estudantes universitários do Campus IV da Universidade Federal da Paraíba, que está localizado a poucos metros da Praça João Pessoa. A presença de homossexuais nesse evento é marcante, fato que, o torna um campo fértil para o desenvolvimento de pesquisas que têm como objetivo o estudo do público LGBT.

A “Quinta Universitária” já foi tema de discussões entre os moradores/conservadores da cidade incluindo o pároco que quis proibir o evento, pois, julgava ser um evento libertino, que poderia corromper a juventude da cidade, visto que os jovens se embriagam e usam drogas em praça pública. Considerando o fato de a praça ser pública, os interessados no fim do evento não conseguiram impedir sua realização. Segundo o dono do bar essa informação não procede, visto que, ele (o dono) está presente em todos os dias em que o evento é realizado e não nota nenhum comportamento que possa corromper a juventude.

Em contrapartida, os homossexuais que frequentam a “Quinta”, dizem se sentir mais a vontade por estar em um local aparentemente harmonioso, avaliam ser um momento onde não se preocupam com julgamentos alheios, levando em conta que em alguns lugares são vítimas de preconceito, ou onde, de certa forma, são obrigadas a se isolar, ou melhor, “são obrigadas a conter suas manifestações de afeto e ocultar as relações amorosas que vivem, sob o risco de perdas materiais e afetivas, desprezo, chantagem e agressão” (SIMÕES;FACCHINI, 2009, p. 25).

Outro local em que nota-se a presença de público LGBT é no bar do Thea. Este que também é localizado na Praça João Pessoa em Rio Tinto. O que chama a atenção para este bar é o fato de tanto o dono como os garçons serem gays. Nesse bar a quantidade de homossexuais é menor que a do bar do Toninho, talvez por causa do espaço ser menor comparado ao outro bar, ou por não ser realizado nenhum evento que estimulasse o segmento LGBT a frequentar o bar. Em uma das entrevistas concedidas um gay relatou que prefere o bar de Toninho por causa do espaço que é maior, assim, proporciona a facilidade para se movimentar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando os resultados preliminares desta pesquisa observamos nas idas a campo que a chegada do Campus IV propiciou pequenas mudanças

no comportamento de uma sociedade bastante conservadora. Essa mudança foi notadamente salientada pelas pessoas que entrevistamos, sendo de total importância na vida dos LGBTs. Nessas poucas idas a campo conversamos com alguns gays sobre os points/locais que frequentam, como eles agem quando são vítimas de preconceito e indagando qual a melhor maneira de tratar temas tão difíceis como o preconceito. Um gay assumido nos relatou que nunca foi vítima de preconceito e afirmou que a família e os amigos o aceitam e respeitam do jeito que é. E ainda, indagando-o sobre os gays enrustidos, ele nos informou que não adianta querer esconder que é gay, tem que mostrar o que realmente é, por que um dia as pessoas vão saber. Porém, vale salientar que a maioria dos “enrustidos” possui medo da reação da família, amigos, ou melhor, medo que a sociedade os exclua de seu meio social. Dessa forma, é necessária a conscientização da população em geral para que se obtenha o respeito com essa minoria. Só assim, o público LGBT poderá gozar de seus direitos como cidadãos.

REFERÊNCIAS

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

MOTT, Luiz. **Porque os homossexuais são os mais odiados dentre todas as minorias?** *Palestra preparada para o Seminário Gênero & Cidadania: Tolerância e Distribuição da Justiça*. Campinas (SP): Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, Unicamp, 2000. P. 6-12

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

SIMÕES, Júlio Assis; Facchini, Regina. Paradoxos da Identidade. In. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2009.

PESQUISANDO VIOLÊNCIA DE GÊNERO: METODO E CAMPO VIGIADO

Antônia Eudivânia de Oliveira Silva (PPGS/UFPB).

Resumo: Propomo-nos aqui a compartilhar uma experiência metodológica vivenciada entre os anos de 2010 e 2011, quando investigamos questões concernentes a violência doméstica e familiar na Delegacia de Defesa da Mulher de Crato-Ce. Durante esse estudo combinamos métodos de coleta de dados, entrevistas foram realizadas, registros da instituição foram catalogados e comparados, além de observações do funcionamento da delegacia e do setor de conciliação. Acompanhamos casos em que podemos observar desde o registro da queixa a retirada da mesma. A intenção, até aqui, era perceber o funcionamento da instituição e do seu setor de conciliação e as concepções explicitadas sobre gênero e direitos das

mulheres ali presentes, no entanto, logo passamos a nos problematizar enquanto sujeitos. Não só sujeitos com um propósito de inferir considerações sobre a questão implícita, que exigia de nós um posicionamento sobre a temática naquele lugar, mas como sujeito mulher diante de uma problemática que nos diz respeito diretamente, inclusive em nossa área de estudo. Desse modo, apresentamos aqui, os conceitos e perspectivas que nos guiaram, bem como as estratégias utilizadas em campo para construção do tema de pesquisa.

Palavras-Chave: Métodos de pesquisa; Relação pesquisador/pesquisado; Violência de Gênero; Delegacia da Mulher.

INTRODUÇÃO

Realizamos entre 2010 e 2011 um estudo que teve como objetivo investigar a ação da Delegacia de Defesa da Mulher de Crato-CE. Aqui, como em todo o país, as DDMs se configuram na principal política pública de combate e prevenção à violência contra a mulher, principalmente a violência conjugal, tornando-se o resultado mais visível da luta travada pelo movimento feminista contra a violência de gênero. Estas instituições estabelecem-se no intento de dar soluções legais e tratamento justo a questões que extrapolam hoje o domínio do que chamamos de privado. A sua função é registrar ocorrências, tipificar e criminalizar a violência doméstica.

A proposta desse texto é compartilhar uma experiência metodológica envolvendo um campo com especificidades importantes, acredito, para a pesquisa nas ciências sociais. Desse modo, apresentamos as noções sociológicas e as estratégias utilizadas na DDM de Crato, para compreender e construir “Objeto” de estudo.

NOÇÕES METODOLÓGICAS

Os cientistas sociais não herdaram teoricamente os instrumentos que lhes permitem recusar a linguagem corrente e as noções comuns, ao contrário disso, só conseguimos propor explicações através deles. Bourdieu em o *Ofício de Sociólogo* (2007), trata o assunto ressaltando que a influência das noções comuns é tão forte que “todas as técnicas de objetivação devem ser utilizadas para realizar efetivamente uma ruptura, que na maioria das vezes, é mais professada do que concretizada” (2007, p. 24).

Propor-se à investigação sociológica é sempre uma tarefa árdua que traz em seu leque de imposições, entre outras constantes, a vigilância epistemológica. Ao tratar de investigações referentes aos gêneros, os riscos de se produzir uma sociologia nos moldes da sociologia espontânea, criticada por Bourdieu, se tornam ainda mais evidentes.

Como estamos incluídos, como homem ou mulher, no próprio objeto que nos esforçamos por apreender, incorporamos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas da ordem masculina; arriscamo-nos, pois, a recorrer, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produto da dominação. (BOURDIEU, 2002. p. 13).

A pergunta é: posso eu, partindo do pressuposto de que nasci incluída em uma categoria específica de gênero, o feminino, em um momento de busca por afirmação desse feminino, fazer incursões nesse mundo e tornar minhas observações relevantes para a compreensão de um tema tão complexo, marcado desde muito tempo por olhares que demonstraram muitas vezes mais a identidade do investigador, do que a própria identidade da questão?

Roberto Cardoso de Oliveira (1998) em *O trabalho do antropólogo*, diz que:

A partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo (...). É nesse ímpeto de conhecer que o ouvir, complementando o olhar, participa das mesmas condições desse último, na medida em que está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes, isto é, que não façam nenhum sentido no corpus teórico de sua disciplina ou para o paradigma no interior do qual o pesquisador foi treinado (OLIVEIRA, 1998, p. 21-22).

O autor enfatiza no texto, o olhar e o ouvir disciplinados durante o nosso itinerário acadêmico, em que aprendemos a perceber uma realidade de forma não muito ingênua, já que procuramos exatamente às respostas correspondentes às apreendidas no bojo de nossa formação. Superar essas noções de modo a não comprometer o olhar sobre o tema investigado torna-se nossa meta. E com essa missão iniciamos nossa investigação.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Partimos para a Delegacia de Defesa da Mulher, lócus do nosso estudo, instituição, que não se apresenta apenas como espaço físico, mas como um agente que contribui ideologicamente para a constituição de um gênero. Por isso tornou-se importante observar a ação da Delegacia da mulher desde o momento da chegada das mulheres em situação de violência. Para tanto, combinamos alguns métodos de pesquisa para levantar dados necessários para análise da questão.

O contato com os estudos de gênero mostrou que não há nenhum consenso quanto a metodologias e técnicas mais adequadas a esse tema, cada um desses estudos mostra uma identidade particular e um jeito de se conceber a problemática. Nosso objetivo era então entender diferentes formas de compreensão dos conflitos e a dinâmica da violência dentro da instituição, para isso, foi preciso não só visitar a delegacia, mas estar na delegacia.

Iniciamos a investigação visitando a documentação da DDM. Os termos circunstanciais de ocorrência, os boletins de ocorrência e os inquéritos instaurados nos trouxeram as primeiras interrogações, cujos números não respondiam. Nesse momento partimos para observação do funcionamento da delegacia como um todo e encontramos o setor de conciliação.

A observação foi intensa, tivemos contato com todo tipo de violência, mulheres idosas, mães e filhos espancados, roxos, crianças como acompanhantes, assustadas, chorando. Um mediador convencido de que a justiça do homem nem sempre é a melhor. Tudo isso encheu-nos de

perguntas que as observações também não conseguiam mais responder. Eram necessárias perguntas e respostas diretas, precisávamos ouvir as pessoas que faziam a delegacia da mulher. Partimos desse modo para as entrevistas.

Utilizar-se de entrevista nem sempre é uma tarefa fácil, nesse caso, tínhamos uma delegada que evitava se expor, segundo ela, por segurança própria e da família e um setor de conciliação que não existia oficialmente com informações preciosas e não abertas ao público. O cuidado com as palavras, a cautela estavam sempre presentes. Durante a entrevista o mediador explica o porquê do receio de falar sobre sua atividade no setor de conciliação

A gente tem uma disciplina rígida porque a gente corre um risco. Por não ser legalizado corremos o risco de eu atender alguém, sentir o grau de violência e não alertar criminalmente buscando a conciliação, porque Deus me livre de ela ser morta, aí como é que vai ficar a minha situação?(mediador do setor de conciliação da DDM).

Oliveira (1998) nos lembra que o contexto no qual ocorre uma entrevista é sempre um confronto entre dois mundos - do informante e do pesquisador - onde o último exerce poder sobre o primeiro mesmo tentando se posicionar como o mais neutro possível. A rigor não há, segundo o autor, verdadeira interação em um processo como este, no entanto, vale a máxima de minimizar o possível o confronto entre mundos simbólicos- voltando à Bourdieu- com a vigilância constante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram meses de visitas, as participações nas reuniões de conciliação passaram a ser semanais, até a realização das entrevistas fomos varias vezes confundidas como agentes da delegacia, o que favorecia a pesquisa já que as mulheres que procuravam ajuda, nos contavam todo o seu caso e o que queriam da DDM. De alguma maneira, essa se tornou uma forma de aproximação com os agentes da delegacia. Nos dias em que eu faltava, sempre perguntava por casos que eu havia recebido ou eles me contavam os que eu não podia acompanhar, percebi depois de um tempo, que da mesma forma se dava entre eles.

No inicio da investigação quando uma mulher se aproximava da recepção quando estávamos presente, os inspetores logo as atendia encaminhando-as para o cartório ou para o setor de conciliação, depois de alguns meses, eles nos deixavam ouvi-las e encaminhá-las. Na verdade era só ouvir e mostrar onde ficava o cartório, se queriam registrar a queixa e a conciliação se fosse o caso. Acredito que eles entenderam que esse contato era importante para nós, ou não, afinal economizava-lhes tempo. Enfim, foram oito meses na delegacia, se acontecia alguma coisa interessante em dias em que não estávamos, éramos recepcionadas com uma frase constante para quem perde um dia na delegacia da mulher: “ei, você perdeu!”! A primeira vez em contato com essa frase sentimo-nos um pouco menos “de fora”, se é que posso dizer isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Ofício de sociólogo**. Petrópolis. Rio de Janeiro. Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do Antropólogo**. Rio de Janeiro. Vozes, 1998.

9 | Dinâmicas territoriais, processos políticos e lógicas identitárias

Em princípios do século XX, Marcel Mauss, ao introduzir a categoria de morfologia social, colocou em destaque a importância da organização social na definição da territorialidade de um determinado grupo humano. O autor criticava a abordagem dos antropogeógrafos da época, que atribuíam ao solo e ao meio-ambiente excessivo poder determinante. Nestes termos, embora não menosprezando estes elementos, Mauss buscou relacionar aspectos técnicos, materiais e sociais, de forma bastante significativa para o desenvolvimento dos estudos sócio-antropológicos. A perspectiva do autor francês, contudo, acaba dando pouca importância a outros tipos de condicionantes, como as relações entre os povos, principalmente em suas dimensões assimétricas, que dão vida a formas de dominação ou a estruturação hierárquica entre grupos, instituições e segmentos sociais. Partindo justamente deste pressuposto, Erik Wolf nos mostra que os grupos humanos estão relacionados entre si, sendo que a organização social e territorial de um grupo, bem como a definição das lógicas identitárias, não pode ser compreendida isoladamente. Fredrik Barth argumenta também que a inter-relação social define fronteiras que moldam elementos culturais e sociais em fluxo, dando vida a específicos modelos de organização social, como, entre outros, grupos étnicos e tradições de conhecimento. Nestes termos, refletir e analisar as interrelações entre aspectos ambientais, materiais, sociais, políticos, econômicos, técnicos, simbólicos, lógicas de dominação, ações de Estado, de empresas nacionais e internacionais, construção de fronteiras físicas e virtuais, atividades domésticas, parentesco, cosmologia, etc., torna-se fundamental para realização tanto de pesquisas empíricas quanto nas elaborações analíticas. É neste sentido que o presente GT procura estimular e promover debates sobre dinâmicas territoriais, processos políticos e lógicas identitárias que envolvam principalmente (mas não unicamente) comunidades indígenas, quilombolas e outras ditas tradicionais.

9.1. Política e território

DESENVOLVER, VERBO INTRANSITIVO: ANÁLISE DOS CONFLITOS TERRITORIAIS NA BOLÍVIARenata Albuquerque de Moraes¹

Resumo: O presente trabalho enfrenta o desafio de problematizar o intenso conflito em cena no Território Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), na Bolívia. Toma-se em consideração as dificuldades e cautelas que devem acompanhar uma investigação que trata de um processo político ainda em curso, e a partir de resultados que só poderiam ser iniciais proponho uma reflexão sobre as dimensões teórica e política que suportam a proposta do Governo boliviano de construção de uma estrada que atravessaria e dividiria em dois essa que é a maior Área Protegida da Bolívia. Centralmente, o trabalho revê a bibliografia que problematiza conceitos de *progreso, desenvolvimento, território e direito ao lugar*. Impulsionada pela inquietação provocada pelos impactos sociais e ambientais que são consequência típica dos grandes projetos de desenvolvimento e tendo em mente os conceitos aos quais me referi, proponho uma visita pela atual conjuntura política boliviana: ali, é possível reparar nos atuais esforços de manejo alternativo da ideia de desenvolvimento – bem como nos limites e contradições desse tipo de proposta. Os resultados do trabalho apontam para a identificação de contradições profundas no Governo de Evo Morales, que refunda o Estado boliviano – agora um Estado Plurinacional – mas segue viabilizando a implementação da agenda desenvolvimentista internacional no país. Tomar o verbo *desenvolver* como intransitivo significa compreender que em sua ação o verbo não precisa de um complemento para produzir sentido. Enquanto verbo intransitivo *desenvolver* é uma ação suficiente, que não tem relação com a vida ou com as necessidades das populações impactadas.

Palavras-chave: Desenvolvimento; Conflitos Territoriais; Plurinacionalização.

INTRODUÇÃO

Desde a eleição de Evo Morales, em 2005, a Bolívia inaugura uma série de reformas políticas, econômicas, jurídicas, sociais e culturais que oferecem suporte ao projeto de plurinacionalização daquele país. Em 2009 o Estado boliviano é refundado constitucionalmente como Estado Plurinacional, mas o processo de mudança é compreendido pelo governo, por setores da população, setores do movimento social e da academia como algo que extrapola a aprovação da nova Constituição Política do Estado (CPE). A redação, em 2006, de um Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) norteado pelo conceito de *Vivir Bien* é parte desse processo. Tal texto

¹ Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – Universidade de Brasília. Email: re.albuquerque@hotmail.com

pretende extrapolar o campo econômico, e ambiciona garantir o reconhecimento, o prestígio social e a dignidade de todos os povos e nações indígenas da Bolívia. Tanto o PND como a CPE falam da necessidade de consolidar a Bolívia como um país autônomo e soberano, que legitime o exercício de todos os modos de vida dos povos que compõem o Estado Plurinacional boliviano.

Um dos pontos de partida deste trabalho é a consideração de que não é com facilidade que se localiza a presença do conceito de *Vivir Bien* entre os projetos de desenvolvimento em curso na Bolívia: o conceito segue sendo uma *reivindicação* e não uma *realidade* para as nações e povos originários campesinos do país. O *Vivir Bien* deveria apresentar-se como alternativo ao desenvolvimentismo, como o embrião de um país edificado para suportar a diversidade cultural de sua população, no qual fosse possível a cada um viver em seu território, de acordo com seus costumes. Mas o que vemos na atual conjuntura boliviana é uma complexa e intensa polêmica que tem em seu centro a disputa pelo direito à terra e à autonomia dos povos indígenas do país; refiro-me aos conflitos ao redor da construção de uma estrada através do TIPNIS, que dão destaque à contradição entre o a possibilidade de exercício do *direito ao lugar* e a promoção de projetos de desenvolvimento, como veremos adiante.

A estrada em questão seria dividida em três trechos, sendo que o segundo, com previsão de 177 km de extensão, deve atravessar o TIPNIS. Desde 2003 a construção da estrada Villa Tunaris - San Ignacio de Moxos é uma preocupação para os povos que habitam o parque, mas só em 2010 a negação frontal a este projeto aparece como uma das pautas da VII Marcha Indígena organizada pela *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB). Desde 1900 o TIPNIS passou a ter o duplo status de Área Protegida e de Terra Comunitária de Origem. Seu território é de 1.236.296 hectares – o maior parque da Bolívia. São quatro ecossistemas diferentes que compõem o parque, sendo um deles, a região do Alto Sécuré – entre o rio Sécuré e os rios Plantouta e Tayouta – a área sub-andina mais preservada da América do Sul. É também nessa região onde está a maior concentração de comunidades indígenas do parque. Em toda sua extensão, o TIPNIS conta com a presença de mais de sessenta comunidades, sendo os principais grupos *moxeños*, *yuracaré* e *chimán*.

Em 2011 a VIII Marcha Indígena levou a La Paz 1.500 manifestantes, que acamparam na *Plaza Murillo*, em frente à Sede da Presidência e ao Palácio Legislativo. Exigiam o cancelamento imediato das obras e a proibição de qualquer outro projeto desse porte em seu território. Exigiam o cumprimento das leis internacionais e bolivianas que preveem consulta “prévia, livre e informada”, e por isso negavam a realização de uma consulta entre os moradores do parque como uma opção naquele momento. Nesse ambiente político de extrema tensão foi aprovada a *Ley Corta 188*, que proibia a construção da estrada através do TIPNIS e declarava o parque como área intangível. É contra essa resolução que começa a se organizar o setor representado pelo *Consejo Indígena del Sur* (CONISUR) que reivindicava seu direito ao “progresso e ao desenvolvimento” e para tanto pedia a revogação da *Ley Corta* e a organização de uma consulta aos moradores do parque a respeito da pauta. Organizaram uma marcha a La Paz e foram vitoriosos em

sua reivindicação: um mês após a chegada dos 1.300 marchistas, foi aprovada a *Ley de Consulta 222*, em fevereiro de 2012, que na prática revoga o estabelecido pela *Ley Corta*, visto que estabelece a resolução do conflito do TIPNIS pela realização da consulta aos moradores do parque.

Em regime de urgência a CIDOB e a Subcentral do TIPNIS convocam uma reunião para organizar a IX Marcha Indígena a La Paz, que se opunha tanto à construção da estrada através do TIPNIS quanto à *Ley de Consulta* que, segundo eles, não deve se aplicar ao caso do TIPNIS: as obras dos trechos I e III da estrada já estão em andamento, e nesse cenário nenhuma consulta poderia ser feita com o status de *prévia*. A resposta dos setores pró-estrada foi a organização de uma segunda contramarcha, que mais uma vez reclamou para si a legitimidade que viria do seu direito ao desenvolvimento. A IX Marcha Indígena chegou à La Paz no dia 27 de junho de 2012, com cerca de 1500 indígenas que caminharam desde Trinidad por 62 dias. O Governo reagiu com indiferença, mesmo depois de 14 dias de vigília. Ao não serem recebidos, os indígenas saíram de La Paz sem a garantia de suas reivindicações, fato que não os impediu de organizar bloqueios e campanhas contra a estrada em diversos povoados da região desde o início da consulta².

O presente trabalho observa o manejo diferenciado, entre os atores envolvidos no conflito, de conceitos-chave que serão apresentados e brevemente discutidos na próxima sessão deste texto. O objetivo é se aproximar do conflito já com um olhar que compreende a arbitrariedade do projeto desenvolvimentista. Reunindo contribuições variadas da sociologia e da antropologia do desenvolvimento pretende-se deixar evidente que o caso TIPNIS, embora não seja singular, é emblemático das contradições que envolvem o processo de refundação do Estado boliviano.

METODOLOGIA

A proposta metodológica deste trabalho consiste em uma revisão bibliográfica dos conceitos-chave que permitem uma leitura mais crítica dos conflitos em curso na Bolívia Plurinacional. Desafia-se a aparente estabilidade do processo em curso naquele país, mostrando que tanto no plano político como no plano teórico, oximoros vêm sendo produzidos. O mega projeto vial do governo boliviano desestabiliza os discursos que promovem a era do desenvolvimento para *Vivir Bien*, e a esse trabalho coube o esforço de mobilizar a bibliografia pertinente e colocá-la a serviço da compreensão do contexto e do significado de projetos de desenvolvimento desse porte, recorrentes nas regiões mais pobres do mundo e usualmente a serviço de estratégias mais amplas de internacionalização de agendas políticas e econômicas pontuais, reconhecidamente, as agendas de agentes e agências promotoras do desenvolvimento.

A situação do TIPNIS revela que apesar de “legítima” ou mesmo bem intencionada a experiência boliviana não chega a ser mais do que uma “aspiração” de superação: como em tantas outras vezes, segue-se

² A consulta foi iniciada no dia 29 de julho de 2012 e até o momento (12/11/2012) segue em andamento.

caminhando sobre “a linha fina (...) e paradoxal de aceitar o desenvolvimento como categoria universal” (RIBEIRO, 1991: 78); o desenvolvimento é oferecido aos povos do parque como um direito, sem que haja espaço para a problematização mais profunda do significado da implementação de projetos por ele orientados.

Termos como progresso, tecnologia, desenvolvimento e ciência estão alinhados e organizados a favor de uma determinada estratégia de poder. A partir dela, reproduz-se a antiga dicotomia entre sociedades modernas e primitivas: segue vigente a ideia de que há um momento histórico ideal que deve ser alcançado por todas as sociedades do planeta. Essa estratégia de poder propunha – e ainda propõe – que “povos, sociedades e a própria natureza estavam ‘atrasados’ porque lhes faltava a ciência. (...) Todo esse atraso tinha que ser substituído pelo desenvolvimento, *uma maneira supostamente mais eficiente de organizar pessoas e a natureza*, com base nas valiosas descobertas da ciência contemporânea” (SACHS, 1992: 13) (grifos meus).

Quando se corrobora com a ideia de que a natureza é expressão do atraso, dá-se legitimidade a toda sorte de projetos que operam a hegemonização de um modelo econômico específico e pontual: o modelo desenvolvimentista. Em nome do desenvolvimento faz-se de tudo; o desenvolvimento seria a finalidade última dos povos, uma obrigação, um destino, uma “idade de ouro” que todos devem alcançar (NISBET, 1981). Por trás deste aparente caminho de pedras, entretanto, existe uma variedade de redes e instituições que suportam a perpetuação do desenvolvimentismo na agenda mundial enquanto um complexo campo de poder (RIBEIRO, 2008). Considerar esse campo, contextualizá-lo e compreender os termos mobilizados por seus agentes garante que problemas sociais que dele emanam possam ser tratados enquanto problemas sociológicos (BOURDIEU, 2003). Por isso este trabalho teve como tarefa investigar os usos de conceitos como desenvolvimento, integração, progresso e direitos no tratamento do conflito em curso no *Território Indígena y Parque Nacional Isibóro Sécure*.

Desnaturalizar esses conceitos é colaborar com a construção de soluções para conflitos que, como esse, são engendrados no interior dessas redes e instituições que conformam o campo do desenvolvimento em nível inter e transnacional. Para dar conta desta proposta recuperou-se a tarefa matriz da antropologia do desenvolvimento: aquela que se preocupa em identificar a historicidade dos modelos sociais, compreendendo a arbitrariedade da ordem cultural imposta pelo capitalismo e questionando tudo aquilo que se apresenta como óbvio e estabelecido (ESCOBAR, 1997).

Essas considerações e referências foram reunidas em um trabalho que busca exercitar a desmistificação do desenvolvimento como o único caminho capaz de conduzir a humanidade a um estágio superior de organização da vida. Desmistificar não somente essa suposta eficiência inquestionável do desenvolvimentismo oriundo na década de 1970, mas a própria ideia de que um único paradigma poderia ser capaz de dar conta da multiplicidade de modos de vida no planeta, das diferentes necessidades e circunstâncias que envolvem todos os povos (PIETERSE, 2010: 103).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Quando o governo segue se movimentando dentro do campo do desenvolvimento e segue, assim, permeável a projetos que interferem diretamente em lugares como o TIPNIS, é possível sugerir que segue em vigor uma leitura minimista dos direitos dos povos (Cf. ALVARÉZ, 2005). A radicalização da implementação do conceito de *Vivir Bien* deveria passar pelo enfrentamento a projetos que comprometam o vínculo de qualquer comunidade do país com o lugar no qual sua vida pode se realizar enquanto experiência dotada de sentido.

A experiência boliviana, mesmo com tudo isso, não pode ser simplificada ou reduzida; os limites da superação do desenvolvimentismo que impõem a dificuldade de garantia do direito ao lugar se localizam no nível global não sendo justo que se impute a um país a tarefa de superá-los isoladamente. Essa consideração não isenta a necessidade de lançarmos um olhar mais crítico à atual experiência boliviana, mas busca esclarecer que a contradição presente no cenário político do país se relaciona com problemáticas que emergem das relações de poder em torno da agenda desenvolvimentista internacional.

Inspirada pelas reflexões de Vilas (1997) pergunto que tipo de cidadania pode ser de fato exercida em um cenário engessado pela permanência do modelo desenvolvimentista. Certamente há na Bolívia, objeto de reflexão deste trabalho, a “marca da diferença” introduzida pelo projeto do MAS, partido liderado por Morales. Na América Latina fica cada vez mais fácil imaginar o enraizamento de projetos alternativos ao desenvolvimentismo, que logrem a superação da exploração e da desigualdade herdadas do período colonial; nesse contexto, em que a sociedade civil tende a se levantar cada vez com mais velocidade e voracidade em defesa de seus direitos e territórios, não há como não considerar que a experiência boliviana fortalece e impulsiona esse “giro de-colonial” do continente (MIGNOLO, 2008). Mas por mais que a Bolívia oficialmente rejeite a agenda desenvolvimentista, há muito para ser percorrido até que possamos falar da ausência da influencia desenvolvimentista no país. Mesmo com o inegável avanço que a nova Constituição Política do Estado representa para os povos indígenas do mundo, que tipo de cidadania é garantida aos povos do TIPNIS que só são consultados sobre a construção de uma estrada que poderá dividir seu território ao meio quando a construção já está em andamento? Se seu lugar lhes é negado, se seu modo de vida é diminuído diante dos encantamentos do desenvolvimento, como podemos falar em um Estado Plurinacional?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As desigualdades econômicas que marcam todos os países da América Latina também têm desdobramentos na participação da população na vida política de seus países, e o crescimento econômico não necessariamente significa o avanço rumo a um cenário de maior cooperação e participação (VILAS, 1997: 22). O desenvolvimento não garante a supressão das marcas do “holocausto social” provocado pelo esquema neoliberal em nosso continente (BORÓN, 2003: 28); pelo contrário, os efeitos do desenvolvimento

se relacionam com a supressão do lugar, com o estreitamento dos direitos e com a imposição de uma ordem cultural específica (embora hegemônica) a todos os povos do mundo. A receita desenvolvimentista é prescrita para todos, não se vincula com as preocupações, necessidades ou ambições locais. É ação que não precisa de objeto para ser dotada de sentido, é ação intransitiva.

REFERÊNCIAS

- ALVARÉZ L., Sonia (2005). “Los discursos minimalistas de las necesidades básicas y los umbrales de ciudadanía como reproductores de la pobreza”. In: ALVARÉZ L., Sônia (Comp.). Trabajo y producción de la pobreza em latinoamérica y el Caribe: Estructuras, discursos y Atores. Buenos Aires: CLACSO-CROP.
- ANDRADE, Mário ([1927] 1982). Amar, verbo intransitivo. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- BORÓN, Atílio (2003). “Introducción: Después del saqueo: El capitalismo latino-americano a comienzos del nuevo siglo”. Estado, capitalismo y democracia em América Latina. CLACSO.
- BOURDIEU, Pierre (2003). Questões de Sociologia. Lisboa: Fim de Século.
- ESCOBAR, Arturo (1997). Antropología y Desarrollo. Revista Internacional de Ciências Sociais, n. 154.
- MIGNOLO, Walter (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento e apertura. Un manifiesto”. In: S. CASTRO-GOMES; R. GROSFOGUEL. *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- NISBET, Robert (1981). “El progreso como poder”; “La persistencia del progreso”, “El progreso acorralado”. *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.
- PIETERSE, Jan Nederveen (2010). “My Paradigm or Yours? Variations on Alternative Development” In *Development Theory*. Los Angeles: SAGE.
- RIBEIRO, Gustavo Lins (2008). “Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento”. *Novos Estudos*
- _____. (1991). “Ambientalismo e desenvolvimento sustentado”. *Revista de Antropologia*. n. 34. Pp. 59-101.
- SACHS, Wolfgang (1992). “Ciência”; “Desenvolvimento”; “Progresso”; “Tecnologia”. *Dicionário do desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- VILAS, Carlos M (1997). “Participation, Inequality and the Whereabouts of Democracy.” In: CHALMERS, D. et al. *The New Politics of Inequality in Latin America: Rethinking Participation and Representation*. Oxford, Oxford University Press.

INVESTIGANDO OS SIGNIFICADOS NOS DISCURSOS POLÍTICOS: AS VISÕES SOBRE PRODUÇÃO AGRÍCOLA, TRABALHO, POVOS INDÍGENAS E TERRAS INDÍGENAS NOS PRONUNCIAMENTOS DE UMA SENADORA

Lígia de França C. Fonseca³; Orientação: José Gabriel Silvera Corrêa⁴

Resumo: Nas últimas décadas a relação entre o Estado brasileiro e as populações indígenas é marcada por um cenário complexo, e muitas vezes pouco claro, em relação às perspectivas e propostas de atuação, além dos diferentes interesses e pressões políticas, o que no caso da esfera legislativa parecem ainda mais obscuros. No que se refere à situação fundiária indígena, há inúmeras situações pendentes nos processos de demarcação dessas terras, que não só expressam interesses de certas elites políticas e/ou agrárias, contrários às populações indígenas, já que calcadas num pretense de discursos de desenvolvimento, como também percebem as terras indígenas como empecilho ao crescimento produtivo do setor agrário. No cenário dos debates políticos, aparecem temas como produção agrícola, trabalho, populações indígenas e terras indígenas, dotados de diferentes definições, muitas vezes pouco claras e genéricas. Salto aos olhos que ainda pouco se conhece de atores políticos que tem militado, de forma recorrente, se colocando contra as populações indígenas e a garantia de seus direitos, no caso a senadora Kátia Abreu, senadora pelo estado de Tocantins e presidente da Confederação Brasileira de Agricultura e Pecuária (CNA). Assim, a proposta deste trabalho é construir através da análise da atuação e pronunciamentos da senadora Kátia Abreu, um olhar que procure compreender mais amplamente atores, contextos e embates que envolvem as políticas para populações indígenas e seus críticos, buscando uma compreensão que incorpore interações, imbricações, conflitos e disputas, percebendo o cenário político como espaço de construção e atuação de diversos atores numa arena política.

Palavras-Chave: Pronunciamentos Políticos; Agronegócio; Terras Indígenas; Antropologia.

INTRODUÇÃO

A proposta de discussão aqui sugerida para este Grupo de Trabalho pretende desdobrar e abrir para questões chave que há muito a antropologia social tem se desafiado, de pensar a problemática de grupos étnicos e sua permanência, sendo pensada como algo que não depende da ausência de

³ Aluna do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, bolsista do Programa PET-Antropologia (MEC-SESu). E-mail: ligiacfonseca@gmail.com

⁴ Professor-doutor da Unidade acadêmica de ciências sociais, UFCG, Campina Grande, Paraíba. E-mail: josegabrielcorrea@gmail.com

mobilidade, contato e informação, mas que se constituem dinamicamente, e por esta razão são resultados de conexões históricas entre suas culturas, (BARTH, 2000). No que se refere à Antropologia Brasileira, a pesquisa com populações indígenas e os contextos em que elas estão envolvidas, tem sido uma das temáticas centrais de investigação, e que nas últimas décadas tem se somado com um quadro complexo de transformações nas relações entre Estado Brasileiro e essas populações (SOUZA LIMA, 1995, 2002 e 2010). Tal relação é marcada por um cenário complexo, e muitas vezes pouco claro, em relação às perspectivas e propostas de atuação, aos planejamentos e projetos, além dos diferentes interesses e pressões políticas, o que no caso da esfera legislativa parecem ainda mais obscuros (ISA, 2001). No que se refere à situação fundiária indígena, há inúmeras situações pendentes nos processos de demarcação dessas terras. Em geral, temos assistido a uma grande frequência de comentários e reportagens rápidas que tocam neste tema sem, contudo, aprofundá-lo (ISA, 2006; ALMEIDA, 1994).

Esta situação que já se expressa de maneira pouco clara, torna-se ainda menos precisa quando se trata das leituras e debates ocorridos no espaço político mais tradicional (FERREIRA, 2011), ao abordar temas como produção agrícola; trabalho; populações indígenas e terras indígenas, aparecem diferentes ilações (OLIVEIRA, 1995, 1998). São opiniões que não só expressam interesses de certas elites políticas e/ou agrárias, contrários às populações indígenas, já que calcadas num pretense de discursos de desenvolvimento, como também percebem as terras indígenas como empecilho ao crescimento produtivo do setor agrário (SOUZA LIMA, 2010). Concomitantemente a esta preocupação com o desenvolvimento, existe a disseminação de um linguajar técnico, calcado na ideia de projetos, políticas e concepções a respeito da modernização da agricultura no Brasil e com uma série de termos para classificar e qualificar empreendimentos, tais como: “desenvolvimento sustentável”, “agronegócio”, “biocombustíveis”, “agroecologia”, etc. Estas afirmações, muitas vezes dotadas de um verniz inovador, parecem em grande medida reproduzirem opiniões consolidadas sobre os processos de demarcação e regulamentação de terras indígenas (OLIVEIRA, 1995. RIBEIRO, 2000). O que chama atenção, é que apesar de recorrente, não se tem um aprofundamento dos ou sobre aqueles atores políticos que têm se posicionado contra os processos de demarcação de terras indígenas pelo Estado brasileiro. E deste quadro aparentemente vazio de análises é que no atual cenário político um ator em especial se destaca pela frequência e recorrência de seus posicionamentos, no caso a senadora Kátia Abreu, senadora pelo estado de Tocantins e presidente da Confederação Brasileira de Agricultura e Pecuária (CNA). Para tanto, este trabalho se dirige, a partir dos pronunciamentos da senadora Kátia Abreu, analisar e compreender as construções e as propostas por ela apresentada e assim permitir um entendimento mais aprofundado e crítico de seus recorrentes posicionamentos sobre populações indígenas e temas correlatos.

METODOLOGIA

A análise consistiu em levantamento inicial e análise dos discursos proferidos pela senadora Kátia Abreu – pronunciamentos esses registrados pela página

do senado na Atividade Legislativa – e de seus artigos publicados pela Folha de São Paulo, durante os anos de 2010 e 2011.

Inicialmente intentávamos entender e sistematizar argumentos e abordagens da representante legislativa, já que a mesma tem se posicionado repetidamente sobre temas envolvendo meio-ambiente e populações tradicionais, não por acaso temas que há muito tempo tem relevância para o exercício antropológico. Ao que nos parece, com os desdobramentos da antropologia social em realizar através das análises das sociedades modernas e suas instituições, ficou particularmente ao se desdobrar o estudo das instituições políticas (nativas). A percepção de que para entender cenários mais complexos e imbricados, levaram na metade do século passado que antropólogos em diferentes tradições como Eric Wolf (2003), Edmund Leach (1996) e Max Gluckman (1987) sinalizaram para a importância de se considerar cenários mais amplos. Neste sentido pensamos este exercício analítico de investigação acerca dos pronunciamentos da senadora Kátia Abreu sobre as populações indígenas, no sentido de permitir não só contrapor afirmativas muitas vezes genéricas com a explicitação e o entendimento das noções e “conceitos” construídos e disseminados (SIGAUD, 1975), por determinados políticos, no Senado Federal Brasileiro, como também chamar para discussão o campo político como dotado de diferentes sentidos e significados, no sentido de esmiuçar e entender posicionamentos políticos que envolvem a temática das populações tradicionais e indígenas, a ação do Estado, a produção agropecuária, a antropologia, em suma, os debates, as práticas, as disputas que envolvem o campo da atuação política no cenário atual brasileiro.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

As peças textuais apontaram primeiramente o interesse da senadora em enfatizar a importância que o setor da agropecuária tem na economia do Brasil. Suas falas se baseiam em dados – supostamente estatísticos, já que quase nunca se depreende de onde foram retirados – como maneira de sustentar o uso dos termos que utiliza e que por sua vez, são pouco demonstráveis, silenciando a explicação de outras situações. Tal procedimento parece estar conectado com a ideia de que os pronunciamentos são de caráter opinativo, com enfoques remetidos aos juízos de valor da senadora, todavia fica pouco claro de onde eles partem.

A senadora da república Kátia Abreu é um agente político de grande expressão no cenário político brasileiro atual. Seus pronunciamentos no senado e na imprensa em geral giram em torno de temas como a produção agrícola, o agronegócio e a atuação do Estado brasileiro. Especificamente seus posicionamentos políticos também oferecem opiniões acerca do que deveriam ser as políticas estatais para populações tradicionais e indígenas, suas atividades econômicas e suas conexões produtivas com o agronegócio.

Antes de tudo é importante destacar as ênfases em que se fundamentam as questões e temas que a senadora Kátia Abreu considera como relevantes, pois que sua leitura aponta quais medidas cooperariam e quais medidas impediriam o progresso agropecuário do Brasil – uma das ênfases auto-

atribuídas de sua atuação. Começamos pelo termo *agronegócio*, palavra mais recorrente nos pronunciamentos da senadora, que entende como sendo o motor para o desenvolvimento econômico do país. Segundo sua abordagem, o agronegócio atua como gerador de empregos que vai desde o setor primário até a indústria brasileira, além do seu papel fundamental no controle da inflação. O agronegócio seria a grande razão pela qual, a senadora vem instar ao Estado, políticas agrícolas que incentivem ao progresso das relações comerciais na agricultura e pecuária pensadas, por exemplo, na denominada “atualização” do Código Florestal Brasileiro. Para a senadora, o agronegócio deveria servir de referência para o avanço do conhecimento tecnológico da produção, sendo outras formas de conhecimento consideradas atrasadas por não terem a tecnologia que a EMBRAPA detêm. Sua percepção do agronegócio como patrimônio nacional, pertencente a todos os brasileiros, carrega um sentido ambíguo para quem lê seus pronunciamentos, pois aparece ora como uma instituição, uma política e/ou simplesmente uma atividade agrícola específica gerida por um grupo específico que detém de conhecimento e técnicas para administrá-lo. Entre uma atividade ou um destino, o importante parece ser que o agronegócio apresenta resultados inquestionáveis e benéficos a todo país, sendo inclusive considerado “moderno” e “sustentável”.

Observamos que o agronegócio aparece como se fosse uma instância autoexplicativa nos pronunciamentos da senadora, não sendo refletido nem questionado, pois “aumenta” a produção agrícola do país. Em um dos artigos publicados em 2011, a senadora baseia seus argumentos retirando partes de um relatório “O Estado da Insegurança Alimentar no Mundo”, feito pela FAO (Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação) em parceria com o Fundo Internacional para o Desenvolvimento da Agricultura e com o Programa Alimentar Mundial. Nele, a senadora depreende que o relatório recomenda que: *“Os governos devem garantir um ambiente regulatório transparente e confiável que promova o investimento privado e o aumento da produtividade agrícola”*, o que está de acordo com sua percepção do desenvolvimento do agronegócio, sendo qualquer interpretação contrária tratada como fora da realidade e favorável a crise dos alimentos.

Analisamos nos artigos e pronunciamentos da senadora, suas perspectivas sobre as populações indígenas e as terras indígenas. Inicialmente, nos surpreendeu a recorrência do tema nos discursos e artigos da senadora, considerando a imagem vinculada na mídia de alguém que faz oposição sistemática a esta “pauta” de questões no cenário político. Entretanto, não só pelo período recoberto – 2010 e 2011 – mas pelo modo como ela articulou seu discurso no período isso possa ser entendido.

A senadora questiona as demandas da “pauta” indígena e da instituição Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por onde passariam e tomariam formas menos científicas e produtivas e encarnariam, na verdade, disputas políticas. Seus argumentos perpassam todos pela ideia, pelo visto por ela formulada, de que o “problema” essencial dos indígenas não é fundiário, mas social e que as políticas para índios devem ter, sobretudo, um caráter social mais que fundiário. Permita-nos explicar: para a senadora o que os índios precisam é de igualdade de oportunidades e colocar em foco as demandas territoriais é como se estivessem se remetendo a uma volta ao modo de vida igual à dos

seus antepassados. Esta ideia “retrograda”, seria defendida por entidade como a FUNAI e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que segundo ela, acreditariam que seria possível reverter processos de mistura e miscigenação:

O problema essencial dos indígenas não é fundiário, mas social. Hoje, possuem terras, porém faltam saúde, emprego, agricultura, pontes e estradas. [...] a Funai, com o apoio de ONGs nacionais e internacionais, não reconhece o "fato indígena", a saber, a ocupação efetiva dos indígenas em determinado território quando da promulgação da Constituição de 1988. Continuam identificando terras indígenas pelo país afora, a partir de um certo conceito de ocupação imemorial, em regiões que, de há muito, não são mais indígenas. (Senadora Kátia Abreu, artigo publicado no jornal Folha de São Paulo em junho de 2011)

Sua “análise”, além de se apoiar em concepções e percepções há muito abandonadas pela antropologia – como miscigenação e mescla – advoga e recupera suas concepções sobre o agronegócio e seu papel de mitigador de problemas, ao oferecer aos indígenas o alimento que como miseráveis não disporiam minimamente. Novamente o que se percebe nestes trechos que a senadora considera o agronegócio com remédio para todos os males outras formas de “uso” da terra teriam. O que se depreende de sua perspectiva, que pela menção a capital do estado de Roraima, estaria tratando das disputas envolvendo a demarcação da Área Indígena Raposa Serra do Sol, colocando e opondo especificamente os produtores de arroz – que ofereciam todos os bônus aos indígenas – em oposição à atuação da FUNAI – que não ofereceria nada.

Além de não discutir questões contextuais e históricas, seu raciocínio procura e cria a positividade daqueles dos quais ela se filia – os produtores do agronegócio – e critica aqueles que são pensados e construídos em oposição a este. Seu argumento além de simplificar posições em termos de positivities e negatividades, constrói a ideia de que se posicionar nesta questão está em escolher um lado. Os constantes posicionamentos realizados pela senadora, num primeiro olhar indicou alguns ambiguidades, mas que devem ser levados em consideração numa análise antropológica, no sentido que oposições, as hierarquizações, as antinomias, por ela elaboradas, compõem um quadro muito maior de disputas no campo atuação política.

CONCLUSÕES

Através da análise das peças políticas produzidas pela senadora, se pretendeu esmiuçar e compreender retóricas, estratégias e concepções presentes, esclarecendo os posicionamentos e o itinerário social e intelectual de um determinado ator político. Através do exame de sua produção política, que em grande medida reflete perspectivas e enfoques de sua atuação como senadora e presidente da CNA, pretendeu-se compreender não só seus argumentos sobre temas envolvendo meio-ambiente, populações tradicionais, processos de identificação, ação do Estado, como também suas concepções sobre o trabalho do profissional da antropologia. Desta perspectiva, se pretendeu melhor compreender o cenário atual de debates e

embates políticos, que envolvem em grande medida o exercício antropológico, transformando assim tal representante não como personagem singular ou independente, mas também como parte de um contexto maior que implica e explicita mecanismos sociais e culturais (CASTRO FARIA, 2012).

O que transparece nos discursos e falas, é que se existe neste cenário uma posição ideológica, está na própria concepção do desenvolvimento técnico para produção como única realidade possível para a ocupação do campo. A senadora Kátia Abreu ao não vislumbrar outras possibilidades que não o agronegócio, transparece uma posição autoritária, pois não só defende sua posição política, mas não aceita como legítimas outras formas que não àquela que propaga.

Mesmo sendo um constructo redundante, refletir sobre a produção textual da senadora permite entender sobre que bases e certezas seus argumentos são construídos e porque formas distintas de lidar com a produção agrícola, com a terra (território), com o conhecimento (científico) são pensadas como opostas e contrárias a suas propostas. Neste sentido, o conteúdo ideológico que é atribuído às posições que a senadora questiona, em grande medida, reflete sua própria posição, pois sua perspectiva atribui um único sentido para a ocupação das terras, visando o uso produtivo e, cada vez mais integrado, a geração de excedentes produtivos, ou seja, o do agronegócio. Este olhar, evolucionista e autoritário – pois desconsidera outras formas de ocupação, uso, sentido e significado que não aquelas que a senadora constrói ao falar e louvar o agronegócio.

Estes posicionamentos da senadora, referidos a temas que a antropologia, enquanto disciplina acadêmica tem há bastante tempo produzido conhecimento científico, apontam para um cenário político maior, onde as populações tradicionais e indígenas são alvo de disputas/questionamentos que não parece ser importante levar em conta os olhares e pesquisas antropológicas acerca do entendimento das relações de poder, sobre desenvolvimento, sobre relações de grupos étnicos com Estado, indicando um espaço de pouco diálogo e muito desconhecimento. Se considerarmos que atores políticos realizam escolhas e seleções de como e quem querem tratar certos temas, não nos parece que a antropologia deveria deixar de pesquisar estes mesmos atores políticos. A senadora Kátia Abreu, apesar de muitas vezes gerar incômodo com seus posicionamentos, tem exercido um papel central na formulação ou colocação de questões envolvendo populações tradicionais e indígenas; territórios tradicionais ou indígenas; ação estatal e, em larga medida, sobre o exercício e os dados apresentados pelos antropólogos.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. "Grupos Étnicos e suas Fronteiras". In: O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas. (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

FARIA, Luiz de Castro. Oliveira Vianna: de Saquarema a Alameda São Boaventura 41-Niterói: o autor, os livros, a obra. Rio de Janeiro : Relume-Dumará / NuAP – Coleção Antropologia da Política, 2002.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

FERREIRA, Andrey Cordeiro. "Desenvolvimento, etnicidade e questão agrária." In: Estudos Sociedade Agricultura. Revista semestral de ciências sociais aplicadas ao mundo rural. Rio de Janeiro: CPDA, 2011.

GLUCKMAN, Max. "Rituais de Rebelião no Sudeste da África". Trad. De Ítalo Marconi Junior. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1974.

_____. "Análise de uma situação social na zulusândia moderna" in: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Nobel, São Paulo, 1987.

Instituto Socioambiental (ISA). "Povos Indígenas do Brasil, 2001-2005". Instituto Socioambiental, São Paulo, 2006.

_____. "Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000". Instituto Socioambiental, São Paulo, 2001.

LEACH, Edmund. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Edusp, São Paulo, 1996.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (org.). 2002. "Gestar e Gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil". Rio de Janeiro: Relume Dumará. 316pp. (Coleção Antropologia da Política)

_____. "Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil". Petrópolis, Vozes, 1995.

_____. "Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1985." In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.) Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. "Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a "organizados" In: SOUSA, Noronha; ALMEIDA, Fábio; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de ; MATOS, Maria Helena,(Orgs) Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II/ Brasília: Paralelo, 15, Rio de Janeiro: LACED, 2010.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. O nosso governo. Marco Zero/Mct- Cnpq, São Paulo/Brasília, 1988.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado. Nova Utopia /Ideologia do Desenvolvimento" In: Cultura e Política no Mundo Contemporâneo. (Brasília: Editora da Universidade de Brasília), 2000.

SIGAUD, L. M. "A Morte do caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios". Boletim Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1975.

WOLF, Eric. Antropologia e Poder. Editora da UNB/Editora Unicamp, Brasília/Campinas, 2003.

APONTAMENTOS SOBRE TERRITÓRIO, INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA AMÉRICA LATINA – A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE DIREITOS E DE MEMÓRIA

Carla Lyra⁵

Resumo: As políticas de cidadania no Brasil estão pautadas no auto-reconhecimento étnico e racial para a conquista de direitos e oportunidades a partir de políticas formuladas a partir da Constituição de 1988. Neste processo de resgate de identidade, surgem as narrativas sobre **multiculturalismo** e **etnogênese** pautadas no estudo de genealogias e da memória para garantia de uma territorialidade onde o principal marco jurídico internacional é a Convenção 169 da OIT sobre os Direitos dos Povos Indígenas e Tribais ratificada pelo Brasil. Neste contexto, o campo do estudo da memória torna-se relevante para a compreensão política das definições territoriais e das múltiplas relações que se desenvolvem entre diferentes atores no processo de consolidação da cidadania. Canclini (1999) identifica os balizadores conceituais que explicam os conflitos de governabilidade das políticas de garantias de direitos no contexto de globalização e os entraves para a consolidação da democracia nestas relações. Enquanto a teorização acadêmica explica os processos culturais a partir da hibridização e transnacionalização - que resultariam na diminuição do enlace territorial - os movimentos sociopolíticos lutam no sentido de absolutização do enquadramento territorial original das etnias e nações. Para resolução desse conflito seria necessário *relativizar o específico* de cada etnia e nação a fim de construir formas democráticas de convivência, complementação e governabilidade multiculturais. Tendo como referencial os problemas levantados acima, abordaremos processos de (re) construção de territórios e identidades étnicas por pesquisadores latino-americanos e os principais dilemas pautados em suas pesquisas assim como alguns impasses vivenciados na atual conjuntura brasileira.

Palavras-chave: políticas territoriais; identidade étnica; etnogênese; legislação

INTRODUÇÃO

De acordo com o Censo 2010, a população brasileira é composta por 47,7% de brancos, 43,1 % de pardos, 7,6% de negros, 0,4% de indígenas e 1,1% de amarelos. Conceitos como diferença, diversidade e multiculturalismo, direitos originários, povos tradicionais e etnogênese afirmam novos sujeitos e narrativas levantando desafios no campo da reflexão teórica e na implementação de políticas públicas. A Antropologia Comparada busca o diálogo entre produções etnográficas e reflexões teóricas em dois domínios

⁵ Pós-graduação em Memória Social – UNIRIO

tradicionalmente separados da Antropologia: a etnologia dos índios sul-americanos e os estudos afro-brasileiros. Este diálogo pretende trazer à luz novas conexões e diferenciações entre os coletivos tradicionalmente estudados por esses campos de saber. No campo da garantia de direitos, a abordagem comparativa de Hooker (2006) reflete sobre a inclusão indígena e a exclusão dos afrodescendentes na América Latina e aponta as razões pelas quais os afrodescendentes obtiveram menos direitos coletivos com as reformas do que os povos indígenas na América Latina. O principal critério empregado para determinar os beneficiários foi a posse de uma **identidade cultural** de grupo distinta. Os direitos coletivos baseados na diferença cultural se tornaram a principal via legal para reverter a exclusão política e a discriminação racial sofrida pelos dois grupos. Ou seja, as reformas multiculturais contemporâneas constituiriam a “estrutura de oportunidade política” que se apresenta aos movimentos indígenas e afrodescendentes da região. Para contextualizar o sentido político do processo cultural de (re) criação e de produção de identidades culturais no Brasil é preciso compreender a afirmação destas identidades desde o Estado. A autora afirma também que o problema não se reduz ao fato de que os direitos culturais estão se tornando o principal meio pelo qual os Estados latino-americanos tentam resolver a questão da injustiça e da desigualdade: os próprios movimentos indígena e afrodescendente tendem a priorizar certos direitos em detrimento de outros em suas lutas. A inclusão dos afrodescendentes na análise das reformas de cidadania multicultural na América Latina é fértil porque a luta dessa população, situada na ambígua intersecção de raça e etnicidade, não pode ser facilmente enquadrada na categoria “reconhecimento cultural”.

A (re) construção de identidades revela-se na articulação entre direitos das populações afrodescendentes e políticas fundiárias e culturais adotadas no âmbito comunitário em um contexto em que as comunidades quilombolas estariam dispersas geograficamente e seriam heterogêneas do ponto de vista de suas trajetórias culturais existindo, em muitos casos, bloqueios a essa adscrição identitária. As primeiras etnografias em comunidades quilombolas mostravam que havia um forte registro da memória social da escravidão e da ocupação territorial⁶. De acordo com Lifschitz (2011), nem todas as comunidades se reconhecem como quilombolas por conta da forma de ocupação territorial ou pela existência de outras lealdades religiosas e culturais. Esta ligação ao território é pautada pela memória da opressão. Nem todos os afrodescendentes se consideram um grupo étnico ou são percebidos pelas elites nacionais e a opinião pública como possuidores de uma “identidade étnica” que mereceria ser protegida por direitos coletivos especiais. Desta forma, os afrodescendentes estariam em desvantagem em relação aos grupos indígenas para reivindicar direitos coletivos, já que o modo diferente pelo qual os dois grupos foram historicamente racializados afeta as respectivas capacidades para afirmar uma identidade cultural de grupo distinta (Hooker, 2006).

⁶ A constituição brasileira de 1988 ressignificou e atualizou a questão quilombola no artigo 68, que consiste no marco histórico que entrelaça a identidade quilombola e o direito à terra.

Com relação à realidade indígena, o conflito de identidade se apresenta de uma outra forma, a exemplo dos processos de etnogênese (Oliveira, 1999), onde o movimento político busca o reconhecimento identitário através dos órgãos estatais para garantia do seu território. Uma das explicações para esta centralidade do reconhecimento indígena focado na questão fundiária é a de que a imanência da história com o espaço territorial é uma constante entre as sociedades indígenas ameríndias, e isso faz que seja comum narrar a história significando-a em e desde o território. Então, a memória se constrói de acordo com as experiências dos sujeitos no território. A realidade do contexto contemporâneo indígena é analisada por Little (2002), que trabalha com o “conjunto eclético de grupos humanos desde uma perspectiva fundiária, informada pela teoria antropológica da territorialidade para em seguida delimitar um campo de *análise antropológica centrada na questão territorial* desses grupos, ao invés dos enfoques clássicos do campesinato, etnicidade e raça. O autor argumenta que o foco na questão territorial não pretende ‘reduzir’ a existência desses grupos a esse único fator nem apagar ou ignorar as diferenças existentes entre os diversos grupos. O interesse é mostrar como este novo olhar analítico pode detectar semelhanças importantes entre esses diversos grupos – semelhanças que ficam ocultas quando se empregam outras categorias. Seu objetivo seria vincular essas semelhanças a suas reivindicações e lutas fundiárias e descobrir possíveis *eixos de articulação social e política* no contexto jurídico maior do Estado-nação brasileiro. A diversidade fundiária no Brasil como problema antropológico seria assim um dos pontos de partida para a reflexão sobre a (re) construção de saberes, da cultura e da memória. Para complementar este enfoque, veremos a análise do contexto jurídico e a explanação de suas categorias por Santilli (2004), que destaca a natureza originária dos direitos constitucionais assegurados aos povos indígenas. Os atos de demarcação e reconhecimento oficial dos territórios indígenas têm natureza declaratória, limitando-se a reconhecer direitos pré-existentes, originários e anteriores à própria criação do Estado de acordo com a Constituição e o Artigo 231. Por sua vez, a autora coloca que os quilombolas ainda não gozam de um status jurídico tão consolidado quanto os povos indígenas. Entretanto, aos quilombolas também são assegurados direitos territoriais especiais. Nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Também o art. 216, parágrafo 5º, da Constituição, estabelece o tombamento de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

Numa retrospectiva histórica, a legislação Portuguesa no Brasil já reconhecia as comunidades indígenas e seus direitos em relação às terras e territórios que ocupavam, demonstrando a importância que a Coroa Portuguesa dava aos direitos dos indígenas, a exemplo das Cartas Régias de 30 de julho de 1609 e de 10 de setembro de 1611- promulgadas por Felipe II - que afirmam o pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras que lhes são alocadas nos aldeamentos. Entretanto, a crise de governabilidade já existia também desde o tempo da Colônia como aponta Galvão (2006) ao explicitar o caráter democrático das leis das sesmarias e a inefetividade do poder imperial português na sua implementação e fiscalização, a exemplo

daqueles que haviam recebido doação de grandes sesmarias que começaram a adicionar mais terras às suas propriedades – tanto por meios legais, quanto ilegais, especialmente por esta última forma. Ou seja, a ação das elites agrárias brasileiras no período colonial está nas origens do processo que levou à exclusão social de uma vasta e majoritária parcela da população do país, que ingressou na era moderna do desenvolvimento nacional na condição de moradores e agregados à grande propriedade. O regime fundiário que efetivamente veio a prevalecer na colônia foi o resultado do poder e da influência das elites rurais brasileiras que monopolizaram muito precocemente vastas extensões de terras produtivas, impediram a diversificação da agricultura e bloquearam a emergência de uma classe de pequenos e médios agricultores que em outros países de colonização recente, contribuíram decisivamente para dar origem, em fase posterior, a um desenvolvimento capitalista mais democrático e avançado, tanto política quanto economicamente. Da distribuição de lotes nas sesmarias à ditadura militar, passando pelos núcleos de povoamento até a exploração das riquezas nos territórios indígenas – ouro, madeira, diamantes – uma história indígena associada a formas de organização territorial comunitária, à ancestralidade e à convivência com grandes projetos, direitos de biodiversidade, créditos de carbono e no intenso debate sobre as Unidades de Conservação que justificam o interesse do Estado na proteção territorial e do patrimônio material da União. Por outro lado, uma cultura afrodescendente vinculada às grandes plantações e senzalas, à opressão da escravidão e à resistência dos quilombos. Na continuidade da jornada de mapeamento da exclusão, é necessário resgatar a memória da geopolítica pensada para o espaço brasileiro durante a Ditadura⁷ para contextualizar os conflitos territoriais ao longo de um processo de democratização da sociedade brasileira. Ou seja, para compreender a atual dinâmica dos atores sociais, além das bases teóricas para análise da discriminação em contextos de ressurgimentos identitários e da inclusão de grupos e sua relação com as forças políticas dominantes e da memória territorial, necessita-se também de uma **memória** de como foi realizada a organização do aparelho estatal para atendimento das demandas. A questão fundiária no Brasil se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Essa mudança de enfoque não surge de um mero interesse acadêmico, mas radica também em mudanças no cenário político do país ocorridas nos últimos vinte anos (Little, 2002).

No contexto de duas décadas de reformas de cidadania multicultural na América Latina, muitos direitos conquistados foram garantidos por legislações internacionais tais como a Convenção 169 da OIT, que necessitam de uma regulamentação específica para orientar procedimentos institucionais de órgãos governamentais que irão atuar na sua implementação. O conflito de interesses entre o agronegócio, grandes fazendeiros e outros segmentos e as mudanças complexas na sociedade brasileira no contexto acelerado de

⁷ SCHWADE, Egydio e REIS, Wilson C. Braga(Coord.) 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade. O genocídio do Povo Waimiri-Atroari. COMITÊ DA VERDADE, MEMÓRIA E JUSTIÇA DO AMAZONAS Manaus, 2012.

urbanização e globalização econômica são fatores que ocasionam a morosidade na demarcação de terras e o intenso embate jurídico como o do caso da Terra Raposa Serra do Sol. Neste cenário, constatamos a dificuldade de aprovação de uma legislação nacional específica para estes grupos a exemplo do *Estatuto dos Povos Indígenas* no Brasil para regulamentação de políticas específicas. Um dos principais problemas de governabilidade é que os procedimentos de uma série de políticas de inclusão social dependem da definição territorial, ou seja, homologação e regularização fundiária. Apesar da Constituição de 1988 ter previsto uma série de garantias, os entraves da organização territorial encontram-se atualmente no Poder Legislativo brasileiro como veremos nos exemplos de sua atuação abaixo. No dia 21 de março de 2012, a Comissão de Constituição e Justiça da Câmara, por 38 votos a dois, entendeu pela constitucionalidade da *Proposta de Emenda Constitucional 215*⁸, de autoria do deputado Almir Sá (PPB-RR), que tramitava desde 2000. As principais alterações são três: a) passa a ser competência exclusiva do Congresso Nacional a aprovação da demarcação de “terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas”; b) considerar que, somente após a aprovação legislativa, é que tais terras seriam inalienáveis e indisponíveis; c) determina que os critérios e procedimentos de demarcação de áreas indígenas deverão ser regulamentados por lei. Com este exemplo, começamos a identificar os principais conflitos de governabilidade das políticas de garantia de direitos indígenas na atual conjuntura. Com relação aos direitos das mais de 5 mil comunidades quilombolas, estima-se que apenas 6% delas tenham a titularidade de suas terras garantidas⁹. A Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 3239 de relatoria do Ministro César Peluzo - que foi inicialmente proposta em 2004 pelo Partido Democratas - também questiona o conteúdo do Decreto Federal 4887/2003 assinado pelo ex-presidente Lula que regulamentou o processo de titulação das terras dos remanescentes das comunidades de quilombos alegando que o mesmo é inconstitucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para realizar a dinâmica de articulação do território é necessário compreender o processo de globalização capitalista em curso. O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. É neste contexto que atuam os movimentos sociopolíticos no sentido de absolutização do enquadramento territorial original das etnias. Por outro lado, o reconhecimento étnico pode trazer uma carga de preconceito e discriminação com outros grupos e o poder local na luta pela conquista de benefícios e direitos básicos como foi mostrado na batalha travada este ano no Legislativo. O processo de resgate e (re) invenção cultural tem que levar em consideração o contexto político dos movimentos

⁸ <http://www.conjur.com.br/2012-mar-31/pec-215-congresso-chancela-permanencia-racismo-sociedade>

⁹ <http://www.peticaopublica.com.br/PeticaoVer.aspx?pi=P2012N23370>

sociais e o trabalho de sensibilização acerca desses direitos tendo em vista que as políticas são implementadas em nível local, onde o jogo de poder e as forças políticas obedecem outras (ou quase nenhuma) regra. Estão em jogo neste processo práticas clientelistas, redes de corrupção, vestígios da opressão do patriarcado e do coronelismo em muitas regiões.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Valéria et alii. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

CANCLINE, Nestor G. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro, UFRJ. 1999. Pp. 125-162.

CERQUEIRA, Ádria Borges Figueira. **“Ser Tapuio é ser índio misturado”: narrativas orais, memória e identidade entre os Tapuios do Carretão (1979 – 2009)**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2010.

GALVÃO, Olímpio J. de Arroxelas. *Raízes Históricas da Questão Fundiária no Brasil*. In: **RDE - REVISTA DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO Ano VIII • Nº 14 • Julho de 2006 • Salvador, BA**.

HOOKE, Juliet. *Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina*. In: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, 2006. pp. 89-111.

ISOLDI, Isabel Araújo. **Territorialidades negras no território nacional: processos sócio-espaciais e normalização da identidade quilombola**. Campinas, SP.: [s.n.], 2010.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011. 160 p.; 23 cm.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. *Série Antropologia* (Brasília. Online), v. 322, pp. 2-36. UnB/ICS/DAN.2002. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

PINTO, Alejandra Aguilar. *A patrimonialização da memória social: uma forma de domesticação política das memórias dissidentes ou indígenas?* In: **Ciências Sociais Unisinos 47(3)**: 273-283, setembro/dezembro 2011.

RIBEIRO, G. L. _____. 2008. Diversidade cultural enquanto discurso global. *Desigualdade & Diversidade*. **Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, v. 2, pp. 199-233.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. **A luta pela terra em memórias** - Campinas, SP : [s.n.], 2004. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SALDANHA, J.R. **“Eu não sou pedra para sempre” – Cosmopolítica e Espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional**. Dissertação (Mestrado). Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

SANTILLI, Juliana (Coord.). **Os direitos indígenas e a constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Fabris, 1993.

SANTILLI, Juliana. *Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas*. In: RICARDO, Fany (Org.) **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, p.42-49, 2004.

OS XAVANTE MARÃIWATSÉDE E O ESTADO BRASILEIRO: A UNIDADE NACIONAL EM CONFLITO COM A DIFERENÇA

Tiago Costa Rodrigues¹⁰

Resumo: Este texto discutirá, com base em pesquisa etnográfica realizada junto ao povo Xavante de Marãiwatsédé, as relações de poder instituídas ao longo do processo histórico de formação do Estado brasileiro e sociedade nacional, e seus efeitos sobre as formas de organização social, política e cultural das populações originárias. Os Xavante, hoje localizados na Terra Indígena Marãiwatsédé, tiveram seu contato com a sociedade nacional intensificado na década de 1960, sendo removidos de suas terras para a implantação de projetos de colonização em 1966. Mediante reivindicação dos Xavante, a Terra Indígena Marãiwatséde foi identificada como território de ocupação tradicional em 1992 com 165.241 hectares. Todavia, antes de regressarem, lideranças políticas e econômicas do Mato Grosso promoveram amplo processo de ocupação irregular na mesma área. Assim, os Marãiwatséde só tiveram condições de retornar a uma pequena porção de suas terras em 2004, e desde então vivem em disputa com os invasores que ocupam o restante da área homologada. Além do conflito fundiário, o Governo Federal, com base no Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), determinou a pavimentação da BR-158, com traçado sobreposto à Terra Indígena. A pavimentação acirra o quadro de conflito e fortalece o processo de ocupação ilegal da área. Esses elementos fazem com que o caso da população Xavante seja paradigmático para a compreensão do processo de contato, das políticas de colonização, dos conflitos de interesses e, especialmente, para o entendimento do modo como as populações originárias são pensadas nas políticas de expansão da sociedade nacional.

Palavras chave: relações de poder; conflito fundiário; populações originárias

INTRODUÇÃO

A pesquisa em foco foi desenvolvida junto à comunidade Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé. Essa população viveu uma série de interferências do Estado brasileiro e da sociedade nacional. A primeira grande interferência ocorreu em 1966 com a remoção da população xavante de suas terras e sua transferência para terras já ocupadas por outros grupos Xavante no sul do Mato Grosso. Em decorrência da transferência, segundo Ferraz e Mampieri (1991) de uma população de 300 pessoas, 86 morreram de sarampo.

¹⁰ - Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Tocantins/UFT, campus de Tocantinópolis. E-mail tiagobicicleta@hotmail.com. Este trabalho é resultado de pesquisa desenvolvida na Iniciação Científica, com bolsa do CNPq e parte do Projeto “Estado e Povos diferenciados”, orientado pelo Prof. Dr. Héber Rogério Gracio.

Mesmo assolados pelos atos autoritários da sociedade nacional e do Estado brasileiro, que promoveu sua remoção, os Xavante de Marãiwatsédé não desistiram de suas intenções de retornar para suas terras no nordeste do Estado do Mato Grosso. Em 1992, em decorrência da pressão internacional promovida no contexto da ECO92, o grupo empresarial que detinha o domínio sobre as terras de Marãiwatsédé, indicaram que aceitariam devolver as terras para seus legítimos donos. Desta forma, a FUNAI realizou os estudos de identificação da Terra Indígena Marãiwatséde no mesmo ano.

Todavia, antes dos indígenas retornarem para suas terras, políticos e fazendeiros da região promoveram a ocupação irregular da área. Esse processo fez com que os índios, outra vez, fossem privados de retornar ao seu território tradicional e a definição sobre suas terras virou um longo e complexo processo forense. Em 2004 os Xavante, com base em decisões judiciais, conseguiram obter o controle sobre cerca de 10% de suas terras identificadas em 1992 e se instalaram novamente em Marãiwatsédé. Entretanto, o restante da área continua sob o domínio de posseiros. A disputa judicial e os conflitos entre indígenas e posseiros intensificaram-se com o decorrer do tempo.

Com a cena política ainda totalmente marcada pela disputa fundiária, o Governo Federal, com base no Plano de Aceleração do Crescimento – PAC decidiu pavimentar a BR-158 que cruza a Terra Indígena Marãiwatsédé no sentido norte/sul. Essa medida acirrou ainda mais os conflitos regionais e colocou elementos novos na cena em evidência.

A proposta de pavimentação da BR-158 é o marco inicial da minha pesquisa na região, pois participei no ano de 2010 da equipe que realizou os Estudos Preliminares do Componente Indígena Xavante. Essa peça técnica tem o objetivo de mostrar os impactos ambientais específicos do empreendimento sobre a terra indígena em tela e mapear as decorrências políticas e sociais para a população indígena Xavante.

Ao analisar o conflito, percebemos o Estado e suas ações frente aos povos originários como um dos elementos centrais do embate. As ações do Estado brasileiro permeiam toda a cena de conflito e retratam, de forma direta, os vários níveis das relações de poder que se estabelecem entre o próprio Estado, a sociedade envolvente e a comunidade Xavante.

Para o entendimento do processo histórico que marca a relação entre os Xavante e a sociedade nacional foram utilizados autores que, investigando os dados históricos ou produzindo dados etnográficos sobre os Xavante, agregaram à cena investigada uma perspectiva histórica, etnográfica e etnológica que permite uma compreensão mais ampla da situação aqui em discussão. Da mesma forma pesquisadores que discutem a natureza das relações de poder no mundo colonial e mostram como essas relações se manifestam na atualidade fizeram parte da busca do entendimento de tal questão. No mesmo plano de análise foram utilizados também os enfoques analíticos que visam a compreensão do aparato ideológico e os princípios culturais que delimitam a sociabilidade advinda do Estado.

A conjugação dos enfoques teóricos utilizados para a construção da minha pesquisa está confrontada com o material etnográfico obtido em campo e

permitiram elaborar uma análise dos conflitos e da atual situação da população indígena da Terra Indígena Marãiwatsédé.

MATERIAL E MÉTODOS

A natureza do conflito em análise solicita que novas perspectivas analíticas sejam postas em tela. No decorrer do trabalho de campo e na sistematização inicial dos dados, fiquei ciente de que não poderia tratar esse tema com uma perspectiva analítica clássica, ou seja, meu enfoque não seria a compreensão de uma estrutura das relações sociais, do universo cosmológico ameríndio, por exemplo. Desta forma, as propostas metodológicas e analíticas foram articuladas sobre as compreensões de autores que buscavam o entendimento das organizações sociais, institucionais da sociedade hegemônica anverso as populações originárias.

As questões teóricas e metodológicas propostas por esses autores levaram a ampliar os conceitos iniciais de material etnográfico. Desta forma, agreguei ao material coletado em campo uma série de informações contidas em reportagens, processos administrativos e judiciais, documentários e outras fontes voltadas ao caso da comunidade Xavante da Terra Indígena Marãiwatséde.

No decorrer dos trabalhos de campo foram coletadas informações demográficas e genealógicas da população. Todavia, o foco principal do meu trabalho de levantamento de dados esteve voltado para o registro dos procedimentos institucionais concernentes a pavimentação da BR-158, o modo como os Xavante entendem o conflito que vivenciam e a forma como as relações de poder que permeiam tal cenário são concebidas nas interações com a sociedade nacional e o Estado.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Durante o período de vigência da pesquisa sobre Estado e povos diferenciados, foram analisados estudos de alguns autores sobre a concepção de Estado, Nação, identidade e povos originários. Neste sentido, podemos destacar as análises de Benedict Anderson (2008) que propõe, “dentro de um espírito antropológico”, a concepção de nação como uma comunidade política imaginada e fortalecida pelos elementos culturais construídos e elevados ao status de símbolos de uma condição nacional despertando profundo apego entre os membros desta mesma comunidade. Consolidando assim um modelo de organização social que segundo Aníbal Quijano (2005), no caso das Américas, será o modelo norteador pelo pensamento eurocêntrico, ou, do colonizador. Ao tratar das condições de formação de um espírito nacional, Eric Hobsbawm (1997) ressalta que a hegemonia do pensamento de um determinado grupo, faz valer seus interesses através da regulamentação de regras que estabelecem, legitima e inculca símbolos e normas de comportamento para a manutenção de seus ideais entendidos pelo autor como “tradições inventadas” por interesses de determinado grupo social. Como já exposto acima, esses interesses podem

ser compreendidos como parte do pensamento eurocêntrico que constitui o modelo político e de estado que orientam os rumos do Estado Brasileiro. Neste sentido, os pensamentos da sociedade nacional dotados de uma lógica pertencente à visão de mundo européia herdada pelo nosso processo específico de colonização, no qual os interesses dos “brancos” são antagônicos ao das populações indígenas, o Estado brasileiro reproduz então, um ideal de desenvolvimento e progresso que, seguramente não consideram o modo de vida diferenciado dos Xavantes de Marãiwatséde. O desenvolvimento e progresso proposto pelo estado nacional através da pavimentação da BR-158 acirram os conflitos já existentes no local, intensificando divergências que dizem respeito à territorialidade. A sociedade envolvente não reconhece os direitos dos Maraiwatséde por suas terras.

Recentemente, em função da decisão judicial nº 2007.36.00.012519-0, proferida pelo Ministério Público Federal no tocante a desintração dos não-índios da TI Marãiwatséde (algo por volta de seis mil pessoas) grande parte dos canais midiáticos que têm em seus direcionamentos certa consonância com os interesses da sociedade envolvente, promove o conflito de interesses com os Xavantes de Marãiwatséde. A grande maioria dos comentários do público destes canais de mídia reproduz um “ideal” da “condição de índio” de forma tendenciosa, pouco esclarecida e fundamentalmente etnocêntrica. Comentários como: “[...] esses índios são uns preguiçosos, querem a terra agora que está pronta [...]”, “[...] Mais uma vez o povo brasileiro é expulso de suas terras por índios [...]”, “[...] vão expulsar pessoas que estão trabalhando pra sobreviver para dar (sic) lugar para índios que recebem aposentadoria sem nunca ter trabalhado[...]”¹¹, evidenciam o distanciamento entre o entendimento da forma de vida dos índios e a compreensão de suas necessidades pela sociedade nacional. O evidente desmatamento da terra indígena devido ao avanço da monocultura e da criação de gado, além de outros problemas referentes ao espaço em questão (terra indígena) sinaliza este processo, também evidente na fala da liderança dos Marãiwatséde: “*o fazendeiro já ta acabando com tudo a matas e o bicho não vai ter mais, então é isso, não é só isso aonde o pessoal caça em outro lugar onde tem caça onde tem peixe o índio passando vai ser atropelado também, não é só isso, as vezes vai entrar e ... entrar invasor de novo, isso que vai dar problema, isso que é preocupação nossa.*”. Nota-se na fala do representante da comunidade, evidências discursivas que apontam para um cenário no qual a sociedade envolvente não reconhece a terra indígena Marãiwatséde como espaço da afirmação de um modo de vida, de cultura diferenciada. Este é tido como o espaço no qual o “progresso” esta se apresentando, de maneira “materializada”, como no caso em questão, através da rodovia BR-158, rodovia esta vista como fundamental para o escoamento da produção regional, não podendo, os índios serem o “entrave” desse processo. Assim, os povos indígenas neste contexto são vistos como aqueles que resistem ao desenvolvimento e propiciam o atraso brasileiro.

A dificuldade da sociedade nacional em conceber outras formas sociais encontra lastro na burocracia estatal, nas articulações políticas por quem

11 Comentários de reportagem publicada no site olhardireto.com.br de título: prefeito critica juiz que decidiu desintração de área indígena, em 04/08/12 - 08:52

detém o poder, bem como pela reprodução de discursos estereotipados e etnocêntricos. As constantes ações judiciais de cunho inconstitucional impetrada pelo governo do estado de Mato-Grosso e pelos grileiros da região acatada pela justiça brasileira, como a ação de permuta da TI, a contestação do laudo antropológico, entre outras, evidenciam a proeminência dos regionais com relação aos Marãiwatséde dificultando a possibilidade de terem o direito pleno sobre suas terras e sua forma de organização social. Mesmo a limpidez dos artigos constitucionais n° 215, 225, 231 e 232, da lei n° 6.001 (estatuto do índio) e mesmo a declaração das nações unidas (ONU) sobre os direitos dos povos indígenas, não trazem garantias incisivas dos direitos dos Marãiwatséde, quando trazem, percorrem um trabalho longo e lento. É importante frisar que, estes mecanismos que garantem o direito destas populações podem ser considerados dispositivos da integração de populações que, “[...] destruídas, submetidas através da guerra, ou tendo sido componentes de variados sistemas e modos de dominação hegemônicos pelo conquistador passaram a ser objeto do *poder tutelar* [...]” (LIMA, 1995, p.42, grifos do autor). Ou seja, de qualquer forma os Marãiwatséde e demais povos originários que se encontram no território brasileiro, estão sob o domínio, formas e estruturas articuladas pelo estado nacional e sociedade envolvente.

REFERÊNCIAS

HOBSBAWM, E.; RANGER, T. A Invenção das tradições. 2ª Edição. São Paulo: Paz e Terra S.A, 1997.

ANDERSON, A. Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo. 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

SOUZA LIMA, A.C. Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

FERRAZ, Iara; MAMPIERI, Mariano. *Suiá-Missu : um mito refeito*. Carta, Brasília : Gab. Sen. Darcy Ribeiro, n. 9, p. 75-84, 1993.

“ARTICULAÇÕES POLÍTICAS WAIWAI ENTRE A ALDEIA E A CIDADE”¹²

Fernanda Lobo – Mestranda de Sociologia – UFF ¹³

Resumo: Este artigo pretende, através da interpretação de dados recolhidos em trabalho de campo etnográfico e observação participativa, pensar sucintamente a relevância do ativismo Waiwai no meio urbano da cidade amazônica de Oriximiná, Pará, a partir das trajetórias de três lideranças indígenas: Paulo, Roberto e João, personagens indispensáveis nos jogos de articulações políticas entre agentes e agências de poder, conectando aldeia e cidade. Apesar da invisibilidade, suas histórias de vida encontram-se entrelaçadas com a história do processo de urbanização da cidade de Oriximiná iniciado na década de setenta, quando com a vinda da MRN - Mineradora Rio do Norte houve a concentração da população na zona urbana atraída por melhores condições de vida e oportunidades de emprego. Embora em escala menor, este fenômeno também atingiu os Waiwai, todavia não se reduz a determinismos econômicos. Ao longo das décadas, a prática de vida urbana experimentada pelas lideranças Waiwai aqui mencionadas, tornaram-se referenciais de memória e representações do passado que culminaram em suas potencialidades e estruturas como pessoa, simultaneamente a constituição de suas identidades coletivas. Portanto, o cotidiano urbano não está associado a aspectos de ruptura, mas é o elemento chave no posicionamento dessas lideranças dentro de estruturas sociais e simbólicas como sujeitos históricos que agem conscientemente criando estratégias em prol de demandas e desafios que surgem das condições de contato e dominação.

Palavras-Chaves: mobilidade; cidade amazônica; lideranças indígenas; movimento social; memória.

INTRODUÇÃO

A cartografia social da Amazônia inclui o deslocamento territorial indígena correlacionado a articulações políticas, embora este não seja um processo recente, os estudos sobre este assunto ainda são escassos. Isso ocorre porque este é um tema que traz à tona uma imagem distante e isolada da representação romântica do “bom selvagem” rousseauiano. Regularmente,

¹² Esta comunicação foi inspirada em um capítulo de minha Monografia do Curso de Graduação de Ciências Sociais- UFF, “ Segmentos Waiwai: (Re) territorializando espaços e significados no contexto urbano da cidade amazônica de Oriximiná, PA.”, orientada pelo prof. Dtr. Sidnei Peres. A minha ida a campo esteve relacionada ao Projeto PIBIC de Iniciação Científica : “ Entre a aldeia e a cidade: evantamento e sistematização de dados preliminares sobre os grupos indígenas do Baixo Amazonas” , do qual fui bolsista de 2008 á 2010.

¹³ PPGS (Programa de Pós Graduação de Sociologia)-ICHF-Instituto de Ciências Humanas e Filosofia)- Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI) e-mail: Fernanda_lobo_S@yahoo.com.br

existe um lugar comum que constrói uma dicotomia entre liderança tradicional e liderança “moderna”, reiterando a primeira como se fosse mais autêntica do que a segunda, por ser legitimada nos limites territoriais da aldeia, e a liderança contemporânea como menos legítima, porque construída a partir da capacidade que o indivíduos tem de se conectar a parceiros e captar recursos fora da aldeia. Esta interpretação romântica e superficial não consiste em mais do que um obstáculo epistemológico que atualmente frente aos processos de globalização não dá conta da atual organização social dos indígenas no contexto urbano.

Na literatura utilizada para este trabalho entrelaçei as idéias de fluxos, fronteiras e híbridos de Hannerz (1999), a noção de grupos étnicos de Barth (2000), as “modalidades relacionais dos mecanismos de agregação” e “mediações existentes entre a racionalidade individual e a identidade coletiva” (Revel, 1998), a noção de translocal e multicultural de Sahlins (1997), o conceito de “invenção de tradições” de Hobsbaw (2008) etc.

O objetivo principal é utilizar como ponto de partida trajetórias de vida de lideranças Waiwai, e articular as temáticas política e cultura, potencialidade indígena e mobilidade territorial, com o intuito de desconstruir alguns dos estigmas que relegam ao índio um espaço limitado da mata e da floresta, e em vez disso, constatar a sua contemporaneidade e historicidade num contexto do mundo capitalista globalizado, do qual todos fazemos parte.

METODOLOGIA:

Utilizei como procedimentos metodológicos a observação participante e descrição etnográfica, através do trânsito diário pela cidade na companhia de informantes, da participação na rotina dos pesquisados em contextos de sociabilidade doméstica e outros círculos mais amplos de interação. De maneira que tive garantida a relação face a face. Considerei o trabalho de campo como uma situação social, tal como descreve Cicourel (1980), em que o pesquisador também compõe o contexto sob observação, simultaneamente modificando e sendo modificado. Além disso, contei com a aplicação de entrevistas abertas e semi-estruturadas, conversas informais e questionários, câmera fotográfica e gravadores, com o uso consentido pelos entrevistados. Explorei as focas, semelhante ao trabalho de campo desenvolvido por Elias e Scotson (2000), na qual é concebida como um mecanismo de manutenção e reprodução da ordem social vigente.

Inicialmente tentei fazer o acompanhamento sistemático da “rede social” de um integrante alfa, tal qual à metodologia sugerida por J. A. Barnes (1987). Mas, posteriormente, substituí este método pelo improvisado, que acompanhou todas as fases da pesquisa, nas quais busquei soluções para os problemas de pesquisa que foram surgindo no decorrer do tempo, da mesma forma como sugere o “modelo artesanal científico” de Becker (1994), assim, muitas vezes, desviei-me da rede social indicada, tendo em conta os “insights” e me valendo do “rapport”. Nem todas as dúvidas foram desfeitas, mesmo assim, com as informações obtidas pude eliminar idéias equivocadas e levantar novas questões. Desta forma, trouxe para casa, além das informações levantadas e as considerações feitas a respeito delas, a

experiência de meu primeiro trabalho de campo, e uma única certeza, a de que trabalho de campo se aprende fazendo .

RESULTADOS :

Na zona urbana da cidade moram três lideranças Waiwai: Paulo, João e Roberto. Eles têm suas estadias permeadas pelo fluxo intermitente entre a aldeia e a cidade, e uma rotina intensa que envolve inúmeras atividades. Considerando-se que o líder não é o cacique, mas como ele é alguém que domina os códigos de comunicação da sociedade não índia, cada liderança exerce seu papel em campos diversificados e de forma diferenciada.

Paulo nasceu na aldeia de Mapuera. . Ele é coordenador da APIM e frequenta a escola na cidade, além de ser aluno do Curso de Formação de ~~Professores Indígenas em Mapuera~~. Em sua trajetória exerceu diversas atividades . Seu papel de liderança foi paulatinamente construído e está respaldado, dentre outros elementos, no conhecimento e domínio dos signos da “cultura branca” em diversas esferas, mas também por meio da demonstração de honestidade perante outros índios, da utilização da consciência política da cultura na práxis , de sua aptitude para expressar-se frente as agências e agentes do Estado e ONGS e frente, da capacidade de se conectar a parceiros e captar recursos fora da aldeia, elementos que concedem equilíbrio num campo de forças em que não são assimétricas as relações entre índios e não índios e também entre índios e índios.

Paulo tinha 16 anos de idade quando foi a primeira vez á cidade. Ele e seus amigos, organizaram uma “expedição” sem autorização de seus pais até o núcleo urbano mais próximo da época. Porém, se pais alertou á empresa local, a EngeRio, sobre a iminência de sua chegada . Foram duramente repreendidos na núcleo urbano e na aldeia. Esse evento poderia tê-lo levado a desistência. Mas acabou sendo utilizado como uma “epopéia”, símbolo de superação e meritocracia, estimulando seu empreendimento em outras viagens e pioneiro. Apenas um ano depois, voltou. Foi recebido por uma senhora quilombola que hospedava em sua casa os índios trausentes pela cidade. Primeiro trabalhou na fazenda e depois nos barcos, permaneceu dois meses na cidade, migrando por alguns empregos , até que seu pai lhe escreveu pedindo que voltasse , então retornou a aldeia. “Mas não queria voltar para a aldeia naquela hora que estava aprendendo português. Paulo retornou à cidade outras vezes antes de se casar, afinal tinha receio de os compromissos do matrimônio impedissem seu retorno. Porém, não foi o que ocorreu.

João Xerew Katuena vive há mais de seis anos na cidade com sua família. Atualmente, é funcionário da FUNAI e é uma das lideranças de destaque na cidade, principal aliado de Paulo no meio urbano. Seu primeiro trabalho foi na fazenda Dr. Argemiro (ex-prefeito) para cuidar do rebanho, depois trabalhou com madeireiros, em seguida como minerador . Depois seguiu para Manaus, até que alcançou o cargo de chefe do posto da FUNAI , em Mapuera. Sua lembrança em relação ao tempo em que começou a

freqüentar o meio urbano da cidade de Oriximiná diz respeito a época em que ia para a cidade com seu tio fazer compras. Depois de algumas visitas João começou a se interessar e aprender a falar português, nesse processo, passou a vir sozinho para a cidade. Logo, arranjaria seu primeiro emprego. O discurso dele é permeado pela reivindicação de direitos relacionados à educação indígena. Em todas as entrevistas, ele enfatizou muito menos a sua trajetória pessoal do que as suas reivindicações políticas, o que está proeminente relacionado ao fato da figura da pesquisadora ter sido codificada como aliada potencial

Roberto nasceu em Rio Nhamundá, Amazonas, em 1982, começou a trabalhar no posto da FUNAI, em Altamira, época em que ainda não falava muito bem o português. Retornou de Altamira em 1985, e em 1986 conseguiu trabalho no posto de Mapuera, cargo que ocupou até 1989. Em 1997, levou seu filho mais velho para a cidade de Oriximiná para estudar, e em 2001 se mudou com toda sua família para Oriximiná, com a finalidade de cursar o Ensino Médio. Atualmente Roberto mora na cidade de Oriximiná. Na última eleição Roberto se candidatou a vereador pelo partido Democrata, ele não venceu e ficou como vereador suplente, durante a campanha viajou para a aldeia para obter apoio, mas não obteve sucesso, pois a maioria preferiu não votar nele. O pioneirismo presente no discurso de Paulo, também está presente no discurso de Roberto. Ele direciona sua narrativa por referências temporais e espaciais bem delimitadas. Sua referência espacial privilegiada é a floresta. Ele narra, , que depois de retornar de Guiana em 1974, seu pai e o pai de Pedro Rondon fundam a Aldeia de Mapuera. Sua preocupação em destacar-se para mim, como descendente de um dos fundadores da principal aldeia, denota seu desejo em estabelecer perante a pesquisadora o seu papel de liderança, mas principalmente em reiterar sua ligação com o mundo indígena. Isso é reflexo de acusações que circulam em formato de fofocas entre segmentos índios e não índios e que fazem a insinuação da perda de identidade indígena dele e de seus filhos.

DISCUSSÃO:

A relevância desse debate, abordado através da história de vida e articulações políticas de lideranças Waiwai em fluxo constante entre a aldeia e a cidade, é um excelente exemplo empírico, de como através da “invenção da tradição” (Hobsbawm, 2008), a mobilidade entre a aldeia e a cidade, assumiu um papel fundamental no processo de construção identitário Waiwai e memória coletiva e individual, fundamentando a potencialidade da comunidade em prol de mais autonomia, além de outros fatores. Assim, ao contrário do que se previa, a cidade não promoveu a desagregação do universo social indígena mas acabou por ocupar um papel chave como constructo simbólico e material na produção da identidade Waiwai, estruturando sujeitos históricos que agem conscientemente criando estratégias em prol de demandas e desafios que surgem das condições de contato e dominação.

Para analisar este fenômeno, fiz uso de teorias modernas sobre a produção da identidade, com a acepção do fenômeno étnico, como processo comunicativo, transitório e variável referentes à heterogeneidade que prevalece em matéria de distribuição de recursos (Barth, 1989 apud Rosental, 1998) entre os atores indígenas na cidade. Dentre tantos fatores, a cidade integra as estratégias Waiwai de reprodução social simultaneamente a condições de redefinição das fronteiras e identidades étnicas: ao mesmo tempo em que Oriximiná é fonte de recursos de acumulação de um “estoque cultural de conhecimento”¹⁴, é também é cenário fundamental de processos de “ritos de passagem”¹⁵ e de transgressões (onde vivem num estado de liminaridade). Estabeleci uma ponte entre a micro e a macro história; que como enfatiza Revel é essencial a desnaturalização da sociabilidade ao insistir nas “modalidades relacionais dos mecanismos de agregação e recuperar as mediações existentes entre a racionalidade individual e a identidade coletiva”.(Revel, 1998:25) Meio a convivência diária em determinadas instituições, a “representação do eu” e da individualidade são reconstruídos de acordo com as regras das instituições, entretanto os agentes sociais, na maioria das vezes, elaboram reações e estratégias de resistências que não apontam para o enfrentamento direto, são implícitas e tácitas(Goffman, 1974) de resistência aos estigmas e a “fofoca”, que são como mecanismo de manutenção e reprodução da ordem social vigente, em que faz “cada um ficar no seu lugar”, similar a cidade fictícia de Winston Parva, na Inglaterra sobre a qual Elias e Scotson(2000) pesquisaram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A heterogeneidade das trajetórias das lideranças do meio urbano reflete características marcantes do movimento social Waiwai, como sua não uniformidade e a multilateralidade em sua gestão, elementos que não impedem sua articulação e coerência, mas estimulam sua fecundidade. No decorrer dos anos, a apropriação indígena de recursos no meio citadino produziu resultados, dentre os quais se destaca: a potencialidade subjetiva dos líderes refletida na potencialidade da comunidade. Além disso, o êxito das lideranças Waiwai provocou entre várias famílias uma visão projetada do futuro, na qual foi construído um conhecimento prático sobre o que é possível ser alcançado dentro da realidade concreta (Bourdieu, 1989) somada a projeção de um futuro. Desse modo, a cidade passou a desempenhar o papel de elo comunicativo com a aldeia em busca da conquista de uma humanidade que se realiza através da participação em sistemas sociais mais amplos e por meio da apreensão de novos valores. Fenômeno que é menos passível de imposição e mais suscetível de racionalização, através da costura de estratégias.

¹⁴ Barth (1993) utiliza o conceito de “estoque cultural de conhecimento” para referir aos conhecimentos (de diversas naturezas) adquiridos ao longo das experiências de vida e que permitem aos atores sociais mais desenvoltura para atuar nas mais diversas situações.

¹⁵ Processo pelo qual os membros de um grupo passam de um estado para outro, o qual lhe confere um novo status e um novo papel social dentro do grupo. (Turner 1967 apud Da Matta, 1987:151)

REFERÊNCIAS:

- BARNES, J.A. "Redes sociais e processo político", in FELDMANBIANCO, Bela (org.), Antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global, 1987.
- BARTH, Fredrik. O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.
- _____. Balinese Worlds. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1993
- Becker, Howard . Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo: Ed. Hucitec, 1993
- bourdie, Pierre. "Sobre o poder simbólico". In: O Poder simbólico. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.
- CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In. Desvendando máscaras sociais. ZALUAR, Alba (Org.) (1980). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das Relações de Poder a partir de uma Pequena Comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4a ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos , Fronteiras , Híbridos : Palabras-chave da Antropologia Transnacional. 1999.
- HOBSBAWM, Eric. "A invenção das tradições". 6 ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 2008.
- REVEL, Jacques. "Microanálise e construção do social" In: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- ROSENTAL, Paul André. Construir o "macro" pelo micro: Fredrik Barth e a "microstória". In: REVEL, Jacques (org.). Jogos de escalas. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. In. Mana, Abr 1997. vol.3, no. 1 p. 41 – 73 (parte I) e Mana, vol.3, no.2, p.103-150 (parte II).

9.2. Práticas tradicionais e estratégias políticas de identidade

O ARTESANATO COMO ELEMENTO DE AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA ENTRE OS PANKARARU EM EXPOSIÇÃO MUSEOLÓGICA¹⁶Thais Nogueira Brayner¹⁷

Resumo: Nesse trabalho investigo como os artefatos produzidos pelos Pankararu(PE) se colocam como símbolos representativos da cultura, da afirmação étnica e política de suas identidades hoje no espaço da exposição “Índios: os Primeiros Brasileiros”. Por meio da trajetória dos indígenas do Nordeste, a narrativa traça um novo olhar sobre os primeiros contatos entre brancos e indígenas da região até as lutas políticas atuais e os recentes processos de emergências étnicas e sobre os grupos indígenas da região ainda hoje estigmatizados. Na exposição, destaca-se a importância de tratar o artesanato dos índios do Nordeste por meio de sua materialização, como um forte elemento de resistência, reelaboração, da riqueza cultural e reafirmação de sua existência tanto religiosa quanto política demonstradas pelas populações lá representadas; aqui, especificamente os Pankararu. Refletimos o papel da etnia na exposição, seu vigor nos processos de reelaboração cultural, de construção de imagens significativas que relacionam a etnia, diferenciando-as das demais etnias da região e da exposição. Dentro de um espaço museológico, se pode contextualizar a história e a produção dos objetos Pankararu, oferecendo ao público uma visão menos romantizada da sua condição e de sua confecção. O intuito é demonstrar os objetos, sua diversidade e a beleza de um povo em constante criação.

Palavras-chaves: Objetos; História; Pankararu, Índios do Nordeste; Museu

INTRODUÇÃO

A exposição *Índios: os Primeiros Brasileiros*, coordenada pelo professor João Pacheco de Oliveira, constrói uma narrativa em que apresenta a riqueza, diversidade, a construção de identidades e a cidadania das populações indígenas do Nordeste brasileiro. No presente texto, investigo como os artefatos produzidos pelos Pankararu se colocam como símbolos que representam aspectos da cultura, assim como da afirmação política de suas identidades no espaço da exposição. Dentre as várias etnias representadas na exposição, escolhi a Pankararu por entender sua importante participação

¹⁶ Artigo desenvolvido a partir das pesquisas e trabalho desenvolvido no projeto *Índios: Os Primeiros Brasileiros* realizado em parceria pela Petrobrás Cultural, Museu Nacional/UFRJ, FUNDAJ, Museu da Cidade do Recife e UFPE.

¹⁷ Licenciada em Ciências Sociais pela UFPE e mestranda em Antropologia Social pela UnB

na busca pelo reconhecimento das identidades das populações indígenas do Nordeste, por terem transmitido a vários grupos novamente o Toré (cf. Arruti, 1996) e mesmo estando invisíveis em políticas de Estado dentro de sua região, se representam no museu de forma exuberante e rica para, justamente, diminuir essa invisibilidade e ganhar espaço e força. Um dos objetivos da exposição é, portanto, dentro do museu, trazer à tona questões sobre antigos estigmas e imagens para oferecer outros olhares sobre as populações indígenas e, sobretudo, localizando-as no presente, na contemporaneidade com os visitantes e dessa

forma mostrando as populações indígenas do Nordeste como produtoras no presente, de símbolos, cultura, política e de História. Dentro do espaço museológico nenhuma das peças é arqueológica, todas são contemporâneas aos visitantes e aos povos lá representados.

METODOLOGIA:

A exposição *Índios: os Primeiros Brasileiros* foi realizada em Recife, Fortaleza e Rio de Janeiro¹⁸, Participei da itinerância de Recife (2006 a 2007) como monitora, bolsista de iniciação científica na pesquisa de fontes e imagens e na visita a várias aldeias para coleta das peças que mais tarde comporiam o acervo. Deste projeto participava também um grupo de pesquisadores e outros bolsistas. A exposição ocorreu primeiramente no Museu da Cidade do Recife (MCR) e posteriormente na Biblioteca Central (BC) no campus da UFPE. No MCR os monitores eram os estagiários do próprio local, composto por estudantes de vários cursos que eram treinados para atuação no projeto. O papel era sobretudo, o de dialogar com o visitante a respeito de imagens e ideias prévias que tinham sobre os povos indígenas da região. Pretendia-se, assim demonstrar como ainda estão vivas visões coloniais sobre as populações indígenas, e como o “preconceito da autenticidade”, tão marcado na região, dificulta e até inviabiliza políticas de ação afirmativa para os povos indígenas do Nordeste na atualidade. Os Pankararu estiveram representados com doze objetos¹⁹ e um conjunto de imagens e miniaturas feitas com os mesmos materiais que as de tamanho natural e miniaturas feitas de barro em sua grande maioria produzidos na aldeia Taperá por um casal de artesãos que fundou o Centro Cultural Pankararu, Sr. Zé Cocada e D. Maria.

RESULTADOS E DISCUSSÃO:

A exposição foi dividida em três setores: *o mundo colonial*, que trata do primeiro encontro entre os navegadores e os nativos, parte da História oficial;

¹⁸ A exposição foi realizada no período de 2006 a 2009 pela Fundação Joaquim Nabuco (PE), Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro e Petrobrás.

¹⁹ bolsas e aiols, bordunas, potes em barro, arco e flecha, uniformes de Praiás (Arruti define o praiá dos índios Pankararu como: “conjunto de duas peças, máscara e saia, tecido com fibras de croá (planta da família das bromélias) que encobre absoluta e necessariamente a identidade do dançarino, que então incorpora o Encantado.” (2004:257) saiotas, flauta, e maracá).

o *mundo indígena* que retrata a História não oficial, propõe outra narrativa e do seu papel na formação do Brasil; e por fim o *mundo contemporâneo* que mostra a atual situação dos índios na região Nordeste do Brasil. Essas três grandes temáticas foram subdivididas em treze cenas. No mundo contemporâneo, onde as peças confeccionadas pelos povos indígenas do Nordeste estavam expostas, a proposta ao dispô-las era de demonstrar riqueza, diversidade e complexidade de suas culturas. Este conjunto apresentava aos visitantes o papel dos indígenas como atores políticos na luta para conseguirem que seus direitos sejam atendidos pelo Estado brasileiro. Conceitos como etnicidade permitem entender como as identidades podem ser fortalecidas e as diferenças podem ser exacerbadas pelos próprios atores em situação de contato. No caso da identidade Pankararu, objeto aqui de análise por meio das coleções, conforme nos indica Arruti (1996), é constituída de forma complexa. Nela se arranjam política, religião e pertencimento, a depender do contexto das relações com a FUNAI, com os posseiros, entre os índios com e sem “carteirinha de índio”. Não há, portanto, uma “receita” que indique quem é ou não Pankararu, mas, sim dentro de um contexto mais geral, quem está realmente ligado e quem realmente participa do cotidiano, das suas práticas religiosas, de suas lutas políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Dentro de um espaço museológico se pode contextualizar a história e a produção dos Pankararu, oferecendo ao público uma visão menos romantizada da sua condição e de sua produção e permitindo que as pessoas apreciem os objetos, a diversidade, a beleza de um povo que utiliza de diversos métodos e objetos para se apresentarem para a sociedade envolvente, mesmo que apresentadas com mudanças e transformações pelas quais passaram e ainda passam. Dessa maneira conseguem não somente se reinventar, mas também conseguem criar, se auto-representar e se mostrar para os demais brasileiros como realmente são, traduzindo no arrebatamento de uma visão positiva dentro da própria comunidade, nesse caso, a comunidade dos Pankararu.

REFERÊNCIAS:

- ARRUTI**, José Maurício Andion (1996). *O Reencantamento do Mundo*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, MN/UFRJ, Rio de Janeiro. Mimeo.
- ATHIAS**, Renato (2006). Sexualidade, Fecundidade e Programas de Saúde entre os Pankararu. Acessado em 05 de janeiro de 2009. http://www.ufpe.br/nepe/documentos/documentos_5.pdf
- BARTH**, Fredrik.(2000) “Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras” in *O Guru: o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA**, João Pacheco de (org.) (2004). *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. 2a ed., Rio de Janeiro, Contra Capa.

ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA E TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO ENTRE O TABAJARA DO LITORAL SUL DA PARAÍBA

Caio Tácito Rodrigues Pereira | UFPB-CCAE

Resumo: A região da Barra de Gramame, no seu período colonial, foi fortemente marcada pelo uso de mão-de-obra indígena e negra. No século XIX, com a Lei de Terras os conflitos fundiários foram intensificados, o que resultou em inúmeras expulsões e novas estratégias políticas dos grupos afetados. No período de redemocratização (e após) temos três fatores políticos relevantes: 1) o fenômeno de "emergência étnica" com uma comunidade quilombola reconhecida; 2) atuação do INCRA que transforma parte da barra em assentamento; 3) reconhecimento do grupo indígena Tabajara. Este trabalho teve como objetivo analisar aspecto técnico-econômico dos índios Tabajaras. A metodologia aplicada baseou-se em pesquisa de campo, bibliográfica e documental. Em campo, privilegiou-se a observação participante, com aplicação de entrevistas abertas gravadas e informais. A análise privilegiou a esfera social do núcleo doméstico, assim levando em consideração a gestão econômica, visão cosmológica e conhecimentos. Neste processo foram percebidas disputas sociopolíticas tanto na apropriação do território quanto na relação com políticas públicas estatais. Um terceiro aspecto foi a questão de identidade étnica e de grupos doméstico. A pesquisa de campo demonstrou que há uma relação direta entre identidade étnica e participação de certos eventos ou processos sócio-técnicos.

Palavras-Chave: Índios Tabajara; Etnicidade; Etnologia; antropologia da pesca

INTRODUÇÃO

O plano teórico deste trabalho consiste em uma análise que privilegie a **ação social** e as **relações sociais** dos indivíduos. Dois autores são centrais na postulação destes conceitos que são Max Weber e Georg Simmel. O Primeiro autor afirma que ação social "(...)significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso." (WEBER,p.3:1991). Já relação social é definida como:

"o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social consiste, portanto, completa e exclusivamente na probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade(...) A relação social consiste exclusivamente nas chamadas "formações sociais" como "Estado", "igreja", "cooperativa" "matrimônio" etc. (idem,p.16)".

Por outro lado, Simmel não distingue estes dois conceitos claramente, na sua ótica o sentido do primeiro conceito deve ser dado através do **campo de interação** que o sujeito atua, deste modo à ação social não é resultado puramente de anseios pessoais. Reafirmando algumas de minhas observações temos Gabriel Cohn:

“(...) Simmel não estabelece uma distinção que aparece claramente nas formulações programáticas de Weber: aquela entre ação social e relação social (...).Enfim, Simmel está sempre atento para o intrincado jogo entre as ações conscientes do homem e suas objetivações e para os possíveis descompassos entre ambas, sem correr o risco de Weber, de ser apanhado de surpresa pelas manifestações disto.”(COHN,p.73:2003).

Para reforçar esta posição, Simmel trabalha com a ideia de *papéis sociais*, ou seja, os indivíduos adquirem experiência através de eventos (conteúdos) e ao **racionalizarem** acerca deles constroem forma(s), através do tempo estas formas podem sofrer alterações e serem substituída, entretanto cada uma destas formas só tem sentido válido quando analisamos a esfera social (política) que ela está inserida e o ponto de intersecção destas múltiplas esferas (Cf. **SIMMEL, 1955**). Assim, o trabalho em questão buscou ver como os indivíduos constroem *forma* e as substituem/transforma em **situações sociais** diversas. Tenho como hipótese que o processo de ``racionalização`` postulado por Simmel ocorre em esferas políticas, cujo núcleo doméstico é onde há maior cruzamento de todos os pontos. Destaco que esta hipótese foi fortemente estimuladas pelas leituras de Wilk (1984) e Mura (2009).

As discussões proposta por Mura (2009) afirma que no contexto vivido pelo grupo estudado, os indivíduos partilham experiências ao longo do tempo no seio do grupo doméstico, e que os mesmo possuem características específicas. Em suas palavras:

“(...)podemos constatar a presença de uma constelação de formas de grupos domésticos, prevalecendo aqueles constituídos por famílias extensas de três gerações, que agregam unidades habitacionais, utilizando como eixos da articulação casais de avós. São também comuns grupos formados por um conjunto de irmãos (*sibling*). Tais grupos domésticos formam unidades locais, podendo ser de tipo “flexível” ou “restrito”, dependendo do nível de diversificação das atividades desenvolvidas por seus integrantes. Dessa maior ou menor flexibilidade, dependerá também o nível de mobilidade de seus membros nos espaços geográficos em que desenvolvem suas atividades cotidianas”. (MURA, p.85:2009)

Também no grupo doméstico pode-se constatar o processo de dinâmica social, isto é, segundo o autor há uma estreita relação entre processos históricos, organização social e unidade doméstica. As atividades econômicas e categorias de ordem simbólicas possuem um respaldo muito relevante no núcleo doméstico, como aponta o mesmo: “(...) definição de household limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. No nosso caso, nos parece oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, incluindo a organização de aspectos imateriais como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para

tal propósito, além da produção e distribuição, são importantes também a aquisição”. (MURA, pp.86 e 87:2009)

Baseado nesta hipótese, o enfoque da pesquisa estreitou-se em analisar como as adaptações territoriais, ecológicas e sociais por parte destes indivíduos e como as mesmas proporcionaram formas específicas de organização e integração de conhecimento. O local de escolha foi a Barra de Gramame, porque as famílias que se afirmam tabajara encontram-se dispersa (CF. MURA,2009) e onde há núcleo familiar com maior estabilidade territorial.

METODOLOGIA

Em primeiro lugar, o presente estudo está baseado na pesquisa de campo e no método clássico da *observação participante*. Os dados observados em campo, confrontados com a teoria antropológica, permitirão a construção de etnografias. Estas não são entendidas apenas como um método ou procedimento, mas como uma interpretação um esforço intelectual que se define pela *descrição densa*, nos termos proposto por Clifford Geertz (1989), cujo objeto é “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas uma às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (1989:20).

Dessa maneira, Geertz reconhece uma relação fundamental entre o *apreender* e o *analisar*. De um lado, a tarefa da construção teórica, investigando a importância não-aparente das coisas, é tornar possíveis descrições minuciosas por meio de um vocabulário que possa expressar os comportamentos como atos simbólicos. De outro, durante a pesquisa de campo, é necessário estar-se situado com a população estudada. Nas palavras do autor, trata-se “muito mais do que simplesmente falar com os nativos, mas dialogar com eles” (idem:24). Nesse sentido, a inevitável tensão entre o “estar lá” e o “escrever aqui” é a parte nuclear da interpretação e, portanto, da compreensão de uma cultura.

RESULTADOS

A região de assentamentos da Barra de Gramame possuem estrutura de sítio, eu constatei em relatos que há vários projetos do INCRA dirigidos para setor agrícola e a agricultura familiar, os dados indicam que as coresidências são estimuladas pelo INCRA através de planos de crédito familiar e financiamento de residências agregadas (nome do plano é PRONAF). Segundo aspecto, são políticas de auxílio proposto por órgãos como a FUNAI e a leitura que os indivíduos fazem destes incentivos, exemplo: a FUNAI fornece curso de apicultura, contudo fornecia uma tabela de compra dos mesmo (como mel, própolis, geleia real etc.), onde chefe de família extensa Tabajara achava os preços estavam muito aquém do seu valor real, ele afirmava com toda veemência que a mulher acabaria o curso, mas não venderia os produtos aquele preço e que já tinha compradores fiáveis que comprariam em um preço mais “justo”. Este Tabajara em questão é tido

pela vizinhança como um ótimo apicultor, ele aprendeu apicultura com um amigo que vivia em Jacumã (conhecido como Tuíu) e ensinou para uma família da região (que segundo os informantes-adolescentes- identificam-se como quilombolas). Os filhos de seu Epitácio (vizinho, mas que o Tabajara considera da família, por enamorar sua mãe há muito anos) comentaram que a família dos quilombolas que recebeu os ensinamentos de apicultura espalharam para comunidade as qualidades dos produtos do tabajara. Provavelmente, tal família possui uma relevante legitimidade na região e Carlinhos a partir de seu repertório tinha consciência disto. Como resultado, a clientela de Carlinhos abrange em sua maior parte quilombolas e pessoas que moram próximas da região.

Uma relação com certa similitude é apresentada por Barth acerca de membros de uma tribo no sul da Pérsia. A comunidade agrícola pesquisada vivia próxima de um grande centro urbano, com outro grupo étnico que são nômades e possuem atividades relacionadas ao comércio. Aproveitando um mercado com demanda mais abrangente, este grupo possuía estratégias que por vezes contradizem aos objetivos de certas política pública de Estado. O autor afirma:

“(...) But the mobilization of this administrative superstructure entails risks and costs for both nomad and tenant (...) and so these ephemeral temporary relations of nomad and tenant became many considerations involved in self-management as a weak participant in a complex and large-scale political system.

I Would venture the generalization that wherever the social spaces of interacting parties are highly discrepant, this interaction Will be so significantly affected by systems of larger scale as to be adequately understandable only in terms of these. All large scale social systems have a precipitated constituent on the micro-level, in the structure of social persons (...) it follows that all parties to such behavior must be characterized by the minimum of properties for playing their part in the large system. These properties can be designated simply as having the status in one's repertoire to participate in such a social system”. (BARTH, 1978:PP.261 e 262).

O exemplo anterior, concluo que as ideias de Barth são bem sustentadas, entretanto há uma gama de **situações sociais** que as categorias **repertório e escalas são utilizadas**, ademais acredito que podemos utilizar estas categorias para analisar certos processos sócio-técnico, agora vejamos outro caso que podemos observar relação entre núcleo doméstico e atividade econômica.

O aprendizado técnico para pesca na barra de gramame dar-se entre 7 aos 16 anos, nos assentamentos é moralmente aceito que as crianças explorem o nicho ecológico, mas é reprimido o fato delas ficarem em casa de quem não é de membros da sua família extensa, desta forma o conhecimento é passado no núcleo doméstico, entretanto as crianças retransmitem os mesmo entre seu grupo de amigos. Temos como exemplo: a coleta de caranguejo que é feita após a chuva por um grupo de crianças indígenas e quilombolas. Atualmente, os pescadores de regiões mais distanciadas não só pescam na Barra, quanto desejam morar próximo dela. As técnicas de pesca e os aparatos técnicos eram por si só diferenciados, entretanto com a

crescente interação social os indivíduos compartilham este saber e estabeleceram não só uma espécie de padrão técnico, mas uma *organização social* e uma *morfologia social* onde a **fronteira étnica** tem um valor de coordenação destes saberes. Havendo uma partilha de saber, também há certos saberes que são restritos a determinados grupos étnicos, deste modo temos como um exemplo empírico entre os Tabajaras um evento que ocorre na Barra do Abiaí, aproximadamente trinta quilômetros da Barra de Gramame, que é denominado *Maré de Lama*, onde os parceiros de pescaria são sempre membros da família extensa. Este evento ocorre duas ou três vezes ao ano, o grupo sai para pescar camarão e ver parte da sua parentela. No passado, o grupo caçava durante dois dias até chegar na barraca de um parente conhecido como Zé Boi (que vivia no Abiaí). Hoje, o grupo pesca camarão e visita um de seus troncos velhos que reside no local. A maré de lama, apesar de ser realizada poucas vezes ao ano é um evento que é sempre bem lembrado pelo grupo, porque no passado este evento ocorria na Barra de Gramame, mas devido às mudanças geográficas hoje não pode ser realizado por lá. Um fator preponderante é a organização familiar e seus respaldos na *organização social* dos grupos na Barra de Gramame. Nas observações *in loco*, um dos informantes que nasceu na Barra sabia identificar pescadores novatos ou que não era da barra através de observações do seu aparato técnico e ``forma`` de pescar. Esta forma de identificação é fundamental para fomentação de relações sociais, assim um segundo tipo de reconhecimento é o social, onde as pessoas **interagem** e fomentam relações de ordem moral. A partilha de informações requer certa familiaridade entre os pares, quando não havia esta familiaridade era recorrente os indivíduos perguntarem um aos outros sobre conhecidos da Barra ou arredores, e a partir destes laços procuravam propor alguma atividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho resultou em dois relevantes aspectos. Não obstante haver um compartilhamento do saber na barra de gramame entre os grupos étnicos notou-se que há algumas atividades que no passado eram restrita aos grupos domésticos, mas com projeto de emergência étnica estas mesma atividades delimitam fronteira étnica. Um segundo aspecto, é a moralidade e os tipos de acordo que são feitos entre os assentados que se identificam como tabajaras, quilombolas ou que não se identificam, mas reside em áreas de assentamentos. Na apresentação oral destacarei uma atividade sócio-técnica denominada *maré de lama* e aspectos da **organização social** da Barra de Gramame.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. **Scale and Social organization**. Norway: The norwegian Research Council for Science and the Humanities. 1978.

COHN, Gabriel. Simmel e a depuração das formas in: **Crítica e Resignação**. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa* In: **Interpretações da Cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

WILK, Richard R. "Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize". In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E.

J. Arnold (editors), **Households. Comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.

MURA, Fabio (coord). **Relatório de Fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos tabajara no litoral sul da paraíba**. Instrução técnica Executiva n.34/DAF/2009. João pessoa: agosto,2009.

SIMMEL, Georg. "Conflict". In: **Conflict & The Web of Group Affiliations**. New York: The Free Press. 1955.

WEBER, Max. **Conceitos sociológicos fundamentais** in: Economia e Sociedade. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1991.

TRADIÇÕES DE CONHECIMENTO, COSMOLOGIA, MORALIDADES E PRÁTICAS XAMANÍSTICAS ENTRE OS POTIGUARA DO LITORAL NORTE DA PARAÍBA

Marcela Alves de Lima²⁰; Fábio Mura²¹ | Universidade Federal da Paraíba

Resumo: O presente trabalho visa compreender como os Potiguara organizam e definem suas lógicas identitárias, moralidades, tradições de conhecimento e sua ecologia doméstica. Dando ênfase nas práticas xamânicas deste povo, onde temos como base o toré, este ritual tornou-se marca de distinção étnica e política dos índios da região Nordeste. Este ritual tem dupla função, uma pública, por meio dos enfoques políticos, outro para o interior do grupo, promovendo uma experiência mística. Pretende-se também distinguir as influências de outras religiões, mapeando as diversas práticas xamânicas e suas manifestações, definindo uma cosmologia e o quadro moral na qual ela está inserida, bem como estudar os operadores de rituais místicos, dando ênfase para as transmissões de conhecimentos as práticas de curas e na configuração de moralidade, tentando identificar se essas constroem, contribuem ou aderem a tradições e conhecimentos, passando a compreender como os xamãs hierarquizam as entidades e como as sintetizam para o povo. Este estudo pretende compreender como está sendo a transmissão de conhecimento, a circulação de saberes e a legitimação das figuras xamânicas dentro do quadro doméstico, político e étnico.

Palavras chaves: Compreender, conhecimento, identidade, rituais, tradições.

²⁰ Estudante de Graduação em Antropologia/Bacharelado

²¹ Docente da Graduação em Antropologia/Bacharelado

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, que é parte de um projeto de pesquisa que busca dar continuidade a pesquisas anteriores desenvolvidas entre os Guarani de Mato Grosso do Sul (MURA 2006 e 2010) e entre os Tabajara do Litoral Sul da Paraíba (MURA et Al. 2010). A pesquisa com os Potiguara busca comparar e compreender como em contextos diferentes pode-se encontrar organizações similares, focando nas lógicas identitárias, moralidades, tradições de conhecimento e práticas xamanísticas.

Para entender o povo Potiguara é preciso um estudo profundo do seu contexto histórico, pois, esse povo passou por grande processo de territorialização, fazendo com que através da imposição, fossem abandonadas suas práticas ancestrais, sua cultura, seus costumes, suas crenças, seu idioma nativo e boa parte de suas terras.

Nas últimas décadas os índios, que reivindicavam suas terras de volta, foram exigidos deles a apresentação de características que demonstrassem sua “indianidade”, foi dessa forma que os Potiguara se reorganizaram, reformulando e resgatando suas antigas tradições.

O ritual do Toré, símbolo deste povo é segundo (Palitot. 2004) expressão mais emblemática da etnicidade, da cultura e da religiosidade dos povos indígenas no Nordeste. Ainda segundo o autor, o toré tem além dos aspectos culturais e religiosos, também grande enfoque político.

Segundo (Barcellos, 2001, p.47) através dos ritos, exterioriza-se e se manifesta publicamente a espiritualidade, expressa-se a fé na divindade. Nas crenças, nos ritos, nos mitos, na celebração da presença de Deus, está presente a espiritualidade Potiguara. Assim hoje o toré é símbolo da fé e mais ainda é símbolo de luta e resistência. Dessa forma, os nossos estudos focarão o toré, bem como os outros rituais, como as atividades domésticas, seus ritos suas crenças e sua transmissão de conhecimento e a construção de moralidades, bem como a produção e difusão da cosmologia, as ações sócio-técnicas e também rituais íntimo, destinados a promover bem está físico e espiritual. A partir daí focamos nos xamãs, procurando entender como eles descrevem e hierarquizam as entidades e as forças do cosmo, bem como sintetizam para o povo. As práticas de cura é fato entre os Potiguara, porém, não é bem vista pela comunidade, uma vez que esse povo foi durante muito tempo oprimido pela igreja católica, suas práticas de cura passaram a ser desenvolvida as escondidas.

Barcellos. (2012, p. 127) nos coloca que os índios que tem mediunidade religiosa no universo sagrado Potiguara não são bem vistos nem aceitos na esfera eclesial cristã. Mesmo com toda opressão as tradições vão sendo passado a cada geração, tomando como base a oralidade.

METODOLOGIA

A pesquisa se baseia em levantamento bibliográfico, dados etnográficos, com idas a campo, coleta de narrativas formalizadas, que explica quadros narrativos e moralidades, bem como, observação da vida cotidiana e de

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

conversas informais. Construção de diagrama de parentesco, reconstruindo trajetórias familiares e redes de alianças. Pretende-se também utilizar instrumentos de localização geográfica, para redigir cartografias sociais.

RESULTADOS

É comprovado no nosso estudo, bem como em estudos anteriores a relevância cultural do povo Potiguara, tal como sua religiosidade e sua luta política, tendo em sua vida rotineira, a prática de rituais doméstico. A casa é lugar sagrado onde acontecem cotidianamente muitas das práticas educativo-religiosas da vida Potiguara. (Barcellos.p.151). Assim as nossas investigações têm apontado para um povo com muito conteúdo cultural, onde essa cultura é transmitida através da oralidade, tendo os mais velhos um papel fundamental, contando os mitos ensinando os ritos, ensinando o respeito mútuo, essas tradições são de fundamental importância para manter viva e reafirmar a identidade étnica desse povo.

CONCLUSÃO

O presente trabalho não possui, ainda, conclusão definitiva, uma vez que se encontra em andamento. Porém, podemos afirmar a fundamental importância desse estudo sobre um povo que foi ferozmente oprimido, e mesmo assim, conseguiu reavivar sua cultura.

REFERÊNCIAS

BARCELLOS, Lusival. 2012. Práticas educativo-religiosas dos Potiguara da Paraíba. João Pessoa. Ed. Universitária da UFPB.

FARIAS, Eliane. LUSIVAL, Barcellos. Memória Tabajara: Manifestações de fé e identidade étnica. João Pessoa. Ed. UFPB. 2012

MURA, Fabio. À procura do “bom viver”; território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ, 2006

_____. “A trajetória dos Chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa” . Mana, Rio de Janeiro, vol. 16, n.1, p.123-50, Abr.2010

PALITOT, Estevão Martins. Todo os pássaros do céu- o Toré Potiguara. In: GRUNEWALD, R. A. (Org.). Toré: regime encantado do índio no Nordeste. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 2004.

ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA, REDES DE RELAÇÕES E PROCESSOS IDENTITÁRIOS ENTRE OS POTIGUARA DA PARAÍBA²².

Marianna de Queiroz Araujo; Fabio Mura | UFPB

Resumo: Essa proposta procura mostrar alguns arranjos de nossa pesquisa, que tem por finalidade analisar a organização doméstica dos Potiguara, que estão localizados no Litoral Norte do Estado da Paraíba, com foco no mapeamento das redes de relações, nos regimes de territorialidade, produção e transmissão de saberes tradicionais e no modos de construir e apreender as complexas relações entre natureza e sociedade. Toma-se como pressuposto metodológico a abordagem etnográfica, com uso da observação participante e realização de entrevistas. Buscamos analisar os diversos estoques culturais, constituídos a partir de fluxos de informações, onde enfocaremos nas relações de parentesco. Logo, ao nos centrarmos nos grupos domésticos, pretendemos observar como as interações sociais operam no contexto em que os Potiguara estão inseridos.

Palavras Chave: etnicidade; identidade; grupos domésticos.

INTRODUÇÃO

Os índios Potiguara segundo Palitot (2005) se encontram distribuídos em aproximadamente 26 aldeias nas áreas urbanas das cidades de Baía da Traição (PB), Marcação (PB) e Rio Tinto (PB), neste vasto território se encontram diversas riquezas materiais e imateriais, esse meio também é caracterizado por relações entre grupos étnicos, que segundo Barth (2000) “são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores conseqüentemente, tem como característica organizar as interações entre as pessoas”.

Diante desse contexto sócio-ecológico é que a nossa pesquisa procura investigar a respeito do conhecimento dos Potiguara a cerca desse meio em que vivem, que desde muito tempo vem sofrendo diversas transformações, resultado do acúmulo de experiências de ocupação deste espaço ao longo dos tempos. Barth chama a atenção para transferimos o foco investigativo da constituição interna e dos processos históricos dos grupos para as fronteiras étnicas e sua manutenção, essa é uma problemática relevante na nossa pesquisa sobre o território Potiguara, tendo em vista que a fronteira define o grupo, entendido como estando em contato com outros grupos étnicos, no entanto mesmo existindo o contato interétnico as diferenças e as identidades persistem produzindo as diversidades.

²² Identidade, tradição de conhecimento e ecologia doméstica no Nordeste indígena: os Potiguara como caso específico.

Barth se utiliza das fronteiras étnicas para compreender as dinâmicas dos grupos, portanto é a interação e não o isolamento geográfico que permite as transformações, contribuindo para a construção da identidade que não é fixa, mas, pode ser modificada de acordo com o contexto e com os interesses do grupo, dessa forma, quanto maior forem às interações sociais mais marcados serão os limites étnicos. Não somente o contato interétnico, mas também a relação com o ambiente influencia na construção da identidade, Barth (2000) vai dizer que: “a sociedade não pode ser abstraída de seu contexto material: todos os atos sociais estão inseridos em um contexto ecológico”. Por essa razão não faz sentido a separação de cultura e natureza, como se as mesmas fossem independentes, quando na verdade ambas estão conectadas e os conflitos sociais também estão ligados a questões do meio ambiente ao mesmo tempo em que são afetadas por ele, por tudo isso esta presente todo um arranjo diversificado e assimétrico, mas que tem uma lógica própria.

É nossa intenção partir da estrutura dos grupos domésticos, percebidos como grupos familiares de pelo menos três gerações Wilk (1997), entendidos enquanto unidade de organização, então, nosso intuito é selecionar pelo menos dois desses grupos constituídos por famílias extensas, onde começaremos a análise através da “unidade habitacional” Wilk (1997), que é o local onde os membros da família estão abrigados, enfocando as atividades de produção e distribuição dos grupos de apoio, e não a partir de critérios de coresidência. Buscamos com isso reconstruir suas atividades, tanto voltadas a seu interior quanto ao seu exterior, levando em consideração o modo como esses grupos se relacionam como os recursos presentes no território, através do mapeamento das redes de relações, como também compreender como são construídos e reproduzidos sentimentos de identidade étnica, procuramos identificar como esses indivíduos se auto identificam e como são identificados pelos outros.

O grupo doméstico tem importância para a pesquisa no sentido de eixo, não apenas na determinação das atividades técnicas e econômicas desenvolvidas pelos seus integrantes, mas também no estabelecimento de alianças políticas através de relações de parentesco, construídas com base numa organização territorial. Temos como alvo compreender com base na estrutura dos grupos domésticos as relações existentes entre os Potiguara e os que não se identificam como índios. Além de tentar entender o sentimento de territorialidade em termos de dimensionamento, e de que maneira esse sentimento interfere nos modos como os esses indivíduos se relacionam com os recursos existentes.

METODOLOGIA

Para iniciar a pesquisa foi necessário primeiramente embasamento teórico, onde foram selecionados textos que foram discutidos em nossas reuniões, o que possibilitou uma melhor compreensão da temática envolvida. Contudo é importante salientar que o estudo dos textos não será uma prática a ser norteadada apenas no início da pesquisa, essa deverá estar presente e ser constante durante toda a vigência do projeto. Oficinas foram realizadas para

dar suporte nas técnicas referentes ao método genealógico, que também é utilizado e principalmente voltado à construção de diagramas de parentesco, onde entram questões referentes a casamentos, separações entre outros, com o intuito de reconstruir trajetórias familiares, mapear situações e extensões de redes de aliança, dessa maneira, a pesquisa tem como objetivo principal levantar material bibliográfico, fontes históricas e dados etnográficos, dando particular atenção a estes últimos, privilegiando, assim o trabalho de campo, a observação participante, conversas informais e entrevistas gravadas, onde se faz necessário um contato com o universo investigado, uma vivência durante um período de tempo razoável.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Como nossa pesquisa esta no início, estamos em processo de discussões acerca dos pressupostos teórico-metodológicos, portanto, ainda não dispomos de dados etnográficos, por tudo isso, não deslindarei sobre resultados alcançados, e sim a respeito dos resultados a serem vislumbrados ao longo de nossa pesquisa.

É aguardado como resultados da pesquisa a identificação dos grupos domésticos Potiguara, como também a compreensão de como são estabelecidos critérios de cooperação, e de entendimentos sobre a distribuição e uso de bens, para se buscar definir as obrigações morais e hierarquias relacionais, com vistas a termos espaciais, no sentido de ter os resultados dos níveis de abrangência das atividades desenvolvidas pelos integrantes do grupo doméstico.

A partir dos dados coletados por meio de nossa inserção em campo pretendemos compreender a respeito dos tipos de relações e interações internas e externas ao grupo doméstico, é esperado também que possamos investigar e compreender como são construídos e reproduzidos sentimentos identitários em diversos níveis de escala social e territorial, e como são definidas as relações interétnicas no contexto específico.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.

BARTH, Fredrik. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa Livraria, 2000. p. 107-139.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Mont-Mor**: história, etnicidade e cultura. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

WILK, Richard. **Household ecology**. Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize. Northern Illinois University Press, 1997.

REDES DE PRODUÇÃO E ARTICULAÇÃO DO CONHECIMENTO NA PRÁTICA AGROFLORESTAL EM CUMARU - PE²³

Júlia Costa Rosas²⁴

Resumo: Partindo da perspectiva de que o ato de conhecer se dá a partir de práticas e experiências que se revelam nas relações cotidianas estabelecidas com diversos entes, o presente trabalho procura identificar e analisar as redes de produção e articulação do conhecimento agroecológico de agricultores familiares em Cumaru, localizado no agreste pernambucano. Como em todo semiárido nordestino, o município de Cumaru é marcado pela a irregularidade das chuvas e, em anos como o de 2012, no qual a seca se configura como a mais rigorosa desde 1980, as dificuldades para produzir e viver se tornam ainda mais acentuadas. No entanto, apoiados por programas de convivência com o semiárido, alguns agricultores têm se reunido em torno da agroecologia, gerenciando melhor a água e praticando a agricultura de maneira recíproca. No centro desse movimento em Cumaru, encontra-se a família de Joelma e Roberto, que trabalha em sua agrofloresta produzindo e articulando conhecimentos agroecológicos em uma rede de relações de reciprocidade que inclui diversos agentes (ONGs, pesquisadores, técnicos, Estado, agricultores de diferentes localidades, natureza, água, etc.). Realizando, então, uma etnografia que permite seguir essas redes, pôde-se perceber como o conhecimento agroecológico dos agricultores é produzido a partir das vivências práticas em redes de reciprocidade e como é circulado entre os entes que se relacionam, sejam humanos ou não-humanos. No entanto, mesmo com os resultados alcançados pelos agricultores com essa forma alternativa de viver e produzir, os programas governamentais continuam voltados para o agronegócio, abrangendo a agricultura familiar apenas de forma assistencialista e emergencialista.

Palavras-chaves: conhecimentos; redes; reciprocidade; agroecologia; semiárido.

INTRODUÇÃO:

O ano atual tem marcado o semiárido nordestino com a pior seca dos últimos 30 anos, agravando a dificuldade dos agricultores com a escassez de água sempre presente na região. No entanto, mais do que representando um problema climático e ambiental, a irregularidade das chuvas apresenta um

²³ O presente resumo expandido é fruto de um trabalho de conclusão de curso, orientado por Pedro Silveira.

²⁴ Vinculada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco.
Endereço Eletrônico: julia.crosas@gmail.com

problema político, já que o foco não é a insuficiência de água para os habitantes da região, mas a falta de interesse de desenvolver formas fáceis e eficientes de armazenamento dessa água que leve em consideração mais os agricultores familiares que os grandes produtores e representantes do agronegócio (DUQUE, 2008).

Nessa realidade, encontram-se os agricultores do município de Cumaru, localizado no agreste pernambucano, distante 132km de Recife.

Ainda que partilhando as preocupações e as dificuldades da seca, os agricultores agroecológicos de Cumaru podem contar com as tecnologias de captação e armazenamento de água adquiridas via programas de convivência com o semiárido²⁵. As cisternas, as barragens subterrâneas, os caldeirões de pedra, retêm a água por mais tempo e possibilitam a produção de alimentos e a criação de animais durante o ano inteiro. Além disso, os sistemas agrofloretais praticados por eles mantêm uma produção ambientalmente equilibrada por meio de princípios agroecológicos, tais como a diversificação, o melhor gerenciamento da água, a manutenção de um banco de sementes, o não uso de agrotóxicos.

São diversas as relações que os agricultores de Cumaru estabeleceram para iniciar suas práticas agroecológicas, sejam elas com instituições, com outros agricultores, com pesquisadores, com técnicos, com a água, com a natureza. Tais relações são significativas para compreender como se dá o processo conhecer e compartilhar os conhecimentos entre os agricultores e os diversos entes que com eles se relacionam.

Tais relações começam no momento em que a família de Joelma e Roberto é beneficiada com a cisterna para consumo doméstico, fruto do Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC) elaborado pela Associação do Semiárido (ASA) com objetivo de construir um milhão de cisternas no semiárido para captação e armazenamento de águas pluviais. A partir da cisterna, Joelma e Roberto decidiram iniciar uma agrofloresta. Mais do que realizar agroecologia em sua terra, Joelma começou a mobilizar os agricultores familiares da região que hoje formam a Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicos de Cumaru (Associagro).

Essas relações que vão sendo estabelecidas pelos agricultores traduzem a forma de produzir conhecimentos na região. Segundo Silveira (2011, pág. 1) conhecer “é inserir-se em redes, atuando sobre sua conformação”, podendo ser as redes:

imaginadas como a relação de uma série de entes, humanos e não-humanos, que a todo tempo fazem e desfazem elos e transformam sua substância. Elas não produzem significados que as transcendem, elas simplesmente o são. Assim, as práticas de conhecimento não descrevem um mundo preexistente, mas constituem, ao contrário, manuseio e intervenção, trazendo à existência uma versão dos mundos possíveis (SILVEIRA, 2011: 1).

²⁵ O conceito de convivência com o semiárido surge para se opor a ideia de lutar contra a seca proposta historicamente pelas políticas governamentais, que favoreceram o agronegócio através do investimento na modernização do campo (DUQUE, 2008; NEVES et. al., 2010).

As relações que vão sendo estabelecidas pelos agricultores em Cumaru são relações de reciprocidade, são relações reversíveis entre dois entes que fluem tanto do primeiro para o segundo ente quanto do segundo para o primeiro ente, tornando-se uma relação que se redobra e que cria um valor ético (CHABAL apud SABOURIN, 2009: 64).

Essas relações de reciprocidade trazem uma característica peculiar à produção do conhecimento agroecológico, pois ela se estende aos entes não humanos, estabelecendo uma maneira diferente de conviver com a natureza. Tais relações, estimuladas pela assistência técnica e pela convivência com o semiárido, derivam das formas antigas de se relacionar no mundo rural.

Nesse contexto, o presente trabalho pretende analisar como se produz e como se articula o conhecimento dos agricultores familiares a respeito dos sistemas agroflorestais, tanto a partir da relação que os agricultores estabelecem com a prática agroflorestal como através das redes sociais de relações que os agricultores têm com diversos agentes (ONGs, pesquisadores, técnicos agroflorestais, Estado, etc.).

METODOLOGIA:

Para a produção e articulação do conhecimento agroecológico em Cumaru, o antropólogo precisa fazer uma etnografia que lhe permita seguir suas redes (LATOURE apud SILVEIRA, 2011) ao mesmo tempo em que está inserido num contexto de construção de suas próprias redes etnográficas. É preciso, portanto, ser modificado pela experiência de campo na medida em que segue os rastros das redes sociais.

Nessa perspectiva, Goldman utiliza Fravret-Saada (1990) para mostrar a relação entre o conceito de participação e a ideia que ele traz de aceitar ser afetado pela experiência do campo. É dessa forma que defende que fazer etnografia não é tentar se tornar um nativo ou enxergar o mundo exatamente como ele o enxerga, mas sim entendê-la através do conceito de “devir-nativo” e, assim, de ser o antropólogo “afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo, (...) de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação” (GOLDMAN, 2003: 465).

O devir, na verdade, é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos²⁶ que consegue estabelecer com uma condição outra. (...) é o que nos arranca não apenas de nós mesmos mas de toda identidade substancial possível. Trata-se, pois, de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas) mas para diferir, simples e intransitivamente (ibid.: 465).

No total, estive em campo durante doze dias, o que possibilitou um contato e uma vivência necessários e essenciais para a produção da monografia, mas que teria sido bem mais rica se fosse mais longa, uma pesquisa etnográfica

²⁶ Sendo a ideia de “afetos” não ligada a sentimentos ou emoções, mas de “afecções” (GOLDMAN, 2003: 464), de algo de afeta um indivíduo e pode afetar a outro também.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

no sentido apontado por Malinowski (1978 [1922]), para uma maior percepção das práticas de conhecimento dos agricultores. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas e gravadas com Joelma, Roberto e Luís (agricultor agroecológico de Cumaru) e o diário de campo foi utilizado como instrumento fundamental no processo de construção da pesquisa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO:

A experiência agroflorestal de Joelma e Roberto pode tanto ser percebida pelas possibilidades de interações e renovações atuais quanto vem sendo resultado das relações estabelecidas entre os diversos atores que fazem dela um processo dinâmico e constante de produção e articulação de conhecimentos, formando os fios de uma teia de permanente fluxo de ações, interações, informações, práticas. Tais fios formam uma rede de relações de reciprocidade, baseadas em práticas antigas que sempre permearam a vida dos agricultores, não só na agricultura como também na forma de se relacionar com os diversos entes que fazem parte do cotidiano (agricultores, amigos, parentes, técnicos, estudantes, animais, plantas, etc.).

Essa rede de reciprocidade é formada por múltiplas relações, que conformam uma realidade complexa. No entanto, para fins analíticos, foi elaborada uma tipologia das relações a partir da natureza das relações de reciprocidade identificadas: relações institucionais (com o Sindicato, com o Sabiá, com a ASA), relações pessoais (com agricultores nos intercâmbios, com agricultores da comunidade) e relações ambientais (com a água, com a terra, com as plantas, com os animais, com a natureza). Tal rede é apresentada na Figura 1.

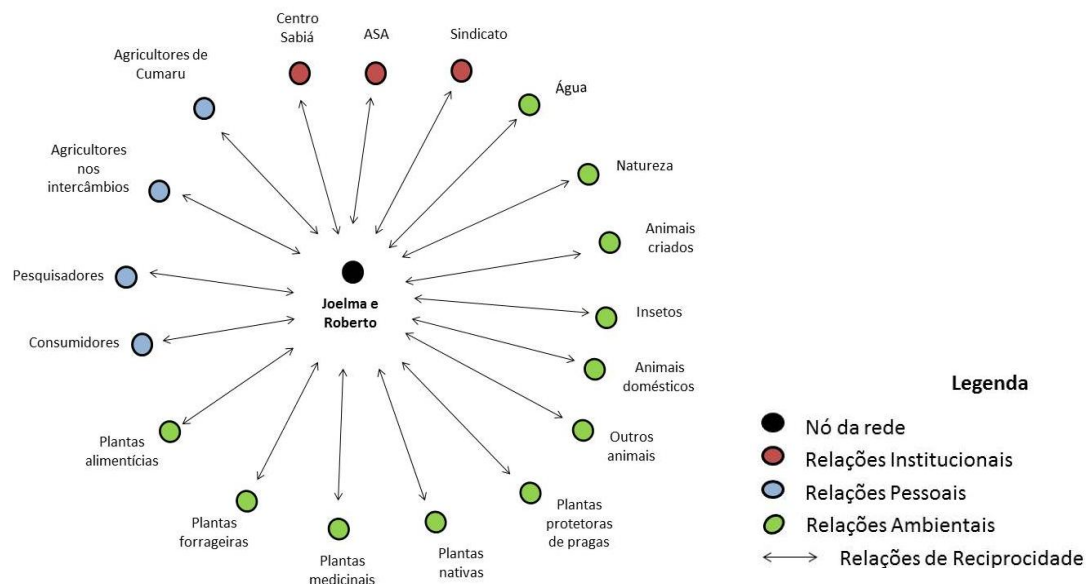


Figura 1: Rede agroecológica de Cumaru, tendo como nó central a família de Joelma e Roberto

Por meio da rede de relações recíprocas o conhecimento agroecológico é produzido e articulado, em diversos momentos de experiências, de compartilhamentos, de observações, de conversas, de práticas, de encontros, etc.

Nos intercâmbios entre agricultores de diferentes comunidades, por exemplo, a importância da experimentação para a produção e circulação do conhecimento se dá tanto a partir do compartilhamento de informações e produtos, como das dúvidas e discussões levantadas durante as visitas. O novo conhecimento produzido toma forma na prática, quando é levado para o campo e estabelecido no cotidiano dos agricultores. Quando Joelma e Roberto vão fazer uma experiência, a partir das informações que obtiveram e vivenciaram nos intercâmbios, eles produzem um novo conhecimento que, provavelmente, será posteriormente repassado a outros agentes que fazem parte da rede agroecológica em Cumaru.

“Tudo é um experimento. Cada coisa que a gente fez no começo... Porque você foi um dia, visitou, mas você não viu passo a passo. Aí disse: ‘Então vamos fazer’. A gente vai fazer do jeito mais ou menos que a gente viu lá. (...) E aí a gente ia fazendo, ia errando, ia aprendendo, ia consertando... Estás entendendo? O que é que se dá melhor, como é que se faz melhor, como eu aproveito melhor, assim. Só na prática, experimentando, é que você vai fazendo as coisas e dando certo ou não. Não tem ouro jeito.” (Joelma, em 29 de novembro de 2011).

Essas experiências são também realizadas a partir da observação da natureza como um sistema amplo e diversificado, em que todas as formas de vida contribuem para a manutenção ou, como fala Joelma, para o controle do ambiente.

“Porque, assim, no trabalho [agroecológico], você tem que trabalhar com os bichinhos, com tudo, mas de forma que você ou controle ou você não mate. Porque cada um tem uma função na natureza. (...) Aí, estamos aprendendo a conviver com as bichinhas, né? Que não seja matando, que elas também tem um papel importante, né? Porque um bicho como o outro vai controlando o ambiente. E a gente está convivendo com elas.” (Joelma, em 29 de novembro de 2011).

Os conhecimentos produzidos geram novos experimentos e novos conhecimentos, e a difusão para outros agricultores gera novos modos de fazer, adaptados às habilidades, solos e necessidades do experimentador. Essa difusão com criatividade é uma característica dos regimes tradicionais de produção do conhecimento (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Essa ideia fica clara também na seguinte fala de Joelma, em que o compartilhamento de conhecimentos e experimentos é fundamental para a continuidade do regime de conhecimento agroecológico.

“Tudo que eu aprendo, eu ensino. Eu não tenho história de dizer assim ‘não, essa informação eu não vou passar não’. Pra quê? Não, de jeito nenhum. Principalmente se for uma coisa boa, que deu certo pra gente. Eu só não gosto de passar aquilo que não teve um resultado tão bom, não gosto. Mas tudo que a gente aprendeu, tudo que tem de informação, que a gente fez e deu certo, eu quero

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

que o povo faça também. Porque, se não, qual é a graça? A gente tem uma informação, se dá bem numa determinada coisa, e não querer que os outros também tenham o mesmo resultado? Qual o futuro que vai ter? Qual é a graça do trabalho? É quando você começa a ver os resultados. Se você não passa as informações, como é que o povo vai ter os resultados? Não vai ter. Eu prefiro passar tudo.” (Joelma, em 24 de abril de 2012).

Portanto, pode-se perceber que as relações de reciprocidade conformam uma rede que produz e articula conhecimentos através da valorização e do compartilhamento de saberes diversos. As redes agroecológicas em Cumaru se baseiam muito mais nas relações de parentesco e vizinhança, tendo o acesso às tecnologias de captação e armazenamento de água como pano de fundo, que nos conhecimentos técnicos, ressaltando não só as relações entre indivíduos, como também entre locais, objetos, seres, natureza. Quanto mais forte a relação e a comunicação, mais intensa é a articulação dos conhecimentos (SABOURIN, 2009: 201-207).

É assim que a agroecologia, estimulada pela convivência com o semiárido através de instituições como a ASA e o Centro Sabiá, reforça práticas antigas baseadas na reciprocidade, em que as redes de relações são fundamentais não só para a produção do conhecimento como, principalmente, para a articulação dos mesmos, para o compartilhamento e, assim, para a constituição dos seres como humanos, já que é através da reciprocidade que os “sujeitos, que não são preexistentes às suas relações, existem” (CHABAL apud SABOURIN, 2009: 59).

CONCLUSÃO:

O conhecimento agroecológico dos agricultores de Cumaru é produzido e articulado através de uma rede de relações de reciprocidade, que inclui agentes internos e externos à região, seres humanos e não-humanos, pessoas e instituições, estabelecendo um fluxo constante e dinâmico de criatividade e de compartilhamento.

Como exemplo dos resultados que vem sendo alcançados pelos agricultores agroecológicos da região, foi feita uma reportagem na propriedade de Luís²⁷, falando sobre a importância das cisternas e das práticas agroecológicas para se ter produção mesmo em períodos de estiagem prolongada. Nesse mesmo ano, Joelma ganhou o prêmio de Personalidade Ambiental 2012²⁸, da XXII edição do Prêmio Vasconcelos Sobrinho, promovido pela Agência Estadual do Meio Ambiente (CPRH). Tanto a reportagem com Luís como o prêmio recebido por Joelma mostra que suas experiências estão sendo vistas em cenário nacional e reconhecidas diante do Governo, mas é importante salientar que apesar de um reconhecimento público do trabalho agroecológico dos agricultores de Cumaru e da visibilidade que tem obtido a

²⁷ A reportagem foi apresentada no Jornal Nacional e pode ser vista no link: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/videos/t/edicoes/v/seca-atinge-mais-de-700-municipios-no-nordeste-do-brasil/1965775/>.

²⁸ A reportagem completa pode ser vista no site da CPRH, no seguinte link: http://www.cprh.pe.gov.br/premio_vasc_sobrinho/premio/historico_premiados/41086%3B31489%3B350103%3B0%3B0.asp

Articulação do Semiárido, as estratégias de convivência com o semiárido seguem em posição marginal nos planos governamentais de desenvolvimento para a região semiárida, que hoje pauta-se muito mais pela aceleração do processo de modernização do sertão via agricultura irrigada e industrialização.

REFERÊNCIAS:

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DUQUE, Ghislaine. “Conviver com a seca”: contribuição da Articulação do Semi-Árido/ASA para o desenvolvimento sustentável. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. n. 17. Editora UFPR, jan./jun., 2008.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**. v. 46, nº 2. São Paulo: 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. Série Os Pensadores. São Paulo: ed. Abril, 1978 [1922].

NEVES et. al. Programa Um Milhão de Cisternas: guardando água para semear vida e colher cidadania. **Agriculturas**. v. 7, n. 3. Out., 2010.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Conhecimentos científicos, conhecimentos locais e hibridismo: por uma etnografia simétrica da paisagem. R@U - **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar**. v.3. n. 1. São Paulo: 2011.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA ENTRE OS PANKARÁ UMA BREVE ETNOGRAFIA

Lara Erendira Almeida de Andrade²⁹

Resumo: O trabalho proposto apresenta pesquisa desenvolvida nos anos de 2009 e 2010 entre o povo Pankará. Na ocasião participei do Grupo Técnico responsável pelo estudo de regularização fundiária território indígena. A pesquisa se desenvolveu principalmente no território do grupo, a Serra do Arapuá, município de Carnaubeira da Penha, sertão pernambucano. Ainda no ano de 2010 apresentei minha monografia de conclusão de graduação tratando deste contexto, aqui pretendo fazer um recorte sobre a mesma e trazer uma breve etnografia da organização social e política do povo. Tratarei da ocupação tradicional do território buscando evidenciar como se forma a

²⁹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, vinculada ao Núcleo de Estudos e Pesquisa Sobre Etnicidade/UFPE. E-mail: laraerendira@yahoo.com.br

organização do povo hoje, passando pelas discussões da identidade e pertença ao grupo e as respectivas regras que definem o parentesco entre eles. Para tanto, tomo por base os processos sociais e políticos de luta e resistência dos índios para permanecerem na serra. Por fim, procuro demonstrar como na década passada quando do momento de emergência étnica do grupo, se cria uma organização política nos moldes genéricos de indianidade, mas que não é rígido, e se constitui dialogando com as formas anteriores de organização do povo.

Palavras-chave: Pankará; Organização sócio-política; Território.

INTRODUÇÃO

O presente texto busca fazer uma breve etnografia da organização social e política do povo Pankará. Os dados aqui trabalhados são resultados de pesquisa de campo que ocorreu nos anos de 2009 e 2010, ocasião em que fui integrante do Grupo de Trabalho para estudo e identificação do território do povo Pankará.

Meu lugar em campo naquele momento – representante do órgão indigenista oficial para a construção de uma proposta jurídica da terra indígena – colocou-me diante de várias questões acerca do contexto, em especial o da fronteira étnica definida pelo grupo. A partir desta reflexão em campo, a observação que lanço olhar nesse texto toma como central, para tal entendimento, a organização social do povo. Irei me ater principalmente nas categorias utilizadas pelos indígenas para tal caracterização. É importante perceber que naquele momento que, pela primeira vez, em muitos anos, precisaram definir: quem é índio e quem não é no território ocupado e reivindicado pelo povo Pankará?

OS ÍNDIOS PANKARÁ DA SERRA DO ARAPUÁ

O território Pankará compreende a Serra do Arapuá e seus arredores, no município de Carnaubeira da Penha, sertão pernambucano. A serra tem uma forma geográfica muito peculiar para o contexto do sertão, suas áreas mais altas atingem 900 metros, esta característica faz com que mesmo estando inserida no perímetro do semi-árido tenha um clima de altitude úmido e água corrente durante todo o ano. Esse aspecto da serra oferece as condições necessárias para o surgimento de uma flora típica tanto da mata atlântica, quanto da caatinga, e, além disso, boas condições de plantio durante todo o ano, sendo muito cobijada no referido contexto geográfico.

A altitude configura também o difícil acesso às regiões da serra, dessa forma, constituiu-se como área de refúgio e resistência de vários grupos indígenas e de negros no sertão do estado, e não só deles, mas também de grupos do cangaço, como pode ser constatado nos diversos relatos das passagens dos bandos de Lampião pela Serra do Arapuá.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas



Figura 1: Serra do Arapuá e arredores



Figura 2: Município de Carnaubeira da Penha

O povo Pankará mantêm fortes laços políticos e de parentesco com os demais grupos étnicos que circundam sua área, tais como: o quilombo da Tiririca, os índios Atikum na Serra Umã, os Tuxá em Rodelas, os Pipipã e os Kambiwá, que habitam as regiões do pé da Serra Negra³⁰, só para citar aqui as áreas que apresento na Figura 1.

Os índios da Serra do Arapuá habitam aquela região de forma permanente a pelo menos um século (MENDONÇA, 2003). Apesar do movimento recente de retomada da mobilização em torno da identidade étnica³¹, há diversos

³⁰ A Serra Negra foi local de refúgio para um grande número de grupos fugidos das “guerras justas” e dos aldeamentos, é local símbolo da resistência indígena no Nordeste, principalmente no século XIX (ARRUTI, 1995), é por isso que vários grupos indígenas do sertão pernambucano fazem referência à Serra Negra como uma origem comum.

³¹ Em 2003 os índios da Serra do Arapuá participam de um evento em Olinda-PE, onde vários povos indígenas se encontram com o lema: “nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”. Nesse encontro se auto-declaram publicamente com o etnônimo

relatos e registros oficiais que tratam de reivindicações territoriais e de assistência, que datam da década de quarenta, ao então órgão indigenista, o SPI – Serviço de Proteção ao Índio. Esse processo ocorre no mesmo período que o realizado pelos Atikum da Serra Umã (ANDRADE, 2010; GRUNEWALD, 1993).

Porém, na época, enquanto o SPI implanta um posto indígena na Serra Umã beneficiando os Atikum, que param de pagar os impostos a fazenda municipal, os índios da Serra do Arapuá, que tiveram forte participação neste 'levantamento da aldeia'³² e estabelecimento do posto na Serra Umã, não tiveram suas reivindicações atendidas.

A reivindicação dos índios da Serra do Arapuá era bem semelhante a dos Atikum, e tinha como foco: a permanência no território ocupado por eles, que cada vez mais vinha sendo tomado pelos fazendeiros locais, possuidores dos títulos das terras, e os tributos que tinham que pagar a fazenda municipal do município de Floresta, além do auxílio à saúde e instrumentos para o plantio (ANDRADE, 2010; GRUNEWALD, 1993; HOHENTAL JR, 1952³³).

ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PARENTESCO - AS CATEGORIAS LOCAIS DE FAMÍLIA, RAMA E SOBRENOME

Durante o período do 'levantamento da aldeia' Atikum existiam na Serra do Arapuá três núcleos rituais: o Enjeitado/Gonzaga, a Cacaria e a Lagoa. Esses núcleos, que se situam nos altos da serra, tiveram influência em suas áreas circunvizinhas, tanto no aspecto ritual, como político, e com o tempo foi desenhando a ocupação territorial da Serra do Arapuá e arredores.

Cada um desses núcleos é ocupado por um principal grupo de parentesco cognático, no caso do núcleo do Enjeitado/Gonzaga dois, que os Pankará chamam de *'famílias'*: Rosa, Amanso, Limeira e Cacheados.

O pertencimento a essas *'famílias'* se desenha pelo local de residência, as alianças matrimoniais e a filiação. A unidade é dada por um certo número de atividades políticas, econômicas e rituais que são compartilhadas pelo grupo.

Pankará. A FUNAI estava presente e desde então foi iniciado o processo de reivindicação pela regularização do território.

³² “ ‘Levantar aldeia’ expressa justamente o esforço e o investimento de um determinado grupo em auxiliar a emergência de outro, independentemente de reivindicarem qualquer laço de parentesco” (ARRUTI, 1995, p.39).

³³ Museu do Índio, microfilme 379, fotograma 814-817 / Relatório de Viagem de Hohental Jr. contendo observações relativas aos grupos indígenas sob a jurisdição da IR4, 14/07/1952.



Figura 3: Município de Carnaubeira da Penha

Essa filiação não é simplesmente um princípio de classificação dos indivíduos (distinção entre parentes e não parentes), mas tem como efeito concreto da aplicação desse princípio, a constituição de grupos sociais organizados, cujos membros pretendem ter todos um mesmo antecedente (AUGÉ, 1975).

É importante ressaltar que as denominações dessas *'famílias'* remontam ao episódio de Atikum e aos indígenas que participaram dela, assim, mesmo quando não é diretamente descendente da linhagem do personagem histórico, mas, está dentro das relações do grupo de parentesco do mesmo, acaba sendo incluído com o nome a ela atribuído.

Tomemos como exemplo os *Amanso* e seu principal personagem histórico, estes são reconhecidos como pertencentes a aldeia Enjeitado. Joaquim Amanso, na década de quarenta foi uma grande liderança na região, tanto na Serra do Arapuá como na Serra Umã. Desta forma, todos que tinham laços com ele, e principalmente, que moravam em Enjeitado, ficaram conhecidos como *'os Amanso'*.

Joaquim Amanso leva este nome pois seu pai se chamava Amanso, e mesmo seus primos e primas não sendo desta linhagem acabaram assim conhecidos. Assim, os *'Grande'* e os *'Miguel'* que também tiveram importância naquele episódio, são reconhecidos hoje entre o povo como sendo da mesma *'família'*: *'os Grande e os Miguel são o mesmo Amanso'*.

O processo de ocupação do território se deu das *chapadas* da Serra do Arapuá em direção ao *sertão*³⁴. Geralmente, as famílias extensas, que estão em processo de expansão demográfica podem dividir-se

por ocasião duma migração, em resultado de rivalidades ou conflitos, ou simplesmente, em consequência do próprio crescimento demográfico, que obriga, por exemplo, a ir procurar noutros lados terrenos de caça, de pastagens ou de cultura, uma

³⁴ Aqui uso o sentido de sertão tal qual pontuado localmente, as categorias utilizadas pelos Pankará para distinguir as áreas geográficas do seu território são: *chapada* – altos da serra; *agreste* – região de transição entre os altos da serra e o “pé” da serra; e *sertão* – regiões no “pé” da serra.

parte da linhagem constitui-se em unidade autônoma, que prefere a partir daí referir-se a um ascendente mais próximo (AUGÉ, 1975, p.30).

É assim que vão se configurando os diversos grupos domésticos – unidades de residência, produção e consumo, mas não só, como bem destacam Mura e Barbosa da Silva os grupos domésticos são também o espaço da “organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais” (2012, no prelo, p.6). Os grupos domésticos não necessariamente seguem os critérios de parentesco, e é o espaço da organização social onde os descendentes das linhagens estabelecem relações matrimoniais e de compadrio com os não-índios da região. Antes do processo de mobilização em torno da identidade étnica e regularização do território, estes grupos domésticos eram denominados de sítios, e hoje são chamados de aldeias.

É assim que as gerações mais antigas ficam circundadas pelas mais recentes e os familiares habitam aldeias vizinhas. Configura-se, desta forma, a nossa segunda categoria empírica, a de ‘*rama*’. Geralmente a ‘*rama*’ é uma família extensa, de cerca de três gerações, que ocupa uma aldeia, ou mais de uma aldeia bem próxima uma da outra. Voltemos para o exemplo local, agora tratando dos *Rosa*.

Com o tempo, as aldeias vão ganhando certa diferenciação em relação à aldeia de origem, e as ‘*ramas*’ começam a ter seus nomes próprios, mas sempre fazendo referência a ‘*família*’. É assim, que dos *Rosa* saem as ‘*ramas*’ dos *Francisco* e *Ferreira* – que como dizem os Pankará, ‘*são os mesmo Rosa*’. Esses nomes são adotados a partir do momento que mulheres da família *Rosa* casam com não índios e levam o nome do marido. Essa é uma característica comum na região, geralmente a ‘*rama*’ leva o nome do homem, seja ele um nome próprio ou um sobrenome.

Ora, mas se pensarmos que todos que tem laços sanguíneos são de alguma forma parentes, acabaríamos englobando todos os moradores da Serra do Arapuá, e quem sabe até do município de Carnaubeira da Penha. Assim, estaríamos indo de encontro ao princípio mesmo das normas do parentesco, da ideia que é necessário pensar nas regras sociais de pertencimento, e portanto, na exclusão de algumas dessas linhagens. Eis que surge nossa terceira categoria empírica, agora não mais para explicitar a organização do parentesco, mas, sobretudo, para explicitar os critérios de não pertença, vejamos a seguir.

Entre os Pankará, só são considerados parentes aquelas alianças matrimoniais com não-índios que não eram fazendeiros e seus perseguidores. É aí que se estabelece a distinção entre as categorias locais de ‘*família*’, ‘*rama*’ e de ‘*sobrenome*’. A categoria ‘*sobrenome*’ é atribuída aos descendentes das alianças matrimoniais com fazendeiros donos de terra, que estabeleceram aquilo que Wolf (2011) chama das relações de patrono-cliente, e que nunca são consideradas como família indígena. Nesse contingente estão englobadas as clássicas famílias expropriadoras de terra na região, os *Novaes*, *Ferraz* e *Carvalho*.

PODER E RITUAL

O toré é o complexo ritual que garante a ligação entre as quatro *'famílias'* e suas *'ramas'*, gerando um fluxo na Serra do Arapuá e seus arredores que permitiu no tempo dos antigos, e ainda hoje, a relação entre elas e que contribui na construção atual da organização Pankará (MENDONÇA, 2003, p.68).

Antes de 2003 o que regia as relações entre eles não era nenhum tipo de organização formal, o que aconteceu foi que criou-se uma espécie de área de influência, que é ocupada por essas *'famílias'* nas regiões que as circundam. Mendonça (2003) apontava que cada uma delas tem uma figura de referência social, política e religiosa

Não há nenhum tipo de organização formal por base étnica, como associação ou conselho, mas há lideranças instituídas através do sagrado. Ritual e autoridade estão estritamente ligados e constituem a dinâmica política entre os índios. Como já é possível perceber, as principais lideranças são Pedro Limeira, Manoel Cacheado e João Miguel. Cada um possui um círculo de relacionamentos mais próximos, dentro da própria família, que consolida e legitima a autoridade de cada um (MENDONÇA, 2003, p.76)

Depois de deflagrado o processo de auto-declaração em 2003, os índios da Serra do Arapuá começaram a estabelecer uma "estrutura política" com base nos "componentes de indianidade" da agência oficial (OLIVEIRA, 1999), e que vão estabelecer demandas, separando as funções religiosas e políticas.

Porém, essa visão aparentemente dicotômica, e que vem de demandas dos órgãos oficiais, não impediu que no momento de estabelecimento dos papéis para esta estrutura política, os índios da Serra do Arapuá usassem sua cosmovisão dando formato ao "modelo genérico".

É assim que os mestres rituais passam a ser os Pajés: Pedro Limeira, da Cacaria, Manoelzinho Cacheado, da Lagoa, e João Miguel do Gonzaga/Enjeitado. Há ainda um quarto pajé, Pedro Leite, que sempre foi reconhecido como um 'homem de ciência', e que acompanhou o episódio do levantamento de aldeia Atikum. Segundo a cacique Dorinha, *"tem quatro pajé porque a história de Pankará é de quatro famílias, cada família tem o dono da ciência que já vem dos antepassados"*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste resumo busquei demonstrar que uma das questões centrais para compreensão da produção da fronteira étnica pelos Pankará é dada pelas menores unidades da organização social, explicitada principalmente pela categoria de *'rama'*. E que somada a categorias maiores como a de *'família'*, e categoria de *'sobrenome'*, nos ajuda a compreender como ritual e política estão entrelaçados e vão configurando "estrutura política" nos moldes formais da indianidade. Estes aspectos me levam a

contatar que é de fundamental importância colocar em diálogo dimensões étnicas e da vida doméstica (Mura e Barbosa da Silva, 2012, no prelo) para a compreensão organização social do grupo.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Lara Erendira Almeida. “Nem emergentes, nem ressurgentes, nós somos povos resistentes”: território e organização sócio-política entre os Pankará. Recife, 2010. Monografia em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pernambuco.
- ARRUTI, J. M. A. “Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional”. In: Estudos Históricos, vol. 8, n.º. 15, Rio de Janeiro, FGU, 1995.
- AUGÉ, Marc. Os Domínios do Parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, 1975.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra; MURA, Fabio. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas. UFCG: 2012 / no prelo.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. 'Regime de Índio' e faccionalismo: os Atikum da Serra Umã. Rio de Janeiro, 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Museu Nacional, UFRJ.
- MENDONÇA, Caroline Farias Leal. “Os índios da Serra do Arapuá” - identidade, território e conflito no sertão de Pernambuco. Recife, 2003. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPE.
- OLIVEIRA, João Pacheco(org). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.
- WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e raço de patrono-cliente em sociedade complexas. Série Tradução. Vol. 01, Brasília: DAN/UnB, 2011. Acesso outubro de 2012, disponível em:http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=article&id=98&Itemid=27.

9.3. Ritos, território e identidade

FOLIA DE REIS DA SERRA: SUA MÚSICA, SUA TRADIÇÃO E TERRITÓRIO

Rosenilha Fajardo Rocha | CCHLA-UEPB

Resumo: Esse trabalho aborda o fazer musical de uma comunidade rural no interior de Minas Gerais, reunida em torno da Folia de Reis, enquanto expressão cultural, simbólica, conectadas às relações sociais e culturais específicas. Tal estudo tem como referência conceitual e metodológica a etnomusicologia e se justifica, ao buscar contribuir com pesquisas etnomusicológicas atuais, compartilhando a proposta de uma abordagem em que não haja diferença entre som, cantos e instrumentação, gestos e sentimentos dentro da nossa sociedade e sim, como a música e sentimentos

se inter- relacionam dentro dela. Objetiva analisar a performance desse grupo de foliões e a troca de saberes e valores caros a eles enquanto tradição familiar em um ambiente ritual festivo. Trago também para reflexão aspectos do discurso nativo dos foliões, assistência e comunidade que conhecem a fundo a expressividade foliã e minhas observações a partir da pesquisa etnográfica que venho realizando com a comunidade. As categorias nativas envolvem ehtos e visão de mundo marcadas principalmente pela celebração de valores coletivos, cujos valores partilhados pelos sujeitos se concentram na noção de família e território.

Palavras-chave:Folia de Reis; etnomusicologia; tradição familiar; performance ritual

CONHECENDO UM POUCO O UNIVERSO DA PESQUISA

O tema que trago para estudo pretende mostrar um pouco do universo musical tradicional de um grupo de Folia de Reis localizada em uma comunidade rural no interior da Zona da mata leste Minas Gerais, a comunidade dos Barbosa, distrito de Leopoldina. Conhecida como Folia da Serra, ou Folia dos Medeiros, tem larga fama na região por ser considerada pela maioria dos foliões como a Folia de Reis mais antiga, da qual muitas outras se originaram. Segundo depoimentos, seu início data de aproximadamente 1816, tendo como marco de sua gênese a chegada da bandeira de Reis, vinda de Portugal, acompanhada de um triângulo, uma caixa e um bumbo. Busco com esse estudo compreender como a música a partir da performance é um dos símbolos significantes da tradição familiar herdada dos antepassados. A bandeira (ou pelo menos o “registro” com a imagem dos três Reis Magos, e o triângulo usado na marcação do compasso, ainda são os mesmos, objetificando, assim, a referência à antiguidade de sua origem e a valorização desses símbolos enquanto referência à perpetuação da tradição familiar ao longo dos anos, a bandeira, enquanto símbolo de adoração e fé, e o triângulo, enquanto símbolo da expressividade musical foliã. Dessa forma, fazendo um contraponto entre pesquisadores da área e o discurso nativo busco a compreensão dessa performance na qual a música está inserida.

METODOLOGIA: PERSPECTIVAS DE ANÁLISE

Através do diálogo entre performance e troca de saberes e valores, busco compreender quais seriam os aspectos fundamentais que caracterizam a troca desses saberes e valores na definição da performance musical do grupo. Grande importância é relegada à celebração dos valores coletivos tais como amizade, compadrio, respeito aos mais velhos, a fé nos Três Reis, a adoração ao presépio. Durante o giro³⁵, a performance musical , ao

³⁵ O giro, segundo a linguagem nativa, significa o caminho percorrido pelos foliões, no caso da Folia da Serra, iniciando no dia 24 de Dezembro, seguido de uma pausa e reiniciada no dia 31 de Dezembro , finalizando no dia 06 de Janeiro, dia dos Três Reis.

sintetizar esses saberes e valores, por sua vez, representa, naturalmente, esse sentimento de pertencimento e fidelidade às formas de *ethos* e visão de mundo desse grupo de foliões e a uma tradição familiar herdada dos antepassados.

O estudo das práticas musicais, sob a luz da Etnomusicologia no cenário da Folia de Reis da Serra, permite um aprofundamento na compreensão da performance enquanto práticas sócio-culturais e simbólicas de determinado contexto cultural específico. Segundo Travassos, na Etnomusicologia “os contextos não são dados, e sim delimitados a partir das perguntas do observador, as quais põem em relevo algumas dimensões do fenômeno observado” (TRAVASSOS, 2009, p.75), numa relação de estranhamento e familiaridade próprios da observação participante.

Parto de alguns aspectos, inspirando-me na antropologia, seguindo as máximas de Marcel Mauss através das perguntas: Quem são? Como pensam? Como sentem?³⁶ “Quem são”, corresponderia: como a comunidade da família Medeiros se organiza socialmente em torno da realização da Folia de Reis, ou ainda, como a Folia de Reis, em sua realização enquanto um grupo musical devocional expressa as relações sociais mais fundamentais ao grupo, especialmente no que tange aos aspectos familiares. “Como pensam”, corresponderia: quais são os valores morais ou religiosos que estão sendo vivenciados e representados em sua forma de prática musical? E ainda, focando a questão do *ethos*, quais são as emoções desencadeadas pela música da folia³⁷ que provoca uma disposição emocional coletiva para afirmar certos valores de consangüinidade, compadrio e amizade, respeito pelos mais velhos, nos quais se identificam e se comunicam, numa relação de pertencimento e fidelidade às formas de percepção do mundo herdadas de seus antepassados?

Como noção de cultura adoto a interpretação de Geertz, que a concebe como uma “prática social essencialmente semiótica[...]uma teia de significados constituídos nas interações sociais”, ou seja, toda a prática cotidiana está inserida numa rede de significados, “não um complexo de comportamentos concretos mas um conjunto de mecanismos de controle, planos, instruções, regras, receitas[...] para governar o comportamento.” (GEERTZ, 1978, p.15)

Sendo assim, qualquer interpretação simbólica desse grupo tem que partir da consideração de que suas práticas, sejam rituais e musicais, não têm uma realidade estanque, mas porosa e dinâmica. Cada grupo social desenvolve seu programa que é assimilado, reproduzido e recriado por cada membro daquele sistema cultural, que se mostra não como unidade estanque, e em correspondência estrita a um grupo social e um território, mas como um sistema dinâmico em fluxo com outros grupos sociais e territórios.

Compreendendo, portanto, com Travassos que a performance enquanto representação de sua música no contexto de seus rituais religiosos e festivos, traduz simbolicamente aspectos da visão de mundo e *ethos* daqueles que a vivenciam. Mostra-se inserida numa teia simbólica onde seus símbolos são

³⁶ MAUSS: 1977.

³⁷ Tratarei como folia ao grupo que participa do ritual, foliões e assistência, e como Folia ao ritual devocional.

gerados e transformados, “como a música produz e reproduz valores, emoções e identidades de grupos sociais” (TRAVASSOS, 2009, p.78), ou seja, se apresenta dentro da teia simbólica com profunda e extensa eficácia simbólica.

Segundo Blacking, “certas músicas exprimem uma real solidariedade de grupo, quando as pessoas se reúnem e produzem padrões sonoros que são índices de sua lealdade grupal” (BLACKING, 1973, p.104). A Folia de Reis é fator de integração da comunidade e marca, em seu ritual o território de referência para todos da família Medeiros. De acordo com Lucas (2002), para as práticas religiosas na maioria das culturas tradicionais, a música possui uma função orgânica, não sendo um simples elemento complementar. Segundo ela, a música “preenche e conduz os rituais como um dos códigos que traduzem simbolicamente aspectos de visão de mundo daqueles que a vivenciam, e como meio nos quais significados são gerados e transformados” (LUCAS, 2002, p.145). A música executada pelos foliões é um conjunto de experiências simbólicas significantes imbricadas. Daí a música não é apenas reflexo de um todo sócio-cultural, ela provoca cultura, reatualiza valores e códigos de comportamento e não apenas os reflete.

DISCUSSÃO

Blacking, sugere que a música não é uma linguagem que descreve a maneira como a sociedade deve ser, mas “uma expressão metafórica de sentimentos à maneira como a sociedade é” (BLACKING, 1973, p.104). A vivência musical da Folia de Reis se torna “modelo para” os sujeitos, participantes da comunidade transitarem pelo seu mundo e estabelecerem relações entre si. Travassos observa que para Blacking, as exigências da performance musical coletiva e os modos da participação individual são fatores que determinam o som gerado e também sugere que as condições de produção ou inibição da aptidão musical são sociais. Há nesse sentido, certa similaridade com a Folia, pelo menos em um caso que observei. Um garoto, que em alguns anos atrás começou como todos os outros, inicialmente pela percussão, atualmente assume o papel de cantor da dupla da frente em substituição a algum folião mais velho, quando necessário, por cantar “igual” a um folião já falecido, no caso, seu avô e um dos donos mais antigos da folia. Assim, nota-se que a performance musical da Folia é simbolicamente representativa das relações sociais locais marcadas pela ênfase na família e na valorização da coletividade.

Essa música efetivamente assimilada, no entanto, não é reproduzida de forma idêntica ao longo dos anos, a performance, nesse sentido é única, tão interessante para os foliões quanto para a assistência em seu momento de ocorrência. Mesmo que as toadas e a sequência ritual sejam as mesmas, numa afirmação de sua tradição genuína, a cada ano ela se recria, por suas particularidades dinâmicas enquanto objeto sonoro, dentro do todo, o evento sonoro. É o que Nettl conceitua como “energia musical”, o combustível, uma constante dentro da qual mudanças e continuidades de aspectos sonoros e componentes sociais da música são articulados por uma determinada

sociedade, acomodando tanto as necessidades de mudança quanto as de continuidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pretender realizar uma análise da Folia da Serra sob o foco na performance desse grupo de foliões e a troca de saberes e valores enquanto tradição familiar nesse ambiente ritual festivo da Folia de Reis, conjugo, juntamente com uma gama de pesquisadores que sinalizam amplas possibilidades analíticas, indo além da análise formal dos sons em si e sim nas interações sociais e as respostas físicas, comportamentais das pessoas que compartilham de tal ambiente. “Quer enfatizemos no som humanamente organizado, numa experiência tonal relativa a pessoas, ou na humanidade sonora e saudavelmente organizada, numa experiência comum relativa a sons”(BLACKING, 1973,p.99), a dedicação agora deve ser a de não mais separar o evento sonoro, simbólico, semântico e estrutural, da sociedade. Concordo, então, que um dos grandes avanços da etnomusicologia na atualidade seja propor uma abordagem em que não haja diferença entre som , cantos e instrumentação, gestos e sentimentos dentro da nossa sociedade e sim, como a música e sentimentos se inter- relacionam dentro da sociedade. “A função da música na sociedade é a de promover uma humanidade sonoramente organizada através do incremento da consciência humana”(BLACKING,1973,p.101). Essa forma de pensamento me parece muito próximo à forma com que a comunidade da Serra lida com a música da folia, resignificando seus preceitos e ritos através dela.

Sob essa perspectiva, a análise criteriosa da música da Folia da Serra pode desvelar um universo sonoro fértil para discussões mais profundas, revelador de múltiplas possibilidades investigativas, onde a música possa ser compreendida não somente como o mote do ritual da folia, mas, principalmente como o arcabouço simbólico da comunidade da Serra.

REFERÊNCIAS

- BLACKING, John. *How musical is man?* Londres: Faber& Faber,1973.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*.Rio de Janeiro: Zahar,1978.p.14-41.
- LUCAS,Glaura. - “Os sons do Rosário. O congado mineiro dos Arturos e Jatobá.” Belo Horizonte, Ed. da UFMG, 2002.
- MAUSS, Marcel – Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas. Em: “Sociologia e Antropologia”, vol 2, São Paulo Edusp, 1971.
- NETTL, Bruno. *The study of ethnomusicology: thirty-one issues and concepts*.Illinois:University of Illinois Press,2005.p.244-258.
- TRAVASSOS,Elizabeth. Esboço de balanço da etnomusicologia no Brasil. *Revista Opus* n.9. Disponível em:<http://www.anppom.com.br/opus9/opus9-6.pdf>.

ENSAIO SOBRE O SAGRADO E O POLÍTICO EM COMUNIDADES DE TERREIRO

Guilherme Dantas Nogueira³⁸

Resumo: O presente trabalho busca explorar alguns elementos da constituição das comunidades de terreiro, que reúnem no Brasil os praticantes das religiões dos orixás. Essas comunidades são consideradas pelo Estado brasileiro como comunidades tradicionais e, portanto, uma vez reconhecidas formalmente, tornam-se beneficiárias de políticas públicas. Não obstante, as comunidades são formadas por meio de processos próprios, que seguem a lógica de elementos centrais das religiões dos orixás. A temática foi desenvolvida por meio da confrontação de conceitos da antropologia política com os mitos e fatos históricos da formação dos terreiros e de suas comunidades. O que se relata ao longo do texto é que sagrado e político coexistem nas comunidades, cada um desempenhando seu papel.

Palavras-chave: orixás, terreiros, política.

INTRODUÇÃO

Mais do que filosofias orientadoras da devoção e de diversos aspectos da vida de seus praticantes, as religiões reúnem núcleos de vívida atividade social, visto abarcarem não somente conjuntos de práticas pessoais diversas, mas também locais de prática espiritual e vivência coletiva de seus adeptos. Esses locais são inúmeros e seguem a lógica da religião que lhes concebe. Assim, os católicos freqüentam missas em suas igrejas em todo mundo. Os cristãos protestantes assistem a seus cultos em seus diversos templos. Os muçulmanos vão regularmente à mesquita buscar o alimento espiritual de que carecem. E os seguidores das religiões dos orixás, como lhes denomina Prandi (2002), no Brasil vão aos terreiros pelas mesmas razões.

Terreiros são, portanto, locais de prática no Brasil, das religiões de matriz africana, originárias, sobretudo, mas não exclusivamente, do chamado povo iorubá, cujo grande contingente desembarcou nas Américas à época da colonização, em função do trabalho escravo. Os orixás, por sua vez, são as divindades cultuadas por esse povo, tanto na África quanto em alguns dos países que lhes receberam em função dessa diáspora, como Cuba e Brasil (PRANDI, 2002).

Embora originários dessa mesma matriz africana, os ritos e crenças iorubás assumiram formatos distintos nesses países, dado aos diferentes contextos locais com que se depararam e com os quais passaram ao longo do tempo por processos de influências mútuas (SANTOS, 2009). No Brasil podem ser identificados principalmente como os cultos de candomblé, por vezes

³⁸ Mestrando em Ciências Sociais com especialização em Estudos Comparados sobre as Américas, pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, da Universidade de Brasília. E-mail: guidantasnog@gmail.com.

também chamados por outros nomes como macumba no Rio de Janeiro ou xangô no estado do Recife. Esses cultos podem, ainda, variar internamente no Brasil, em função da tradição que seguem ou dos desígnios de seus sacerdotes. Não obstante, a presença de elementos centrais, como o culto aos orixás, a arte da comunicação entre os homens e aqueles por meio do jogo de búzios e o sacerdote capaz de realizar tal jogo são elementos centrais. Outro elemento importante que se soma a esses é o fato de serem essas religiões iniciáticas. Ou seja, o praticante deve passar por um processo de iniciação, em que passa a fazer parte da comunidade formada pelos outros praticantes – chamados de filhos de santo –, recebendo nessa um papel a desempenhar, de acordo com os desígnios do orixá de que se crê descendente (BRAGA, 1998).

A soma dos filhos de santo, reunidos em um terreiro e liderados pelo sacerdote desse, que é o pai de santo – ou mãe de santo, caso se trate de uma mulher – forma a comunidade do terreiro. Essa, por sua vez, pode ser reconhecida legalmente no Brasil como uma comunidade tradicional, em um processo de apreciação de pedido realizado pelo governo federal, no seio da “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (PNPCT).

Embora possam ser consideradas centrais na formação cultural brasileira, as comunidades de terreiro ainda são pouco estudadas pela academia desse país. Entende-se aqui, não obstante, que estudos que lhes enfoquem não beneficiam somente à ciência, por meio do enriquecimento de seu conjunto de conhecimentos, em particular no que tange à temática aqui trabalhada, cujas publicações são escassas. Mais adiante, beneficiam ao próprio Estado brasileiro, que poderá contar com mais uma fonte a que recorrer tanto para a compreensão de sua própria formação, quanto para a formulação e avaliação de suas políticas; e beneficiam às comunidades de terreiros, visitadas a partir da perspectiva da ciência, que pode lhes auxiliar, dentre outros, em seus pleitos por reconhecimento político e social.

Uma vez identificadas como comunidades tradicionais, as comunidades de terreiro passam a ser beneficiárias de políticas públicas, podendo, inclusive, trabalhar como articuladoras dessas. Mais adiante, tornam-se núcleos institucionalizados e reconhecidos pelo governo federal brasileiro, com o qual passam a se relacionar continuamente. Nesse sentido, é de se esperar que possuam um sistema de organização interna, que deve ser estabelecido em seus próprios termos. Seguindo essa linha, busca-se nesse trabalho explorar, a partir da perspectiva da antropologia política, as relações entre o poder político e o religioso nas comunidades de terreiro. Trata-se de uma análise breve e que não esgota a temática, dado a proposta ensaística do trabalho.

METODOLOGIA

Trata-se de um estudo bibliográfico, que visa levantar aspectos das relações entre o poder político e o poder religioso nas comunidades de terreiro. Para tanto, é necessário, antes de tudo, conceituar tais poderes, para, a partir disso, começar sua exploração. Há dois elementos dispersos, que devem ser considerados. O primeiro deles é o próprio poder político exercido no âmbito

da comunidade de terreiro. E o segundo é o fator religioso, central nesse tipo de comunidade, que se estabelece em torno da religião. Ao passo que no governo de um Estado dito moderno, como o brasileiro, a liderança religiosa já foi separada de outras, como aquela da política, o mesmo não se observa inicialmente nas comunidades de terreiro, que tem em seu principal sacerdote, o pai ou a mãe de santo, seu único líder máximo. Parece resultar disso que cabe ao sacerdote governar as comunidades por meio dos dois tipos de poder, tanto o político quanto o religioso.

Dumont (1992) busca diferenciar essas duas esferas explicando que a política se encarrega do domínio da força. Cabe a ela o controle sob o domínio daquilo que é material e que existe fisicamente sobre o território a que se circunscreve. Por outro lado, à religião cabe o domínio do imaterial e eterno – ou do sagrado. Em outras palavras, o poder político se ocupa daquilo que existe materialmente e o religioso, do que existe imaterialmente.

Essa diferenciação é central para esse trabalho, em que se verifica os aspectos do governo das comunidades de terreiro. Essas são lideradas, como se colocou acima, por seu sacerdote, que exerce efetivamente apenas o poder religioso sobre as mesmas, dado o fato de não ser esse um líder político no sentido do domínio da força dentro da comunidade. A verdade é que o sentido de governo que aqui se apresenta não é aquele mesmo compreendido pelo direito brasileiro, que reconhece apenas o governo central do Estado – que exerce o poder político – como legítimo. Nessa linha, o único domínio que resta às comunidades de terreiro é, exatamente, o religioso, de que se faz soberano o pai ou a mãe de santo. Sendo assim, ao se falar em governo em comunidades de terreiro, fala-se em um governo religioso, o que não deve ser confundido com um Estado teocrático.

Para Dumont (1992), sejam existindo de maneira separada ou conjunta em um mesmo governante, ambos os poderes político e religioso fazem parte daquilo que seria o poder de um rei, ou de um soberano. Ambos conferem um domínio régio a seus detentores. Não obstante, podem estar separados, como ocorre no Brasil e é também observado nas relações do governo com as comunidades de terreiro. Uma prova cabal disso é o fato de que essa titulação, ainda que auto-identificada, só é efetivamente concedida pelo Estado, que o fará por meio de seus processos formais, legalmente instituídos.

Um fato importante a que essa constatação parece chamar a atenção é aquele que aponta para o universo de classificações feitas pelo Estado e pela própria sociedade. O Estado precisa estabelecer conceitos – classificar – para que possa orientar sua ação. No caso das comunidades tradicionais, isso é feito por meio da definição dessas. De acordo com o decreto presidencial 6040, de 08 de fevereiro de 2007, essas se tratam de

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, artigo 3, parágrafo I).

Ainda que essa classificação seja ampla, pode-se conceber que não abarque detalhes importantes para as comunidades de terreiro. Ou, em outros casos, que uma comunidade de terreiro se identifique como tal, mas não seja assim reconhecida pelo Estado, em seu processo de concessão da identificação como comunidade tradicional. Disso resulta haver um potencial conflito na interação entre Estado e comunidade de terreiro, poder político e poder religioso, se vistos nesses termos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

À luz do conceito de comunidade tradicional – que se aplica da mesma maneira a uma comunidade de terreiro – o esforço que se empreende a seguir é o de explicar como funciona internamente uma comunidade de terreiro. Isso passa inicialmente pela compreensão da dinâmica das religiões dos orixás.

Prandi (2002) conta que, de acordo com a mitologia dessas religiões, um orixá mensageiro denominado Exú desempenhou o papel sagrado de reunir, durante suas andanças pelo mundo, uma coleção de problemas que afligiam a todos, tanto homens quanto orixás. Nessa busca, Exú teria sido orientado a reunir também os problemas que afligiam aos animais e outros seres que, junto ao homem habitavam a terra. Toda e qualquer narrativa de guerras e problemas, conquistas, derrotas e vitórias, bem como todo e qualquer drama, juntamente com sua solução, deveria ser reunido por Exú. Como resultado, esse orixá teria reunido 301 histórias, o que era considerado um número incontável pelos iorubás antigos. De posse dessa coleção, Exú passou a ter consigo o conhecimento necessário para a solução de todo e qualquer problema que se apresentasse na face da terra. Para os iorubás, nada pode acontecer de novo que já não tenha acontecido alguma vez no passado. De modo que todos os problemas do presente podem ser endereçados pela mesma solução do passado, a que passou a ter conhecimento o orixá Exú.

Prandi (2002) segue explicando que tal conhecimento foi repassado por Exú a Ifá, que se tratava de um adivinho também chamado de Orunmilá. Por sua vez, esse lhes repassou aos sacerdotes do oráculo de Ifá, seus seguidores, que são homens denominados pais do segredo, ou babalaôs, pelos iorubás.

A figura do babalaô já não mais existe no Brasil, tendo sido substituída pelo pai ou mãe de santo. Cabe a esse, todavia, seguir a tradição ancestral da adivinhação, sendo toda a mística dessas religiões organizada em torno desse processo. Braga (1998) explica, por sua vez, que durante o processo de iniciação de um novo membro nas religiões dos orixás cabe ao pai de santo, por meio do jogo de búzios, contar ao iniciante seu próprio caminho e o conjunto de regras que deverão balizar sua vida, uma vez iniciado (PRANDI, 2002).

Mais do que o papel de sacerdote e adivinhador, cabe ao pai de santo exercer o papel de regente de seu terreiro, papel em que é empossado. Isso é feito dentro das regras milenares das religiões dos orixás, que são seguidas dentro dos terreiros. Há, portanto, uma hierarquia de poder dentro dos terreiros. E um de seus elementos centrais, que conferem ao iniciado “autoridade e força”, é sua idade. Por idade, não se deve entender apenas os

anos de vida do iniciado, mas também seus anos de iniciado, ou anos de santo. Acredita-se que uma pessoa adquire mais conhecimento ao passo que se torna mais velha, sendo a velhice um fator de respeito (EUGÊNIO, 2011).

Os terreiros foram formados no Brasil a partir do desembarque dos negros africanos no país, para o trabalho escravo (BRAGA, 1998). Fundaram-se com base nas indicações dos jogos de búzios, realizados pelos pais ou mães de santo, como se explicou acima. Por sua vez, esses exercem, como também já foi dito, o governo religioso dos terreiros e de suas comunidades, formadas por todos os seus filhos de santo. E as comunidades seguem, à sua forma, os preceitos sagrados de sua religião.

Finalmente, deve-se aqui salientar que essa fórmula geral pode variar regionalmente, de um terreiro para outro, dado o fato de que os terreiros se encontram dispersos por todo o território nacional. Deve variar, também, tradicionalmente, dependendo da tradição específica que seja seguida pela comunidade, que pode ser aquela de Angola, Queto ou outras (IPHAN, 2009).

Mais do que da ciência e ou de comunidades, deve ser interesse dos tomadores de decisão dentro dos Estados, entender os vários segmentos que formam suas sociedades, visto que, com isso, podem atuar de maneira mais assertiva. No Brasil, dado o processo de formação histórica do país, que foi diversificado, os segmentos sociais são múltiplos, e formam tanto grupos que racionalmente ignoram suas relações com seu passado, quanto comunidades tradicionais.

As comunidades tradicionais são formadas por brasileiros assim compreendidos à luz das instituições nacionais. Não obstante, preservam as raízes de sua constituição original que, formalmente, não precisam conter elementos da burocracia pública estatal, nem essa precisa lhes considerar. O fato é que as comunidades tradicionais existem por força de sua tradição, que não depende do Estado para ser legítima.

As comunidades de terreiro se adéquam perfeitamente a esse raciocínio. O que a dinâmica do jogo de búzios demonstra, dentre outras coisas, é que o processo de formação de um terreiro, bem como da escolha de seu líder, podem ser para os membros da comunidade deixados a cargo do divino. Efetivamente, é exatamente esse caráter religioso, que torna tal liderança legítima. E é exatamente por ser legítima que tal liderança deve ser respeitada pelos membros da comunidade de terreiro, sendo seu governo, sagrado.

Não obstante, as comunidades de terreiro fazem parte do Brasil, estando sujeitas a seu poder político. Ainda que existam apesar dele, é exatamente o reconhecimento estatal de uma comunidade de terreiro que lhe confere tal título. E é apenas a partir disso que, para o governo brasileiro, os direitos de uma comunidade de terreiro se tornam reconhecidos, beneficiando-se essas, com isso, de ações e políticas públicas para elas direcionadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As comunidades de terreiro estão sujeitas aos desígnios de ambos os poderes, político e religioso. Fazem parte de sua constituição tanto os elementos do sagrado quanto aqueles da burocracia pública. Da mesma forma, ainda que apartados formalmente da esfera política, pode-se dizer que elementos do sagrado dos terreiros influenciam também ao próprio Estado, visto participarem em maior ou menor grau da vida de seus cidadãos, que, em conjunto constituem sua sociedade.

O que se buscou nesse trabalho foi discorrer brevemente sobre a relação entre o político e o sagrado nas comunidades de terreiro. Esse mesmo estudo pode ser beneficiado por pesquisas mais aprofundadas, que podem focar, dentre outros, desde aspectos da administração interna dos terreiros, até a validade das políticas públicas direcionadas para essas comunidades. Efetivamente, esse resumo reúne elementos trabalhados na dissertação de mestrado do autor, que aprofunda a relação entre o sagrado e o político nas comunidades de terreiro. Concebe-se aqui que estudos dessa natureza são benéficos não apenas para a ciência como um todo, mas para o empoderamento das comunidades de terreiro, para a compreensão de diversos aspectos da formação do Estado brasileiro, e para a tomada de decisão de seus administradores.

REFERÊNCIAS

BRAGA, Júlio. **Fuxico de candomblé**. Feira de Santana: UEFS, 1998.

BRASIL. Presidência da República. Decreto 6040 de 08 de fevereiro de 2007. Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. **Diário Oficial da União**. Brasília, 08 fev. 2007.

DUMONT, Luis. "Apendice C: A concepção da realeza na Índia antiga". **Homo hierarchichus: O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 1992.

EUGÊNIO, Rodnei William. A senhoriaidade nos terreiros de candomblé. In: **Jornal Maturidades**. São Paulo: PUC São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.pucsp.br/maturidades/aspectos_bio_sociais/candomble_38.html>. Acesso em 27 jan. 2011.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. **Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e entorno: 1ª fase**. Brasília: IPHAN, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

SANTOS, Edson. Apresentação. In: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. **Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e entorno: 1ª fase**. Brasília: IPHAN, 2009.

ETNOGRAFIA DA “REUNIÃO DA CHESF” EM RIACHO DOS NEGROS: CONHECIMENTOS TRADICIONAIS QUILOMBOLAS COMO ESTRATÉGIA DE DEFESA DE DIREITOS ÉTNICOS

Ornela Fortes de Melo,³⁹
Lucas Vieira Barros de Andrade⁴⁰

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre o uso da categoria “conhecimentos tradicionais” como estratégia de garantir de direitos étnicos, a partir da observação de um contexto específico que é a ameaça de deslocamento compulsório da comunidade quilombola Riacho dos Negros motivado pela implantação da Hidrelétrica de Castelhana, em Palmeirais, Piauí. A reflexão é parte de uma pesquisa em curso sobre conhecimentos tradicionais e quilombolas no Piauí e se desenvolverá através da observação etnográfica de um “evento público” de negociação em torno da construção da referida hidrelétrica, que ficou conhecido como “Reunião da Chesf”, ocasião em que se percebeu a recorrência do uso da categoria “conhecimentos tradicionais”, acionada de forma direta e indireta como estratégia em defesa de direitos relacionados ao território e identidade étnica. Os resultados obtidos é o da identificação da criação de uma estratégia de emergência, que é a significação e o uso da categoria “conhecimentos tradicionais” como um complexo teórico e prático que possam auxiliar na defesa de direitos relativos à etnicidade quilombola.

Palavras-chaves: Conhecimentos Tradicionais; Território Quilombola; Direitos Étnicos; Hidrelétrica.

INTRODUÇÃO

A reflexão a ser desenvolvida neste trabalho surge de uma experiência de militância e também como atividade de pesquisa sobre conhecimentos tradicionais e quilombolas no Piauí, que foi a nossa participação na reunião de negociação em torno da construção da referida hidrelétrica, que ficou conhecido como “Reunião da Chesf”, e que reuniu representantes da comunidade quilombola Riacho dos Negros, representantes da Chesf, Fundação Cultural Palmares e sociedade civil organizada.

Por ocasião da “Reunião da Chesf” percebeu-se a recorrência do uso da categoria “conhecimentos tradicionais”, acionada de forma direta e indireta para explicitar a forma peculiar de pensar e viver da população quilombola de Riacho dos Negros, como também de demonstrar pertencimentos, e ainda como contraponto aos discursos fundamentados nos conhecimentos técnicos e científicos utilizados no processo de instalação da hidrelétrica de

³⁹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Piauí - PPGAArq – UFPI. Endereço eletrônico:

⁴⁰ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense - PPGSD-UFF. Endereço eletrônico:

Castelhano. Assim, procura-se enfatizar no presente trabalho as dimensões que dão embasamento à significação e uso da categoria "conhecimentos tradicionais" como estratégia de defesa de direitos relacionados ao território e identidade étnica da comunidade quilombola Riacho dos Negros, apontando uma inovação nas relações de afirmação identitária, de territorialidade e de lutas por direitos de comunidades tradicionais.

Antes de tudo, é necessário problematizar, para a compreensão dos conhecimentos tradicionais, uma visão cientificista do conhecimento herdada de um ideário colonial e eurocêntrico que renega toda a produção de saberes que não esteja pautada dentro destes paradigmas. Como bem coloca Carlos Walter PORTO-GONÇALVES, não se trata de negar toda a ciência e/ou todo o conhecimento que se possa produzir nela/a partir dela, mas sim "*retirar o caráter unidirecional que os europeus impuseram a essa idéia (eurocentrismo), e afirmar que as diferentes matrizes de racionalidade constituídas a partir de diferentes lugares*" (PORTO-GONÇALVES, 2008, p. 38).

Importante, também, antes de adentrar o este debater, é perceber que se falamos de conhecimentos tradicionais, estaremos falando de produtores/as diferenciados⁴¹ destes saberes: estamos nos referindo, então, a povos e comunidades tradicionais. Tal denominação "tradicional" a grupos e aos seus saberes vêm ganhando destaque nas últimas décadas, tanto no campo político quanto no acadêmico, sabendo-se que estes se relacionam. Acreditamos que conseguimos perceber melhor como esse termo veio se destacando a partir da compreensão de três esferas que envolvem tais povos: território (territorialidade), cultura e mobilização política.

A articulação de diversos grupos (já chamados de grupos étnicos, tribais, nativos, originários, etc.) com outros atores (ONG's, Academia, Assessorias técnicas e políticas) na luta pelo reconhecimento de direitos territoriais produziu uma série de conquistas, em âmbitos nacionais (como a própria Constituição Brasileira de 88, com o artigo 68, ADCT) e âmbito internacional com o importante avanço que foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que reconhece os direitos relativos às terras tradicionalmente ocupadas. Neste movimento, inclui-se quilombolas, ribeirinhos, pescadores, quebradeiras de coco, serigueiros, faxinalenses, etc.

Este movimento fora bastante importante para ressaltar a cultura produzida e reproduzida por estes povos, através destes territórios. Essas conquistas conseguiram para o entendimento do território como uma totalidade simbólica, para além de somente aspectos fundiários (O'DWYER, 2005, p. 102). Um exemplo também importante desta conquista, através da mobilização política que potencializa o entendimento de território e cultura, é a concepção desta trazida pela Declaração Universal de Diversidade Cultural:

a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de

⁴¹ Diferenciados em relação aos produtores de conhecimento que geralmente se leva em conta: cientistas, acadêmicos, literários, etc, dentro daqueles padrões de conhecimento herdado do iluminismo/eurocêntrico.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças; a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre **a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma cultura fundada no saber** (grifo nosso)

Ou seja, reforça-se que cultura, (produção de) saber e identidades estão intimamente ligadas. Por outro lado, temos também um avanço na definição de cultura ao abandonar uma concepção preservacionista, ligada ao passado, e sim a um presente que pode evocar ao passado, mas não é estável, estanque.

É só a partir destes entendimentos mínimos que consideramos ser possível alcançar o objetivo do presente trabalho que, como já dito, busca analisar como se dá a relação desta categoria em um campo de disputa.

METODOLOGIA

Desenvolver-se-á a partir da observação etnográfica (embasamento teórico) de um “evento público” (VICTOR TURNER) de negociação em torno da construção da referida hidrelétrica;

A partir das evidências simbólicas (Comportamento dos representantes de instituições públicas, diálogos, posicionamentos, etc.) procurar também perceber como se dá a relação dos agentes estatais e as comunidades tradicionais, em ambiente de conflitos;

Utilizando-se da categoria "conhecimentos tradicionais", e da literatura relacionada a esta de autores como ALMEIDA, ARTURO ESCOBAR, DIEGUES, analisar o uso em um espaço de conflito, na relação Estado, através de seus órgãos e agentes e as comunidades, no caso a Comunidade Riacho dos Negros

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Através do grupo “DiHuCi - Grupo de Estudo, Pesquisa e Extensão Direitos Humanos e Cidadania”, sob a coordenação da Prof^a Dr^a Maria Sueli Rodrigues de Sousa (UFPI), realizamos atividades de pesquisa e extensão no projeto “Conhecimentos Tradicionais e quilombolas na conservação da biodiversidade piauiense numa perspectiva sócio jurídica”, envolvendo-nos no debate sobre a importância dos conhecimentos tradicionais e de que forma os grandes projetos de desenvolvimento afetarão estes conhecimentos, populações locais e valores culturais. Dentro do referido projeto, atuamos junto ao Movimento Quilombola do Estado do Piauí e outros atores (lideranças locais de comunidades tradicionais no Piauí) acompanhando o processo de construção de 05 barragens⁴² previstas para o Rio Parnaíba, principal rio do Estado do Piauí, que divide este do

⁴² Cinco usinas hidrelétricas (HEs) no rio Parnaíba. A CHESF e as empreiteiras CNEC Projetos de Engenharia S/A, Construtora Queiroz Galvão S/A e Energimp S/A elaboraram, em consórcio, os projetos de construção das 5 (cinco) HEs no rio Parnaíba (HE Ribeiro Gonçalves; HE Uruçuí; HE Cachoeira; HE Estreito; e HE Castelhana).

Maranhão⁴³. Uma destas barragens é a barragem de Estreito, que ameaça, entre outras, a Comunidade Riacho dos Negros, no município de Palmeirais, que se destaca pela forte mobilização na defesa da comunidade contra violações de Direitos que possam advir com a construção da referida barragem.

Neste processo, tivemos a oportunidade de participar de uma reunião com a CHESF (Companhia Hidro-Elétrica do São Francisco) com a comunidade para tratar da construção da barragem e o modo como ela atingirá o referido povoado. Interessante notar que a reunião ocorrera em 2011, embora a idealização das barragens tenha sido bem antes: em 2003 a CHESF realizara inventário hidrelétrico da bacia do rio Parnaíba, em 2008 o IBAMA aprovara os termos de referências que possibilitam a realização do Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), que foram concluídos em 2009.

Com a ameaça concreta de a barragem desalojar várias famílias, além de comprometer de sobremaneira o território em sua produção e cultura, algumas comunidades piauienses se mobilizaram em defesa do seu território, Riacho dos Negros se destacou por, entre outras ações, já ter bloqueado estradas exigindo algum diálogo com o Setor Público. Um desses diálogos, surgido através desta mobilização, foi justamente a “Reunião da CHESF”.

Ao passo que as reuniões normalmente costumam ser em locais fechados, distantes da realidade das comunidades, a Reunião da CHESF contactou algumas lideranças e fez a reunião em um espaço mais agradável, conhecido por todos da comunidade, próximo às árvores centenárias. Seria um espaço totalmente adequado para uma reunião desse porte que, segundo os propositores, serviria para ouvir a comunidade e esclarecer dúvida. Além da CHESF, como já colocado, participaria também a Fundação Palmares, que tem como missão institucional o reconhecimento e respeito às identidades culturais, especialmente as negras e origem africana. De início, notamos que na chegada para reunião CHESF e Fundação Palmares, que teriam objetivos diferentes, chegam ao local no mesmo carro – o que, minimamente, simbolizaria uma articulação prévia de posturas que iriam se confirmar ao longo da reunião.

Durante toda a reunião o que se percebeu é que as vozes das comunidades - traduzidas em muitas dúvidas, angústias e inquietações - eram desconsideradas em prol de um discurso unísono e inevitável: “a barragem será construída, viemos apenas para esclarecer como será o processo” esta frase representaria bem a postura das empresas. Momento significativo para essa discussão foi o momento em que vários moradores da comunidade questionavam sobre os impactos da barragem e sua dimensão, a CHESF apresentava um mapa, produzida pela mesma, onde dizia “certamente” cada local e o que seria atingido. Ainda que sob inúmeros questionamentos sobre o alcance da construção, a CHESF se tornara irredutível no seu argumento técnico: o mapa já dava toda a resposta.

⁴³ O DiHuCi realiza(ou) estudos sobre documentos oficiais (EIA, Rima, Planos, Processos) além de estudos teóricos-práticos sobre conhecimentos tradicionais, projetos de desenvolvimentos, conflitos socioambientais, contribuindo técnica e politicamente com as comunidades e o Movimento Quilombola.

Quando questionado por alguns moradores quais seriam alternativas para aqueles que ficariam desabrigados, estes obtiveram a resposta que uma “alternativa” seria a construção de uma agro-vila que, novamente questionado, o representante da CHESF não sabia bem explicar como essa agro-vila iria corresponder as demandas e necessidades de uma comunidade rural atingida por uma barragem.

Pela limitação do trabalho, torna-se impossível descrever totalmente como foi a reunião, porém estes pequenos fatos isolados que foram citados representam bem a reunião tanto quanto o seu desfecho: realmente foi só uma reunião de esclarecimento dos órgãos públicos responsáveis pelo empreendimento e qualquer consideração aos saberes do povo (que sabiam onde ficava sua horta, sua plantação, o alcance da comunidade, a relação com as águas, etc) fora negada – exceto pelo clima inicial que forjara um ambiente agradável e relacionado com a própria comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunidade se munuiu de uma estratégia de defesa consequente de sua relação com território: seus conhecimentos. Cada intervenção de alguém da comunidade poderia ser percebido como um confronto com um discurso técnico que desconsiderava a realidade com um saber local que compreendia (e/ou buscava compreender) como seriam atingidos pela referida barragem. Não se trata de saber quem é o certo ou errado, no primeiro momento, mas sim de como esse saber local, embora esteja protegido por uma série de normas e convenções, não é levado em conta em um processo significativo como este. Como bem coloca Carlos VAINER:

Conceito em disputa, a noção de atingido diz respeito, de fato, ao reconhecimento, leia-se legitimação, de direitos e de seus detentores. Em outras palavras, estabelecer que determinado grupo social, família ou indivíduo é, ou foi, atingido por determinado empreendimento significa reconhecer como legítimo – e, em alguns casos, como legal – seu direito a algum tipo de ressarcimento ou indenização, reabilitação ou reparação não pecuniária. Isto explica que a abrangência do conceito seja, ela mesma, objeto de uma disputa. (VAINER, 2008, p. 02)

Ou seja, dentro dessa disputa política reconhecer – ou não – os conhecimentos tradicionais como elementos para aferição dos impactos de um projeto como esse. É nesse ponto que se percebe, claramente, a dimensão política dos conhecimentos tradicionais, como bem coloca ALMEIDA (2008) faz com que este se torne uma contra-estratégia no sentido de que as estratégias usuais são ou silenciar tais saberes ou se apropriarem, utilitariamente, para o mercado (como o uso de conhecimentos medicinais, por exemplo.)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de (org.). **Conhecimento Tradicional e Biodiversidade: normas vigentes e propostas**. 1ª Volume. Manaus, AM: UFAM, 2008

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

Declaração Universal da Diversidade Cultural. Em: SHIRAISHI NETO, Joaquim (org.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: uea, 2007.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Os quilombos e as fronteiras da antropologia*. **Antropolítica**. Nº 19, 2º sem. 2005: 91-111. Niterói, EDUFF, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Walter. *De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana*. Em: CECEÑA, Ana Esther (coord.) **De los saberes de la emancipación y de la dominación**. 1a ed. - Buenos Aires: CLACSO, 2008.

VAINER, Carlos Bernardo. *Conceito de "atingido": Uma revisão do debate*. Em: ROTHMAN, Franklin Daniel. **Vidas Alagadas – Conflitos Socioambientais, Licenciamento e Barragens**. Viçosa, MG: Ed. UFV, 2008, p.39-63.

Ética Antropológica em Debate: Práticas e Narrativas

Sobre os organizadores

Greilson José de Lima

Antropólogo graduado pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG (2002). Possui os títulos de Mestre, com distinção, (2005) e Doutor (2012) em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Atualmente, faz Pós-Doutorado, através do Programa Nacional de Pós Doutorado (PNPD) da CAPES, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB.

Kelly Emanuely de Oliveira

Professora colaboradora e Pesquisadora do Programa Nacional de Pós-doutorado da CAPES, pela Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. É doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Pernambuco, onde defendeu a tese "Estratégias sociais no movimento indígena: representações e redes na experiência da APOINME". Trabalha com etnicidade e antropologia política, no estudo do movimento indígena, com ênfase do Nordeste. Possui mestrado em Sociologia e graduação em Comunicação Social - Jornalismo, ambos pela Universidade Federal da Paraíba.

Joanice Santos Conceição

Pesquisadora do Programa Nacional de Pós-Doutorado da CAPES, pela Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba; Doutora em Ciências Sociais/Antropologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, defendeu a tese intitulada, Duas Metades, uma existência: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun (2011); pela mesma universidade defendeu o Mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, sob o título, Mulheres do partido alto; elegância, fé e poder: um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte (2004); Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia (1997).

Marco Aurélio Paz Tella

Possui graduação em Ciências Sociais (1995), mestrado em Ciências Sociais (2000) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). (2006). É professor adjunto de antropologia urbana no curso de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Campus IV, Litoral Norte.