

A COR DAS LETRAS

REVISTA DO DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES

METODOLOGIAS DE PESQUISA EM
CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

Organização:

Profa. Dra. Luciana Duccini (UNIVASF)

Profa. Dra. Luzania Barreto Rodrigues (UNIVASF)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA,
n. 14, 2013

ISSN 1415-8973
Número 14, 2013

A COR DAS LETRAS
Revista do Departamento de Letras e Artes
Universidade Estadual de Feira de Santana

Número Temático:

**METODOLOGIAS DE PESQUISA EM CIÊNCIAS
SOCIAIS E HUMANAS**

ISSN 1415-8973
Número 14, 2013

A COR DAS LETRAS
Revista do Departamento de Letras e Artes
Universidade Estadual de Feira de Santana

Número Temático:

**METODOLOGIAS DE PESQUISA EM CIÊNCIAS
SOCIAIS E HUMANAS**

Organização deste número:

Profa. Dra. Luciana Duccini (UNIVASF)

Profa. Dra. Luzania Barreto Rodrigues (UNIVASF)



Imprensa Universitária



Universidade Estadual de Feira de Santana
Reitor: José Carlos Barreto de Santana
Vice-Reitor: Genival Correia de Souza



Departamento de Letras e Artes

Diretora: Mávis Dill Kaiper

Vice-Diretora: Flávia Aninger

BR 116 Norte, Km 3

Campus Universitário, Módulo 2

CEP 44031-460 — Feira de Santana — Bahia —

Brasil Endereço eletrônico: dla@uefs.br

Sítio de internet: <http://www.uefs.br/dla>

Fone/Fax: 55 75 — 3224-8185 e 3224-8265

A Cor das Letras:

Endereço eletrônico: a.cor.das.letras@gmail.com

Editores: Prof. Dr. Cláudio Cledson Novaes

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Organização deste número:

Prof. Dr. Luciana Duccini (UNIVASF)

Profa. Dra. Luzania Barreto Rodrigues (UNIVASF)

Editoração e normalização:

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Revisão linguística: dos respectivos autores e dos organizadores

Capa: Evandro Ferreira Vaz

Impressão: Imprensa Universitária — UEFS

Versão eletrônica disponível em: <http://www.uefs.br/dla/publicacoes.htm>

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

C793 A Cor das Letras: Revista do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana. — N. 1 (1997)-. — Feira de Santana: UEFS, 1997-.

v. ; il., 21,5 cm.

Anual.

ISSN 1415-8973

1. Linguística — Periódicos. 2. Letras — Periódicos. 3. Artes — Periódicos. I Universidade Estadual de Feira de Santana.

CDU: 8 + 7 (05)

Os textos publicados nesta Revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Solicita-se permuta./Exchanges desired.

© dos autores, 2013.

Conselho editorial:

Prof. Dr. Adeitalo Pinho — UEFS
Profa. Dra. Adriana Maria de Abreu Barbosa — UESB
Prof. Dr. Alain Vuillemin — Université d'Artois, França
Prof. Dr. Amarino Oliveira de Queiroz — UFRN
Prof. Dr. Antenor Rita Gomes — UNEB
Prof. Dr. Benedito José de Araújo Veiga — UEFS
Prof. Dr. Carlos Saez — Universidad de Alcalá, Espanha
Prof. Dr. Claudio Cledson Novaes — UEFS
Prof. Dr. Christopher F. Laferl — Universidade Salzburg, Áustria
Prof. Dr. Edgar Roberto Kirchof — ULBRA/Canoas
Prof. Dr. Edson Dias Ferreira — UEFS
Profa. Dra. Elizabeth Ramos — UFBA
Profa. Dra. Ester Maria Figueiredo Souza — UESB
Profa. Dra. Eurídice Figueiredo — UFF
Prof. Dr. Fábio Ramalho — UFPE
Profa. Dra. Fernanda Aguiar Carneiro Martins — UFRB
Prof. Dr. Francisco Ferreira Lima — UEFS
Prof. Dr. Humberto Luiz Lima de Oliveira — UEFS
Prof. Dr. Jenő Farkas — ELTE, Hungria
Prof. Dr. João Cláudio Arendt — UCS
Prof. Dr. João Antônio de Santana Neto — UNEB/UCSAL/UFBA
Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi — UFS
Profa. Dra. Lillian Pestre de Almeida — Universidade Independente de Lisboa, Portugal
Prof. Dr. Luciano Amaral Oliveira — UFBA
Prof. Dr. Márcio Ricardo Coelho Muniz — UFBA
Profa. Dra. Maria da Conceição Reis Teixeira — UNEB
Prof. Dr. Mauricio Matos dos Santos Pereira — UFBA
Prof. Dr. Mohamed Bamba — UFBA
Prof. Dr. Odilon Pinto de Mesquita Filho — UESC
Prof. Dr. Osmar Moreira — UNEB
Prof. Dr. Pál Ferenc — ELTE, Hungria
Profa. Dra. Regina Zilberman — UFRGS
Profa. Dra. Rita de Cássia Ribeiro de Queiroz — UEFS
Profa. Dra. Rita Olivieri Godet — Universidade Rennes 2, França
Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel — UEFS/UNEB
Profa. Dra. Sylvie Debs — Universidade Strasburg, França
Profa. Dra. Vania Lúcia Menezes Torga — UESC

SUMÁRIO

Apresentação	7
Saberes e Posições Teórico-Methodológicas em Ciências Humanas	
O método é heterodoxo, o sujeito é posicionado. A pesquisa é possível?	15
<i>Ari Lima</i>	
Corpo e cidade no sertão pernambucano: arte, diálogo social e novas ideias	29
<i>Juliano Varela de Oliveira</i>	
Entre a questão e o gesto: reflexões sobre o trabalho de campo de base fenomenológica	51
<i>Dario R. Sales Jr.</i> <i>Luciana Duccini</i>	
Dinâmica cultural e construção identitária: reflexões em torno de uma etnografia contemporânea	69
<i>Marcos Luciano Lopes Messeder</i>	
De Malinowski aos pós-modernos: uma breve reflexão acerca da pesquisa etnográfica na antropologia	95
<i>Vanessa Silva dos Santos</i>	
Por uma cartografia das poéticas da voz na Bahia: métodos de registro e interpretação	109
<i>Edil Silva Costa</i> <i>Daiane de Araújo França</i>	
Mídia autóctone e inclusiva em periferias urbanas e [sub]urbanas: algumas considerações acerca de pesquisas em comunicação comunitária	125
<i>Ricardo Oliveira de Freitas</i>	

Ciências Humanas e Educação

Saberes vivenciais: o trabalho do pensamento social no campo da educação	139
<i>Álamo Pimentel</i>	
Professores e os jogos digitais: um olhar sobre as possibilidades pedagógicas destas mídias	163
<i>Velda Torres</i>	
<i>Lynn Alves</i>	
Relato pessoal: Com um seixo rolado na sala de visitas (ou “Like a rolling stone”): de saber acadêmico e saberes tradicionais na possível produção de alguma educação escolar indígena	177
<i>José Augusto Laranjeiras Sampaio</i>	

Ciências Humanas e Saúde

As ciências sociais em saúde: possibilidades investigativas da antropologia	187
<i>José Hermógenes Moura</i>	
<i>Luciana Duccini</i>	
<i>Luzania Barreto Rodrigues</i>	
Os CAPSad, as comunidades terapêuticas e o “usuário de drogas”: polêmicas e paradoxos	209
<i>Elisson Alexandre Ferreira César</i>	
<i>Luzania Barreto Rodrigues</i>	
“Cultura negra”, “população negra” e políticas de saúde: abordagens etnográficas ao estudo da política de saúde da população negra em Salvador, Bahia	221
<i>Elena Calvo-Gonzalez</i>	
Normas editoriais	235

APRESENTAÇÃO

O dossiê aqui proposto foi elaborado com o objetivo de proporcionar ao público leitor, alunos e professores de graduação e de pós-graduação na grande área das ciências humanas, uma discussão teórico-metodológica abarcando diversos aspectos da relação entre o saber acadêmico, a pesquisa de campo, a comunicação e a atuação nas áreas da educação e da saúde.

Neste dossiê são oferecidas ao leitor contribuições interdisciplinares que, contudo, guardam suas origens teórico-metodológicas disciplinares, isto é, na maioria dos artigos e ensaios aqui coligidos, os autores enunciam suas reflexões desde seus campos de conhecimento específicos. A rigor, três textos deste dossiê podem ser pensados como inter e transdisciplinares. Trata-se, respectivamente, das contribuições de Juliano Varela, Álamo Pimentel e de Velda Torres e Lynn Alves. Particularmente, em relação aos resultados aqui divulgados, este volume dá bastante ênfase às relações entre disciplinas e entre campos teóricos tradicionalmente consolidados, as quais podem ser estabelecidas sem prejuízos do rigor na investigação e, fundamentalmente, destacando a pertinência das Ciências Humanas para a formação de novos pesquisadores e para a mudança social.

Entretanto, a organização não se atém a essa tripla fundamentação da obra, mas aos temas e problemas sobre os quais os autores se debruçam. Sendo assim, encontra-se dividida em três partes.

A primeira parte, “Saberes e Posições Teórico-Metodológicas em Ciências Humanas”, é composta de textos que esmiúçam e procuram se apropriar das contribuições de perspectivas diversas — como a fenomenologia, a etnografia, comunicação e artes — para a pesquisa em Ciências Humanas. De modo geral, podemos dizer que esta parte apresenta uma problematização da aproximação de sujeitos-pesquisadores aos campos de estudos e sugestões de possibilidades analíticas daí decorrentes, tal como já se configurou na abordagem das Ciências Sociais em saúde — talvez um dos casos mais profícuos que conhecemos de diálogo interdisciplinar, do qual é testemunha a atual participação das Ciências Sociais em cursos de Saúde Coletiva, especializações e pós-graduações nesta área.

No artigo de abertura desta primeira parte, intitulado “O método é heterodoxo, o sujeito é posicionado. A pesquisa é possível?”, o autor Ari Lima propõe uma discussão sobre a pesquisa em Ciências Humanas, em particular na Antropologia, como uma questão do trato e da elaboração de

linguagem heterodoxa sobre o que se fala, sobre aquele do qual se fala e sobre aquele que fala. Deste modo, pretende-se enfatizar que se a pesquisa nas Ciências Humanas normalmente é determinada por uma realidade sociocultural exterior, possível de objetivação. Por outro lado, aspectos relacionados à corporalidade e subjetividade do pesquisador orientam sua compreensão e método de pesquisa. No trabalho, aponta o autor, o método de pesquisa é problematizado em relação à condição racial negra, bem como em relação à orientação homossexual, durante longo tempo ausentes, não nomeadas ou não vislumbradas nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil.

O segundo artigo é “Corpo e cidade no sertão pernambucano: arte, diálogo social e novas ideias”, de Juliano Varela que nos traz uma reflexão acerca do pensamento e da vivência nas cidades, em especial com relação a nossa situação de sujeitos — corpos. O autor discute como, no contexto pós-moderno, corpo e cidade se alteram e influenciam mutuamente, constituindo um palco tanto de conflitos, quanto de novas possibilidades de conhecimento, inclusive nas chamadas cidades “pequenas” do interior. É neste contexto que o corpo torna-se objeto e mercadoria, mas que também pode ser ponto de origem de diversas “rebeliões”, como os constantes protestos contra a homofobia, o sexismo e as (precárias) condições de acesso à cidade, tais como as recentes manifestações populares. Este artigo consiste em contribuição de especial interesse, pois a reflexão teórico-metodológica do autor é fruto de uma experiência que conjuga arte e educação entre um grupo de 150 jovens das cidades de Ipubi, Ouricuri, Bodocó e Exu, PE, a partir da qual foram realizados um vídeo documentário e um experimento cênico. Neste processo dialógico e interdisciplinar, os jovens exploraram, debateram e reconstruíram suas experiências das cidades em relação com sua vivências encarnadas e Juliano Varela construiu um texto que combina qualidades acadêmicas e estéticas.

No artigo seguinte, intitulado “Entre a questão e o gesto: reflexões sobre o trabalho de campo de base fenomenológica”, Dario R. Sales Jr e Luciana Duccini discutem as contribuições de desta abordagem às bases epistemológicas do trabalho de campo em Ciências Sociais. Para tal, apresentam brevemente a noção de redução fenomenológica, proposta por Edmund Husserl, e suas consequências para a formação de objetos de reflexão. Além disso, o artigo reflete sobre a importância da consideração da formação de objetos do conhecimento a partir da experiência corpórea dos

sujeitos no mundo, tal como discutida por Merleau-Ponty, procurando seguir os passos de cientistas sociais como Paul Stoller, Micheal Jackson e Thomas Csordas na análise do material produzido por pesquisadores presentes em situações de campo. Com essa base, é feita uma rápida discussão de alguns momentos de trabalho de campo produzido pelos próprios autores, procurando evidenciar resultados da perspectiva fenomenológica assumida.

O próximo artigo, intitulado “Dinâmica cultural e construção identitária: reflexões em torno de uma etnografia contemporânea”, de Marcos Luciano Lopes Messeder, propõe uma reflexão meta-etnográfica no contexto das relações interétnicas no Nordeste do Brasil, buscando descrever os caminhos teóricos e metodológicos que são traçados na pesquisa sobre a relação entre o consumo de álcool e a etnicidade entre os Tremembé do Ceará. Em um primeiro momento, o texto descreve o campo empírico da pesquisa, associando-o ao contexto das relações interétnicas que organizam a realidade dos índios no Nordeste. Em seguida, são discutidas as tensões colocadas à elaboração do quadro teórico e metodológico a partir do qual foi construído o trabalho de investigação. Ao final, o texto apresenta algumas reflexões sobre o conjunto dos dados recolhidos e suas implicações para a articulação entre política e elaboração cultural no âmbito dos estudos sobre etnicidade entre os índios no Nordeste brasileiro.

A seguir, temos “Por uma cartografia das poéticas da voz na Bahia, métodos de registro e interpretação”, de Edil Silva Costa e Daiane de Araújo França. Trata-se de um texto que extrapola fronteiras acadêmicas convencionais desde o início, ao tomar “narrativas em sentido amplo” (faladas, cantadas, dançadas ou dramatizadas) como uma forma de literatura que exige métodos particulares de aproximação. Os autores refletem sobre a relação entre narrativas tradicionais e co-presença, mas chamam atenção também para a necessidade de analisar sua conexão com novos suportes disponibilizados pela tecnologia. Mais uma vez, a presença concreta dos sujeitos pesquisados, com suas vozes e corpos, emerge como tema de reflexão metodológica, indicando a importância do diálogo na construção de conhecimento científico.

“Mídia autóctone em periferias urbanas e [sub]urbanas: algumas considerações acerca de pesquisa em comunicação comunitária”, de Ricardo Oliveira de Fretias, também se baseia em diálogos entre a produção do saber acadêmico e a ação social. Tal como Juliano Varela, o autor se volta para a reflexão sobre formas de saber e comunicação que abram espaço

para experiências diversas de atores sociais mais variados. A partir da pesquisa sobre a emergência de novas formas de comunicação — particularmente, com a ampliação do uso da internet e de mídias digitais, mas também com os cineclubes comunitários — Ricardo Oliveira de Freitas discute as complexas relações e condicionamentos mútuos entre cultura de massas e cultura popular, destacando que, se a primeira pode ser pensada como homogeneizadora — apagando, em grande medida, a diversidade dos sujeitos — não pode, contudo, ser tomada como poder nivelador automático. Com o acesso a novas mídias, o autor mostra como grupos muito variados vêm construindo dizeres sobre si mesmos, apesar presença constante das produções de massa. O artigo, então, se volta para a discussão de métodos possíveis para a análise desta realidade dialógica e aberta, uma vez que estas práticas comunicativas estão diretamente ligadas às possibilidades de reverter a invisibilidade a qual largas setores da população foram, historicamente, relegados.

Esta primeira parte se encerra com Vanessa Silva dos Santos que discute a fundamentação da pesquisa de campo, desde suas origens até debates atuais, em “De Malinowski aos pós-modernos: uma breve reflexão acerca da pesquisa etnográfica na Antropologia”. Neste artigo, a autora apresenta uma revisão das proposições de Bronislaw Malinowski em face das exigências de “cientificidade” de sua época (pautadas por uma concepção cartesiana do conhecimento), sem esquecer a importância de outros autores como Franz Boas e Edward Evans-Pritchard para constituição da observação participante que, posteriormente, viria a se tornar ponto central do método etnográfico. A autora traz também alguns questionamentos contemporâneos acerca da autoridade do pesquisador (baseada em tais experiências de “estar lá”) e da necessidade de diálogo com os grupos pesquisados na construção do conhecimento nas Ciências Humanas. Vanessa Silva dos Santos, contudo, não se limita a esta revisão e argumenta que o domínio dos textos clássicos da disciplina são tão indispensáveis para a formação do pesquisador quanto a atual revisão das posições de poder envolvidas nas pesquisas científicas.

A segunda parte, “Ciências Humanas e Educação”, reúne trabalhos que buscam, ora ampliar a concepção do saber acadêmico, mantendo a proposta de dialogar com saberes tradicionais, cotidianos e outros. Além disso, vale destacar as contribuições que envolvem a inserção de alunos da educação básica e professores em formação na cultura digital, uma reflexão

que se faz necessária, dada a presença massiva de novas tecnologias da comunicação em muitos contextos escolares e familiares.

Esta parte se inicia com “Saberes vivenciais: o trabalho do pensamento social no campo da educação”, de Álamo Pimentel, que busca indicar, em caráter provisório, a educação como uma das dimensões do pensamento social que, além de interdisciplinar, deve se reconhecer como intercontextual, pela diversidade de espaços e tempos sociais e culturais em que se faz presente. No texto, estão expostas algumas qualidades dos mitos, das artes, das filosofias, das ciências e do senso comum que podem servir de inspiração para a compreensão da relação profunda entre saberes e vivências. A construção do texto busca suas referências em autores contemporâneos que veem as crises de interpretação do nosso tempo como um convite a novas formulações para a ampliação do presente. Ao lado destes autores, o texto indica que o pensamento social pode oferecer novas compreensões para a ciência e todas as demais formas de saberes que com ela constroem, por meio da educação, suas práticas de afirmação, formação e transformação do humano no mundo.

O artigo seguinte, “Professores e os jogos digitais: um olhar sobre as possibilidades pedagógicas destas mídias”, de Valda Torres e Lynn Alves, discute o papel do educador na sociedade contemporânea, principalmente no que se refere a possibilidades da linguagem midiática, destacando a interação com os *games*. Estas discussões nascem da imersão na literatura e das pesquisas que vêm sendo realizadas pelo grupo de pesquisa Comunidades Virtuais na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), que reforçam a premissa de que estas mídias podem se constituir em espaços de aprendizagem que podem atuar como mecanismos para educar para a cidadania. De acordo com as autoras, as conclusões iniciais indicam que a ausência do letramento digital, e especialmente no universo dos *games*, atuou como um grande impeditivo para a construção de um olhar mais crítico em torno das narrativas midiáticas disponíveis durante os cursos.

Esta parte se encerra com um texto singular. Trata-se do relato de experiência “Com um seixo rolado na sala de visitas (ou “Like a rolling stone”): de saber acadêmico e saberes tradicionais na possível produção de alguma educação escolar indígena”, que se destaca pela capacidade de unir reflexão epistemológica e rara qualidade estética ao tratar da relação entre saberes distintos. Ao lê-lo, o leitor é envolvido numa narrativa acadêmica com sabor daquela de um contador de histórias, que deixa o leitor/ouvinte embevecido, atento, de olhos fixos e esquecido do mundo lá fora. Temos

aqui o saber de um cientista que experimenta diferentes cosmovisões e tem a generosidade de partilhá-las, demonstrando sua imensa capacidade de transitar por cada uma delas e defendendo seu lugar singular, num tempo e espaço acadêmicos em que tudo se quer fundir, sem que se possa medir a beleza perdida que cada conhecimento tradicional nos oferece aos sentidos e à razão. Dessa forma, o texto representa o convite ao leitor para se deixar levar às reflexões presentes nos demais trabalhos, nem todos tão esteticamente atrativos, mas todos com uma preocupação comum: como se produz o saber “cientificamente controlado” nas humanidades? E quais são as relações desse saber com a vida de onde ele veio e para onde deveria retornar?

O antropólogo que nos fala, através deste texto, atenta para o fato de a educação escolar indígena ser um campo em que se discute bastante sobre as possibilidades de relação entre conhecimento acadêmico e conhecimentos tradicionais, em especial no âmbito da formação de professores indígenas. Numa visão a partir da Antropologia enquanto “ciência” de mediação entre diferentes “lógicas” de conhecimento, José Augusto Laranjeiras Sampaio lança mão de um relato autobiográfico para afirmar uma dimensão de tradicionalidade também no conhecimento dito “acadêmico”, criticar as perspectivas de “articulação” ou “síntese” entre essas diferentes lógicas e defender a radicalidade da experiência da alteridade como via possível, tênue que seja, para o diálogo e as interrelações entre formas de conhecimento, tomadas aqui como diferentes cosmovisões. Assim, mais do que uma experiência interdisciplinar, este texto nos convida a transcender os próprios muros da academia.

A parte final do dossiê, “Ciências Humanas e Saúde”, traz contribuições que visam ressaltar os possíveis aportes das Ciências Humanas para a compreensão de quem são esses “outros” de nossa sociedade, mas que buscam, sobretudo, ressaltar aspectos e dificuldades da atuação sobre tais “problemas”. José Hermógenes Moura da Costa, Luciana Duccini e Luzania Barreto Rodrigues problematizam a construção cultural dos processos saúde/doença, o acesso antropológico a contextos marginalizados e aos saberes produzidos por agentes sociais “desviantes”; enquanto Luzania Barreto Rodrigues e Élisson César confrontam três formas de aproximação a usuários compulsivos de Substâncias Psicoativas, indicando alguns paradoxos dos modelos atuais de atenção à saúde destas pessoas. Já o artigo de Elena Calvo-Gonzalez traz à baila um novo enfoque sobre um antigo “outro” da história brasileira: o corpo negro. A partir de dois estudos de caso em aten-

ção à saúde da população negra, a autora questiona a construção da própria noção de raça biológica como um híbrido mal definido entre “natureza” e “cultura”.

O artigo intitulado “As ciências sociais em saúde: possibilidades investigativas da antropologia”, de José Hermógenes Moura da Costa, Luciana Duccini e Luzania Barreto Rodrigues, mostra como, ao analisar práticas de manutenção da saúde, as Ciências Sociais vêm revelando a complexa inter-relação entre sociedade, cultura e processo saúde/doença. A antropologia aponta para a mediação que exercem os fatores sociais e culturais na construção de formas características de pensar e agir frente à saúde e a doença. A saúde, o conhecimento do risco, ideias sobre prevenção, noções sobre causalidade, ideias sobre tratamentos apropriados, são fenômenos culturalmente construídos e culturalmente interpretados. As desordens, orgânicas ou psicológicas, nos são acessíveis através da mediação cultural. A antropologia, segundo os autores, vem contribuindo para a compreensão de universos sociais de difícil acesso, culturas *outsiders*, cenários sociais importantes para programas de saúde. Através da problematização do uso e do abuso de drogas, e das instituições destinadas a dispensar cuidados à saúde da população que delas faz uso abusivo, a antropologia propõe dar visibilidade a saberes não-acadêmicos produzidos na prática de consumo de tais substâncias, acedidos na intervenção, junto a estes agentes sociais marginalizados. Ao mesmo tempo, abre espaço para a compreensão das concepções e práticas relativas ao consumo de substâncias psicoativas por parte não apenas de usuários e profissionais de saúde, mas de todos aqueles envolvidos na questão, sejam familiares ou participantes de grupos de apoio. Ao dar visibilidade a esses saberes não-acadêmicos podemos legitimar o conhecimento produzido na prática de uso de drogas, como uma ferramenta possível de intervenção, elo que aproxima a prática antropológica e a prática da “redução de danos”. Desta forma, este artigo evidencia vários ganhos, tanto teóricos quanto práticos, da ultrapassagem de barreiras disciplinares estritas.

Já em “Os CAPSad, as comunidades terapêuticas e o ‘usuário de drogas’: polêmicas e paradoxos”, em que Luzania Barreto Rodrigues e Elisson Alexandre Ferreira César baseiam-se na experiência de campo em um CAPSad (Centro de Atendimento Psicossocial a Usuários de Álcool de Drogas) e em uma comunidade terapêutica evangélica, bem como na atuação em extensão com um coletivo de “redução de danos” na cidade mencionada. A partir destas experiências diversas, os autores apontam tanto a necessidade

de novos enfoques para o tratamento do consumo abusivo de substâncias psicoativas quanto para as dificuldades enfrentadas nos três modelos, em particular, aquelas decorrentes de duas modalidades de pensamento muito distintas, porém ambas muito presentes na sociedade local: a medicalização da sociedade e um ideal puritano de condução da vida. Sua conclusão indica, mais uma vez, o potencial transformador da ultrapassagem dos muros acadêmicos, em especial, no diálogo com os saberes próprios de cada sujeito.

Reunindo estes trabalhos neste dossiê, esperamos possibilitar discussões acerca do nosso fazer acadêmico, suas bases metodológicas e a vida concreta dos grupos estudados. Podemos dizer que, apesar de sua variedade, os textos aqui apresentados têm como pano de fundo comum a preocupação com a inserção dos pesquisadores em meio aos sujeitos de suas pesquisas. Em alguns casos, esta reflexão assume caráter próximo do experimental, destacando modos de construir juntos o conhecimento. Em outros, permite o questionamento de categorias que, emergindo do “saber científico”, acabaram se tornando bases para ações institucionais e políticas públicas. Desta forma, esperamos que este volume contribua para a formação de novos pesquisadores em Ciências Humanas.

Luciana Duccini (UNIVASF)

Luzania Barreto Rodrigues (UNIVASF)

Saberes e Posições Teórico-Methodológicas em Ciências Humanas

O MÉTODO É HETERODOXO. O SUJEITO É POSICIONADO. A PESQUISA É POSSÍVEL?

Ari Lima¹

Resumo: Neste artigo, propõe-se discutir a pesquisa nas ciências humanas, em particular na Antropologia, como uma questão do trato e da elaboração de linguagem heterodoxa sobre o que se fala, sobre aquele do qual se fala e sobre aquele que fala. Deste modo, pretende-se enfatizar que se a pesquisa nas ciências humanas normalmente é determinada por uma realidade socio-cultural exterior, possível de objetivação, por outro lado, aspectos relacionados à corporalidade e subjetividade do pesquisador orientam sua compreensão e método de pesquisa. No trabalho que segue, o método de pesquisa é problematizado em relação à condição racial negra assim como em relação à orientação homossexual durante longo tempo ausentes, não nomeadas ou não vislumbradas nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil.

Palavras-Chave: Pesquisa; Método; Linguagem; Sujeito posicionado.

Abstract: In this paper, the research in Human Sciences, particularly that concerned to Anthropology, is discussed as an issue of handling and elaboration of an heterodox language that comprises the point of view of what is said, as well as that of the one talked about, and of the one who speaks. Thus it aims to emphasize that if, on the one hand, research in Human Sciences is usually determined by an external sociocultural reality — subject to objectification — on the other hand, there are factors related to the researcher's embodiment and subjectivity that guide his/hers understanding and methods. In the work that follows, the research method is questioned regarding to "black race" condition and to homosexual orientation, both absent for a long time, unnamed or not glimpsed in black studies and race relations in Brazil.

Keywords: Research; Method; Language; Positioned subject.

¹ Nome completo cadastrado na Plataforma Lattes: Arivaldo de Lima Alves; Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB); Professor Adjunto do Departamento de Educação do Campus II da Universidade do Estado da Bahia (DEDC/UNEB); Professor Permanente e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB. Endereço eletrônico: arilima.2004@uol.com.br.

De forma que não tenho por onde aferir se as minhas Recordações preenchem o fim a que as destino; se a minha inabilidade literária está prejudicando completamente o seu pensamento. Que tortura! E não é só isso: envergonho-me por esta ou aquela passagem em que me acho, em que me dispo em frente de desconhecidos, como uma mulher pública... Sofro assim de tantos modos, por causa desta obra, que julgo que esse mal-estar, com que às vezes acordo, vem dela, unicamente dela. Quero abandoná-la; mas não posso absolutamente. De manhã, ao almoço, na coleteria, na botica, jantando, banhando-me, só penso nela. À noite, quando todos em casa se vão recolhendo, insensivelmente aproximo-me da mesa e escrevo furiosamente. Estou no sexto capítulo e ainda não me preocupei em fazê-la pública, anunciar e arranjar um bom recebimento dos detentores da opinião nacional. Que ela tenha a sorte que merecer, mas que possa também, amanhã ou daqui a séculos, despertar um escritor mais hábil que a refaça e que diga o que não pude nem soube dizer (BARRETO, 1984, p. 57).

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco — negociante ou missionário — você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar — pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. Lembrome bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida (MALINOWSKI, 1978, p. 19).

28 de fevereiro de 1999. Voltei a um ensaio de pagode. O lugar escolhido foi o Clube Cruz Vermelha, no Campo Grande, centro de Salvador. Logo depois da chegada, fiquei apreensivo e inseguro. Sentado no banco da praça, de frente para a bilheteria do clube, permaneci uns dez minutos tomando coragem para entrar sozinho e assumi o meu papel de etnógrafo. O clube é grande, tem três áreas de concentração: a área externa; outra de frente para o palco e outra à esquerda. Minha apreensão, acredito que se deu porque não sei ainda como agir, onde me posicionar no campo. Sinto também que sou um objeto estranho, seja pela minha faixa etária, pelo fato de entrar sozinho e principalmente pelo modo como me comporto. A ambiguidade do meu o-

lhar deve confundir e afastar os “nativos”. Sinto-me seduzido por aqueles corpos, mas não os olho apenas como objeto de desejo, mas de inquietação existencial e intelectual. A intensidade do olhar que devo projetar há de assustar. Também tenho sempre uma sensação de invisibilidade. Sinto como se passasse despercebido e, pior, ninguém notasse a minha presença. Isso me incomoda profundamente num campo onde é muito importante e todos querem se fazer notar. Será que preciso desenvolver uma técnica de me fazer notar? Por que tenho esta sensação se sou negro como eles? Tenho cara de pobre e subalterno como eles? Será meu ar de intelectual? Talvez seja um problema de má definição da minha persona sexual e funcional mesmo. Eu não posso olhar e me aproximar daquelas meninas e muito menos dos rapazes como se os tivesse paquerando, por outro lado, o papel de etnógrafo não é muito sedutor, não parece interessar ninguém. No meio da multidão e por causa dela, parece que este personagem circunscreve para mim e para os outros “um lugar” incompatível com a proposta “nativa” de conversão ou deserção radical. Mas não será possível entre os “nativos” algum sentimento assim de deslocamento, a composição de “lugares”? Não seria por isso também que consigo criar recortes de sentido e observação na totalidade do campo? (LIMA, 1999 [Notas de campo inéditas]).

Talvez contrarie expectativas, ao me propor a refletir e problematizar questões relacionadas à pesquisa nas ciências humanas, ao iniciar minha fala citando fragmentos textuais nos quais se identifica uma grande carga subjetiva, emocional. Ocorre, entretanto, que nestes mesmos fragmentos textuais também se identifica dificuldades e inquietações com a linguagem como ferramenta ou método capaz de expressar ideias, sentimentos, informação e se resolver como texto literário, como texto acadêmico ou como ação que objetiva a produção de conhecimento. Estes três fragmentos textuais têm estatutos e legitimidade diferenciados. O primeiro é um fragmento de uma das várias obras de um literato amaldiçoado enquanto vivo, porém consagrado após a morte, Afonso Henriques Lima Barreto (1881-1922). Foi o primeiro que li quando já havia me iniciado em literatura. O segundo é um fragmento de uma obra seminal de um pesquisador consagrado ainda vivo, tão ousado e inventivo a ponto de produzir nos anos 1920, um texto científico repleto de *tropos* literários, Bronislaw Malinowski (1884-1942). Este li em seguida e marcou minha iniciação na Antropologia. O terceiro é um fragmento textual quase privado, produzido em campo, que tinha a função de ajudar a organizar questões de ordem teórica e metodológica relativas à minha pesquisa de doutorado, mas que hoje posso perceber revela a contaminação e a repercussão em mim destes dois autores admirados, porém tão distintos, com pretensões tão diferenciadas. Ou seja, minha perspectiva teórica e metodológica tem sido marcada pela con-

dição autoral posicionada, pela profunda consciência do texto como descrição, revelação e criação da realidade tal como ocorre em toda a obra de Lima Barreto, assim como por uma aparente consciência do texto científico como linguagem estética desde que subordinada à necessidade de revelação da realidade através dos conceitos e do método que apaga o autor e sua experiência subjetiva no campo de pesquisa como propunha Malinowski.

Malinowski (1978), um dos fundadores do pensamento antropológico, alertava nos anos 1920, que justamente quando a Antropologia começava a delinear métodos e objetivos científicos, seu objeto, povos e sociedades “primitivos”, pareciam desaparecer ante os seus olhos. Como co-fundador da Antropologia, Malinowski nos legou um método de pesquisar e pensar sobre a vida humana que se hoje é reconhecido como equivocado em vários aspectos, ainda inspira e favorece a prática e o pensamento antropológico. Através de Malinowski, é possível afirmar que a pesquisa antropológica se pretendeu como construção da autoridade do pesquisador no campo de pesquisa e como constituição de estatutos de verdade para o pensamento antropológico sobre o Outro pesquisado. Ao observar, descrever e analisar as práticas sócio culturais do Outro, Malinowski pretendia apresentar a realidade alheia e seus significados através de uma linguagem científica que, para além do que pensava este autor, permitia ao Outro observado aparecer e desaparecer diante de todos os nossos sentidos e, muito importante, diante do tratamento de textos. Ou seja, o Outro e sua realidade sócio cultural são resultados de pesquisa demonstrados ou ocultados textualmente. Enfim, o Outro e sua realidade sócio cultural é a linguagem do método etnográfico instaurado num contexto específico, por um autor específico e seu texto (CLIFFORD, 1986).

Lima Barreto, através de seus personagens, costuma elaborar aguda crítica social, um engenhoso deslocamento e autoconsciência que faz de seus personagens boa parte dele próprio, de sua trajetória como literato e homem negro da Primeira República e do pós-escravidão negra. Através de uma estética literária inovadora e inventiva, nacionalista e posicionada, Lima Barreto descortinou a suficiência postiça da literatura nacional do seu tempo e a precariedade histórica da brancura como valor estético (RAMOS, 1995). A lucidez e brilho literário que encontramos em obras como Recordações do escrivão Isaías Caminha (1909), Triste fim de Policarpo Quaresma (1915) e Clara dos Anjos (1948) contrasta, de modo feroz, com a vida deste escritor que morreu na opacidade, tragado pelo alcoolismo, pela insanidade

mental, pelo desespero e fracasso social. David Brookshaw (1983) observa que Lima Barreto foi o primeiro escritor no Brasil a escrever abertamente sobre o preconceito racial de um ponto de vista negro. Assim como inovou ao representar o “mulato” como uma mente colonizada. Diferente de outro grande escritor que o antecedeu, mas foi seu contemporâneo, o “mulato” Machado de Assis (1839-1908), Lima Barreto não conseguiu ascender socialmente. Não devia agradecimentos a ninguém, não tinha interesses egoístas a defender e, por esse motivo, afirma Brookshaw, pôde ser plenamente honesto em sua descrição da sociedade. Uma honestidade que o teria levado à morte prematura devido à pobreza e ao alcoolismo.

Em Lima Barreto, a necessidade de transformação da condição humana negra, a cor como obstáculo a sanar, o cerco social, tantas vezes feito invisível, imposto ao indivíduo negro, é o drama monumental de personagens dóceis, moralmente íntegros, acometidos de afasia e extrema timidez como é o caso de Clara dos Anjos — em obra homônima — e Isaías Caminha — em *Recordações do escrívão Isaías Caminha*. Ansiosos em conhecer e conquistar o mundo, porém despreparados para enfrentá-lo, uma vez que eram provenientes de um contexto social e familiar vulnerável, incapaz de provê-los de uma reserva moral e espírito prático que lhes fornecessem respostas às armadilhas e dissabores de uma sociedade racista, hierárquica e hipócrita, ambos estavam fadados ao fracasso, à humilhação e ao engodo. É esta, finalmente, a conclusão inercial de Clara dos Anjos, na última página do romance citado, quando diz para a sua mãe: “Nós não somos nada nesta vida”.

De Malinowski a Lima Barreto e vice-versa, acredito que a pesquisa nas ciências humanas se caracteriza pela heterodoxia metodológica. Produzimos um texto, uma linguagem que tem estatuto científico, mas costuma ter qualidades literárias. Logo, elabora verdades parciais, incompletas e negociadas pelas perguntas as quais o antropólogo leva para o campo, pela aproximação e distanciamento daquele cuja experiência nunca cabe em absoluto na etnografia, mas convoca o antropólogo, todo o tempo, à conversão ou deserção definitiva, favorecendo, desta forma, “um hiato entre o significado elaborado pelo antropólogo e o ato de significação do informante observado” (SEGATO, 1992).

A Antropologia que faço, a metodologia que aplico são, portanto, posicionadas pela minha condição racial negra assim como por minha orientação sexual homossexual, quase sempre ausentes, não nomeados ou não vislumbrados, ao contrário da condição racial branca e sexual heterossexual

nos estudos sobre o negro e as relações raciais. De fato, ao posicionar-me não acredito que necessariamente facilite minha inserção no campo de pesquisa, a interlocução com os informantes ou, posicionado, obrigatoriamente esteja capacitado a elevar o grau de profundidade etnográfica do meu trabalho. Por outro lado, não acredito que isto prejudique minha inserção etnográfica ou a torne mais parcial que todas aquelas que tradicionalmente têm sido realizadas nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil. Tal decisão coloca-me, e à tradição de estudos que suportei no campo, diante de outros problemas, obriga-me a refletir e problematizar decisões e silêncios que pareceram sempre óbvios e autoexplicativos.

Neste sentido, se no passado é difícil nomear um momento em que o negro escapou da condição de objeto de pesquisa, uma vez que estava ainda mais próximo da “herança da escravidão” (FERNANDES, 1978), contemporaneamente é ainda com grande dificuldade que ele migra da sua posição original de objeto de reflexão e constrói, com todos os riscos possíveis, um saber autorreflexivo sobre o significado da sua diferença num contexto de relações sociais assimétricas, reguladas pelo preconceito de cor e pela discriminação racial. Neste caso, a Bahia, onde segundo dados oficiais cerca de 80% da população é formada por negros, onde se fundaram os estudos sobre o negro e onde meus estudos se processam então, é exemplar. O cotidiano baiano compõe ainda um quadro etnográfico instigante, magnético, exótico que, várias vezes, deixou estupefactos pesquisadores predominantemente brancos, estrangeiros, masculinos e heterossexuais. Daí que a Antropologia posicionada que realizo, traz em seu método ferramentas que a linguagem do meu corpo e consciência negra e homossexual objetiva e faz suscitar na prática de observar, descrever e analisar dados etnográficos. É um método, como qualquer outro método de pesquisa, que pretende revelar a realidade sócio-cultural alheia, mas também agencia afrodescendência e sexualidade homossexual, ou seja, inscreve o gesto da herança da condição de ex-escravo (FERNANDES, 1978), mas também da insurgência negra e homossexual.

Neste sentido, ao contrário dos autores clássicos aos quais sempre recorro, sempre soube que minha fala sobre o Outro era também uma fala sobre mim e sobre meu ângulo de observação, que a decisão em “entrar” no campo como pesquisador/autor posicionado não impedia que esta posição fosse questionada ou reconstruída pelos meus informantes não apenas porque a dúvida e o dialogismo dizem respeito também ao pesquisado, mas também porque, a rigor, não existiu até então lugar no imaginário social

brasileiro e, pior, baiano, para o pesquisador/autor na posição que me coloco. O(a) pesquisador(a) negro(a), hetero ou homossexual, que se institui no contexto etnográfico baiano, percebe-se num campo minado onde pode ter amplificada a estranheza do Outro em relação ao seu trabalho de pesquisador, assim como pode ter seu deslocamento em relação a um treino teórico-metodológico que subtrai sua condição racial e “status atribuído” (AZEVEDO, 1996) que sobrecarrega de sentido sua atuação no campo de pesquisa.

Portanto, ao procurar elaborar um roteiro para esta comunicação, guiei-me pelo argumento de James Clifford (1986) de que se a Antropologia se pretende ciência social, ao mesmo tempo tem qualidades literárias. Reforcei tal ponto de vista revisando e recusando um clássico como o norte-americano Donald Pierson (1971), recorrendo à literatura e a posição autoral do literato Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922) e à sociologia e a posição autoral do sociólogo negro Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982).

Este meu método de pesquisa nas ciências humanas me permite constatar que, até hoje, se algo encanta e perturba pesquisadores estrangeiros e brasileiros, brancos na Bahia, isto é a co-presença de negros e brancos em diversas esferas de interação social, ainda que percebam que a co-presença se constitui como um mecanismo de opacidade da estruturação da desigualdade, inferiorização e opressão racial locais. Em Brancos e Prêtos na Bahia, Donald Pierson (1971) conclui que alguma reação ou antagonismo ainda existente em relação a comportamentos dos negros, vistos pelos brancos como “estranhos” ou “bizarros”, tendia a desaparecer na medida em que o “prêto” rapidamente abandonava sua identificação com formas culturais africanas e “torna-se completamente assimilado ao mundo europeu. A antipatia, portanto, não se estende ao negro como tal, mas antes ao africano, ao estrangeiro, àquele que constitui um quisto estranho no organismo social” (1971, p. 357). “Branco” e “prêto” seriam mais categorias de aparência física do que de raça. A ascensão social, aos poucos, libertaria uma “pessoa de côr” da sua categoria de cor como raça.

O autor recrimina colegas que teriam simplesmente transposto categorias e conclusões de um contexto norteamericano para o brasileiro, mas não consegue deslindar a complexidade do contexto racial baiano, uma vez que não pôde reconhecê-la segundo um padrão norteamericano. Isto acontece porque falta a Pierson o desenvolvimento sociológico de uma ideia de raça para o contexto baiano. O autor rechaça a aplicação da ideia de raça

norte-americana para mapear a situação cotidiana dos baianos, mas a utiliza para interpretar o que seus informantes revelam em ocasiões formais de pesquisa, em situações sociais ambíguas que observou no campo e descreve em seu texto. Situações estas em que é constrangedor para o branco admitir que é preconceituoso e discrimina racialmente ou é perigoso para o negro, individualmente privilegiado, aparentemente em situação de igualdade de direitos e de enunciação com o branco, admitir que é sistematicamente inferiorizado e vitimizado. Portanto, ao observar “brancos”, “mestiços” e “prêtos” em todas as classes e grupos sociais, Pierson chega à conclusão que seria o Brasil uma sociedade multirracial de classes, interpretando como discriminação de classe várias situações geradoras de discriminações raciais (GUIMARÃES, 1999).

Entretanto, a interpretação de Pierson adquiriu estatuto de verdade durante longo tempo na história da antropologia das relações raciais na Bahia. Jeferson Bacelar (1981), a propósito, defende que este estatuto de verdade que adquiriu a interpretação de Pierson sobre a “situação racial” baiana é uma contingência de sua autoridade no campo num momento histórico propício. Apesar de “confundir mais do que esclarecer” (BACELAR, 1981), do ponto de vista político, Donald Pierson atendeu aos interesses progressistas de uma área da Academia norte-americana que queria ver na Bahia um exemplo de harmonia racial, agradou conservadores e revolucionários no Brasil ao defender que embranquecíamos, mas éramos uma democracia racial. Do ponto de vista acadêmico, criou uma celebrada tradição de pesquisa sistemática, com uma linguagem nova e temáticas originais. Enfim, como era provável para um pesquisador em sua posição, construiu “um itinerário intelectual ascendente, mas sem cortes, sem qualquer ruptura” (BACELAR, 2001, p. 100; 105).

Muito diferente se deu a construção da autoridade no campo e estatuto de verdade da sociologia sobre o negro do baiano e negro Guerreiro Ramos. Apesar de ter sido formado numa das primeiras turmas do curso de ciências sociais da então Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, em 1942, Guerreiro Ramos não conseguiu ser nomeado professor dessa universidade, como desejava. Foi como funcionário público que inicialmente desenvolveu e divulgou seus estudos e reflexões. “Possivelmente Guerreiro discordaria deste seu perfil de homem do serviço público, mas em [...] entrevista podemos notar uma oscilação entre uma certa amargura pelo que “poderia ter sido e não foi” e uma alegria pelo que conseguiu construir ao longo da vida” (OLIVEIRA, 1995, p. 14).

Em “O Problema do Negro na Sociologia Brasileira”, Guerreiro Ramos (1995) afirma que o negro tem sido estudado no Brasil a partir de categorias e valores induzidos pela realidade europeia e norteamericana. Tal ponto de vista teria feito coincidir autores nacionais e estrangeiros, despistar a espoliação colonial e se ter sempre como propósito fundamental transformar a condição humana do negro ao invés de se descrever ou interpretar aspectos da sua vida no Brasil. Deste modo, a cor da pele do negro, afirma ainda o autor, apareceria como o obstáculo a sanar, haja vista que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. O “problema do negro”, tal como colocado na tradição sociológica brasileira que avaliou, seria uma ato de má-fé, um equívoco, uma enfermidade psicológica, um material clínico.

Joel Rufino dos Santos (1995) pensa que o argumento de Guerreiro Ramos de que o “negro como lugar” — o niger sum —, um ângulo fundamental para descrever o Brasil, teria sido sua mais original contribuição à compreensão do dilema da nacionalidade. Ao postular que se falasse sobre o Brasil através da condição de “negro como lugar”, Santos acredita que Guerreiro Ramos propôs transformar “a paixão de ser negro” numa “questão nacional” que deveria transcender o próprio negro. Entretanto, numa alusão feliz ao personagem Policarpo Quaresma, elaborado pelo literato negro Lima Barreto, Joel Rufino afirma que “Guerreiro Ramos tem algo de Policarpo Quaresma: nada do que desejou para o Brasil deu certo; emigrando para os Estados Unidos ao menos escapou do fuzilamento” (RAMOS, 1995, p. 22).

Considerando, portanto, o aporte teórico, metodológico e a linguagem de autores que contesto assim como o aporte teórico, metodológico e a linguagem de autores aos quais me filio criticamente, resta ainda perguntar: O que falo? De quem falo? Ou quem fala por mim no meu trabalho de pesquisador? Minha narrativa, acredito agora, atende aos apelos de uma “experiência” negra que vem se inscrevendo não apenas em meu corpo isolável, mas se amalgama à minha consciência histórica como negro e tanto quanto ao corpo negro que comunguei com meus informantes. Ela me comunica, diz respeito a sentidos periféricos e/ou preferenciais, se estabelece como continuidade, mas também como ruptura radical entre a minha fala aqui inscrita e práticas sociais observadas e participadas.

De fato, na circunstância de pesquisa que relato no início desta comunicação não quis aceitar imediatamente que não era negro como aqueles que estudava, embora já o soubesse. Do mesmo modo, pretendi apagar

o desconforto que o reconhecimento da minha homossexualidade provocava nas relações estabelecidas no campo de pesquisa. Comungávamos um corpo negro equivalente, mas o percebíamos diferentemente. Diante da dificuldade inicial que relato, compreendi, aos poucos, que aqueles que estudava “performavam” uns para os outros e que deveria ter mais confiança na minha “performance” como etnógrafo observando, anotando e fotografando. Ou seja, compreendi e aceitei minha configuração no campo como linguagem. Deste modo, passei a ser visto, notado e incorporado no contexto. Desde então, não me senti exatamente correspondido, mas foi o sinal para que a interlocução se intensificasse. Quer dizer, do estranhamento recíproco, não codificado, cheguei a uma solução possível agregando ao meu corpo posturas e signos ostensivos, legíveis, assimiláveis no campo.

Esta descoberta e reorientação, entretanto, nem sempre foi suficiente. Em vários ensaios de pagodes², na Praça do Reggae, no Pelourinho, no Clube do Sesi, na Cidade Baixa, por exemplo, minha identidade foi pouco a pouco sendo redefinida. De etnógrafo ou pesquisador, emergi como “brother” de pagodeiros reconhecidos como heterossexuais que me acompanharam durante a maior parte do meu trabalho. Normalmente, quando me aproximava e iniciava uma conversa com estes pagodeiros, em algum momento perguntava onde moravam, se trabalhavam ou estudavam. Eles respondiam, mas devolviam a pergunta. Antes de responder, pedia-lhes que tentassem adivinhar o que fazia. Uma vez que imaginavam estar numa situação socioeconômica mais favorável que a deles, atribuíam-me quase sempre as seguintes atividades: “vendedor”; “balconista”; “cobrador”; “office-boy”; “trabalha em salão” de beleza. Era a linguagem da raça, e em menor grau da sexualidade, que se manifestava gerando identificação.

No campo, minha relativa juventude facilitava a interação. Além disso, usava roupas e acessórios, tais como óculos de boa armação, relógio,

² O *pagode baiano* é um estilo contemporâneo do gênero musical “samba”, se constitui por uma interface de repertórios musicais — o samba carioca urbano e industrializado, o pagode romântico, a axé music, o samba de roda baiano — e extramusical — a dança afro, o jazz, a aeróbica, a dimensão espetacular da vida contemporânea, a fluidez de identidades, a ênfase na individualização, a sedução pelo consumo de bens materiais e simbólicos, o mito da democracia racial, o fetiche do corpo negro. Até o ano de 2003, sua música era vigorosamente marcada pela bateria do rock, pela presença emblemática de instrumentos harmônicos como o teclado e instrumentos de sopro como sax, trompete e trombone, pelo fato de que é uma música frívola, não romântica, com letras fáceis, aparentemente desconexas e com forte apelo sexual. Feitas para dançar, estas letras descrevem passos de dança repetidos pelos pagodeiros, seu público.

brincos, tênis, camisetas e calças simples, porém em bom estado e com um padrão estético — cores, tecido, textos sugestivos, desenhos indefinidos nas camisetas — que despertava a atenção dos meus interlocutores. Várias vezes, estes pagodeiros se referiram a mim como um “brother descente”, inclusive, “pelo meu vestir”. Perguntavam se nos meus óculos as lentes “é de grau mesmo”, pediam para tocá-los e usá-los. Trazia também sempre algum dinheiro na carteira que, gentilmente, mas com moderação, pagava bebidas para mim e para eles, pagava ou completava o dinheiro para entrar num ensaio de pagode. Descobri que meus informantes tinham grande ansiedade em ser ouvidos, admirados por aventuras vividas ou fictícias. Estimulava-os e eles falavam bastante de suas conquistas sexoafetivas com mulheres e homens, de violência sofrida e vivida, da polícia, de pobreza e desigualdade racial, de pagode e reggae. Quase não falava de mim, também poucos se interessavam por maiores detalhes da minha vida. Embora tenha me apresentado, declarado meu nome, raramente se referiram a mim pelo meu nome pessoal. Entre eles, descobri, acontecia também o mesmo.

Era considerado diferente. Não sabia “quebrar³” como eles; bebia pouco; não apresentava o mesmo tipo de interesse pelas “meninas”; embora demonstrassem dúvida em relação à minha masculinidade, o fato de não abordá-los sexualmente e recusar “programas sexuais” criava um outro espaço de interação e interlocução. Perguntava, ouvia e queria conversar sobre pagode, reggae, pobreza, raça, “meninas” e “viados”. E repartia algum dinheiro, como muitas vezes um “brother” faz com o outro. Deste modo, decidi me concentrar na observação dos rapazes, pagodeiros reconhecidos e autorreconhecidos como heterossexuais. Isto porque, embora as “meninas” e os “viados” participassem dos ensaios, sempre estavam em minoria. Além disso, o evento era bastante determinado por um ponto de vista masculino e heterossexual. Teria sido mais óbvio e fácil concentrar minha observação sobre as “meninas” e os “viados”. Certamente teria menor dificuldade de aproximação e definição da minha identidade no campo entre aqueles mais fragilizados, “viados” e “meninas”, e com maior clareza da sua condição. Escolhi o caminho que exigia, na verdade, maior desloca-

³ No pagode baiano, o verbo “quebrar” ou o uso da categoria nativa “quebradeira” diz respeito também ao requebro dos quadris, porém se refere, com mais ênfase, à movimentação erótica, enquanto se dança, ao subir e descer ou a movimentos côncavos e convexos, com os quadris, que sugerem coito sexual. O “pagodeiro” ou a “pagodeira periguete” que “cai na quebradeira” não apenas quebra os quadris, mas está presente num ensaio observando, “curtindo” performances de outros, tanto quanto performando sensualmente seus movimentos.

mento, porém favorecia pensar sobre a raça através daquele que contextualmente é hegemônico ou pensar sobre o poder do masculino quando este é enfraquecido pelas vicissitudes da representação da raça. Logo, embora não tenha visto os ensaios de pagode como o viam estes rapazes, posicionei-me no ângulo de observação dos mesmos.

Enfim, pretendi nesta oportunidade provocar uma reflexão sobre a pesquisa nas ciências humanas apontando referências clássicas e recorrentes no campo de pesquisa onde me insiro, assim como referências marginais nas ciências humanas ou de um campo não científico-acadêmico como a literatura, que de certa forma condicionam o método do meu trabalho, sobretudo este que achei também por bem sucintamente descrever nesta oportunidade. Diria ainda que a pesquisa nas ciências humanas nos provoca a falar sobre tudo, mas de fato nem tudo pode ser falado ou “nem tudo é permitido”, tal como costuma afirmar, salvo engano, um dos personagens de Dostoiévski na obra *Os irmãos Karamazov*. O método nos permite falar sobre aquilo que as questões que formulamos nos indica. Questões estas que não são exatamente nossas, mas formuláveis desde a tradição teórica que nos filiamos, desde o tempo histórico que nos encontramos, desde as nossas convicções políticas e ideológicas, desde a instauração do próprio campo de pesquisa, desde a compreensão e experiência que temos de nós mesmo como corpo e consciência separados, justapostos ou imbricados.

Para concluir, diria também, antes que seja dito por outros como acusação, que a pesquisa nas ciências humanas até parece ser, mas não é o relato e a problematização de uma experiência pessoal no campo, de fato, se constitui dialogicamente através desta porta de entrada que é também uma porta de saída.

REFERÊNCIAS

ALVES, Arivaldo de Lima. *A experiência do samba na Bahia. Práticas corporais, raça e masculinidade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2003.

AZEVEDO, Thales. *As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: EDUFBA/EGBA, 1996.

BACELAR, Jeferson Afonso. Sociologia da sócio-antropologia do negro na Bahia. In: *Anuário Antropológico*, 79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981, p. 261-276.

BACELAR, Jeferson. *Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia*. In: Id. *A hierarquia das Raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 89-105.

- BACELAR, Jeferson. Modernização e cultura dos negros em Salvador. In: Id. *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 187-201.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ática, 1984.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Brasiliense, 1974.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Ática, 1998.
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1986, p. 1-26.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do negro na sociedade de classes, v. 1 e 2*. São Paulo: Ática, 1978.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção os Pensadores.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A sociologia do guerreiro*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

CORPO E CIDADE NO SERTÃO PERNAMBUCANO: ARTE, DIÁLOGO SOCIAL E NOVAS IDEIAS

Juliano Varela de Oliveira¹

Resumo: O século XXI surgiu num contexto em que o ambiente urbano passou a ser visto como espaço aglutinador de inovações tecnológicas e grandes problemas sociais. As cidades vêm se tornando locus de uma convivência humana ao mesmo tempo encantadora e caótica. Corpo e cidade estão co-implicados numa dinâmica processual de transformações socioculturais e espaciais, por meio da qual a vida dos indivíduos e o significado dos lugares adquirem uma característica singular na contemporaneidade: a imbricação e a mudança de sensações. Ao mesmo tempo em que a cidade atrai, ela expulsa, repugna. Ao mesmo tempo em que o corpo se adapta à cidade, ele se revolta contra ela. Com base nisso, o trabalho objetiva apresentar os primeiros resultados de uma pesquisa que vem sendo realizada no âmbito do Laboratório de Estudos, Experimentos e Vivências em Artes Cênicas e Cidades (Laborarte) com alunos do IF Sertão PE (Campus Ouricuri) e comunidade em geral. O intuito da pesquisa é efetivar uma dinâmica artística de leitura e compreensão da cidade. Como resultado, vem sendo possível observar a expansão do diálogo entre indivíduos e seus lugares de vida, na perspectiva da construção de novas ideias para o Sertão Pernambucano.

Palavras-Chave: Corpo, Cidade, Arte, Diálogo social, Novas ideias.

Abstract: The 21st century emerged in a context in which the urban environment came to be seen as a unifying space of technological innovations and major social problems. The cities have become the locus of fascinating and chaotic human relationship. Body and city are coimplicated in a procedural dynamics of sociocultural and spatial transformations, through which the lives of the individuals and the meaning of places acquire a unique feature in the contemporary world: the overlapping and changing sensations. At the same time that the city attracts, it expels, rejects. At the same time that the body adapts to the city, it rebels against it. On this basis, the study aims to present the first results of a research that has been being carried out within the Laboratory of Studies, Experiments and Experiences for Performing Arts and Cities (Laborarte) with students of the Instituto Federal do Sertão Pernambucano — Campus Ouricuri, and the general community. The aim of the research is to consolidate an artistic dynamic process of reading and understanding of the city. As a result, it has been possible to observe the ex-

¹ Professor de Sociologia do Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IF/SERTÃO/PE, Campus Ouricuri); Coordenador do Laboratório de Estudos, Experimentos e Vivências em Artes Cênicas e Cidades (LABORARTE); Doutorando em Desenvolvimento Urbano na Universidade Federal de Pernambuco (MDU/UFPE); bolsista da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (Facepe). Endereço eletrônico: juliano.varela@ifsertao-pe.edu.br.

pansion of the dialogue between individuals and their places of living in view of the construction of new ideas for Sertão Pernambucano
Keywords: Body, City, Art, Social dialogue, New ideas.

1 CORPO E CIDADE EM RELAÇÃO MÚTUA

As últimas décadas do século XX já mostravam o ambiente urbano como espaço aglutinador de inovações tecnológicas e problemáticas sociais gigantescas. As cidades se tornaram, assim, *locus* de uma convivência humana ao mesmo tempo encantadora e caótica. O ambiente urbano se configura, nesse contexto, num espaço onde se fundem “quereres” e “repulsas”; onde convergem, ao mesmo tempo, sentimentos e corpos que se repelem e se atraem.

A cidade é percebida pelo corpo como conjunto de condições interativas e o corpo expressa a síntese dessa interação configurando uma corpografia urbana: uma espécie de cartografia corporal, em que não se distinguem o objeto cartografado e sua representação, tendo em vista o caráter contínuo e recíproco da dinâmica que os constitui (BRITTO, 2010, p. 14).

Assim, passada a primeira década do século XXI, o que se observa é que mesmo com todos os problemas urbanos existentes, a grande maioria das pessoas preferem as grandes cidades ao interior de seus lugares de origem.

Quem vive nas cidades habita um ambiente onde se proliferam fobias, medos, pânicos, impasses ambientais e problemas de infraestrutura quase na mesma proporção em que os números de habitantes e de automóveis aumentam. A cidade se espraia, cresce, se propaga como um “microbóio” que, patologicamente, vai tomando conta de corpos que se veem acometidos por uma vida urbana que mescla sinais de doença e de saúde. Ela é uma “coisa objeto”, um “espaço-território-comunidade”, mas acima de tudo, é uma experiência humana, cujo conhecimento sensitivo experiencial está mais sob o domínio dos que a vivem do que dos que a estudam. O corpo faz e é feito pela cidade.

O que nos move a habitar essas cidades? Como elas estarão nos próximos anos? Como estaremos nós, seres humanos urbanos, nesse ambiente de caos e magia?

Na cidade, a cultura urbana também é construída; a comunicação, as relações interpessoais. Sob essa ótica, o corpo se transforma, se constrói e se reconstrói em meio a sensações e práticas de encanto, magia e esquizo-

frenia. A cidade ao mesmo tempo em que nos chama para ela, nos espanta. O corpo muda, se metamorfoseia.

Deste modo, como nosso corpo se posiciona nesse ambiente? Que relações são e serão possíveis? Que imbricamentos ou distanciamentos podem ocorrer entre o corpo e a cidade nos dias atuais?

A experiência de viver a cidade, num estilo de vida urbana específico, pois diferente de quem vive, por exemplo, o campo ou o litoral, impregna o corpo de quem a vivência, transformando-o, configurando uma corporalidade própria. Ou seja, quem vive a cidade experimenta sensações únicas, impactantes e profundamente transformadoras, tanto para o querer, quanto para a repulsa.

A cidade é um ambiente processual (de pessoas, de histórias, de objetos, de ideias, de destinos, etc.) ou um “campo de processos” (BRITTO, 2010), onde essas sensações se tornam mais aguçadas e perceptíveis. Os sentimentos afloram quase que instantaneamente ao se adentrar na cidade. Claro que todo ambiente gera sensações ao corpo, mas na cidade essas sensações são percebidas mais rapidamente e de maneira mais visceral.

A cidade não “é”, ela “está sendo”! Ela muda seu curso, sua linha do tempo, suas relações. Seu contexto é relacional, processual, mutante. Nesse âmbito, a relação entre corpo e cidade pode ser entendida como um “sistema complexo não linear” que configura a corporalidade de seus habitantes, bem como oportuniza a continuidade dessa mesma corporalidade, numa dinâmica de coimplicação entre corpo e cidade (Id., p. 15).

Do ponto de vista artístico está claro o florescente interesse em se construir novas ideias a respeito da relação entre corpo e cidade: as relações entre esses dois “agentes” oportuniza inúmeras possibilidades de criação, linguagens, estéticas e sensações. Sob o prisma acadêmico, o interesse vem crescendo nas duas últimas décadas, sobretudo no que tange ao papel protagonista do corpo (ou do homem) como “medida de todas as coisas” (HARVEY, 2006).

A ressurreição do interesse pelo corpo nos debates contemporâneos de fato oferece, dessa maneira, uma bem-vinda oportunidade de reavaliação das bases (epistemológicas e ontológicas) de todas as formas de investigação científica (Id., p. 136).

O corpo, assim como a cidade, se transforma sempre.

[...] o corpo é um projeto inconcluso, de certo modo maleável histórica e geograficamente. [...]. [Ele] não é uma entidade fechada e lacrada, mas uma

“coisa” relacional que é criada, delimitada, sustentada e em última análise dissolvida num fluxo espaço-tempo de múltiplos processos (Id., p. 136-137).

Contudo, não é somente um mero objeto de manipulação do ambiente ou do sistema em que vive, apesar de ser, como expressa Foucault (1997), um ente disciplinado e governado por processos de subjetivação calcados nas relações de poder-saber da sociedade moderna. Porém, como bem pontua Mendes (2006, p. 178), Foucault destaca que suas concepções sobre o “corpo disciplinado” sejam relativizadas de acordo com o contexto histórico do momento.

Ainda segundo Mendes (2006), nessa relativização, por um lado, é possível enxergar a passagem das “sociedades disciplinares”, ou da punição, estudada por Foucault, para as “sociedades do controle”, estudada por Deleuze (1998), como surgimento de novas formas de dominação do corpo. Os corpos, os homens, estão agora imersos numa dinâmica em que são controlados para seguirem uma conduta construída socialmente como correta. Estamos todos submetidos aos ditames do controle.

Por outro lado, ganha destaque, também, a ideia de que o corpo na contemporaneidade também é agente de suas experiências em relação ao ambiente em que vive, podendo ser, assim, protagonista de sua atuação. O corpo, em sua existência e na experimentação do ambiente (da cidade), é capaz de organizar seu espaço, de contestá-lo e, a despeito do expressivo poder que o ambiente exerce sobre ele, é dotado de força capaz de “não se entregar tão somente”, transformando, por conseguinte, como destaca Harvey (2006, p. 138), sua experiência com o espaço-tempo. O corpo é assim, segundo o autor, uma “máquina desejante” e também um “corpo político”. Há, portanto, nesse cenário, uma interação sensorial entre o corpo e o seu mundo (Id., p. 40).

Nesse aspecto, o corpo não é somente objeto de moldes por meio dos quais o capitalismo (que determina o ambiente externo) interfere nas concepções internas dos corpos e nas relações entre estes. Dentro dessa dinâmica, é possível enxergar “[...] processos transformadores advindos da resistência, do desejo de reforma, da rebelião e da revolução humanos” (Id., p. 141).

O corpo do trabalhador, por exemplo, que se transfigura na dinâmica exaustiva do trabalho, é o mesmo que pode se conscientizar de sua situação de exploração, oportunizando a revolta, a organização e a revolução contra o sistema. Desta forma, sublinha Harvey (p. 149):

O foco principal da crítica de Marx ao capitalismo é que ele viola, desfigura, subjuga, danifica e destrói a integridade do corpo que trabalha (até de maneiras que podem ser arriscadas para a continuidade da acumulação do capital). É ademais, em termos das potencialidades e possibilidades desse corpo que trabalha (sua “condição de espécie”, como diz Marx em seus primeiros trabalhos), que a busca de um modo alternativo de produção toma sua forma inicial.

Contudo, o que se infere destas e de tantas outras reflexões sobre o corpo na relação direta com seu meio (ambiente, espaço, território, local, cidade, etc.), é a capacidade que cada indivíduo possui, mesmo que em muitas ocasiões escamoteada pelo pensamento da ideologia dominante, de refletir sobre sua inserção nesse meio e de como é possível, em movimento mútuo, uma dupla transformação: do corpo e do meio.

Ao caracterizar esse meio como sendo o ambiente urbano, com todas as suas características bastante peculiares, pode-se enxergar uma vasta gama de possibilidades de relações transformadoras, que faz da cidade *locus* de experiências estéticas e sociais sintetizadoras do espírito mutante da contemporaneidade. A arte, nesse contexto, protagoniza, socialmente, a encarnação de um papel crucial, que é o da ascensão espiritual (humana) da construção do conhecimento universalizante e emancipatório.

Em suma, o conhecimento de seu “ser essência”, de sua realidade, de seu entorno e de seus pares, em primeira instância, é crucial ao indivíduo que deseja se posicionar perante o mundo. Em seguida, a reflexão sobre esse mundo, sobre o que lhe é externo, sobre o que interfere e como interfere em sua vida também se faz necessária. E nessa amálgama de corpos e ambientes, a arte se apresenta como possibilidade de estreitamento desse indivíduo com o conhecimento.

Na dinâmica da vida urbana, o corpo pode se portar de maneira pró-ativa na perspectiva de não se “deixar levar” tão somente pelo fluxo cotidiano dominante das relações e interações vigentes, sejam elas sociais, econômicas, políticas ou culturais. Na relação entre corpo e cidade, o indivíduo pode posicionar-se perante a sociedade, na tentativa de traçar melhor seu caminho e destino em consonância com seus desejos, sobretudo quando o cenário contemporâneo lhe apresenta inúmeras possibilidades de enxergar o mundo, sem determinismos ou encapsulamentos.

Todavia, é preciso atentar para os aspectos ideologizantes da política e da cultura, principalmente quando se vive em um ambiente propício à despolitização e a homogeneização cultural. Nesse sentido, o que se precisa destacar é a importância de uma tomada de consciência pela sociedade, na

perspectiva de construção e de fortalecimento de seu papel de protagonista no processo de desenvolvimento dos lugares. Essa é uma via complexa, mas que carece de debate, sobretudo quando se enxerga um mundo em que reinam cada vez mais “o medo do outro”, a substituição dos sentimentos humanitários pelo enriquecimento material, as “relações virtuais” no lugar dos “encontros face a face” (YOUNG, 2002) e a banalização da vida no planeta. Em que contexto, então, se insere a relação corpo e cidade?

2 CORPO E CIDADE NO CONTEXTO PÓS-MODERNO

Os teóricos da chamada pós-modernidade, termo utilizado meio a contragosto explicativo daqueles que defendem uma “modernidade tardia”, ou até mesmo a perpetuação da modernidade em outros moldes, afirmam que, do ponto de vista cultural, a contemporaneidade já não se assenta mais sobre inabaláveis bases explicativas, muito menos em estruturas analíticas intransponíveis (LYOTARD, 1998). O mundo mudou e, com ele, mudaram também as formas de enxergá-lo, de explicá-lo, de vivenciá-lo.

Para Jameson (2006), pode-se dizer que a sociedade contemporânea é pós-moderna, pois caracterizada pela lógica cultural do capitalismo tardio. Capitalismo este explicado por Mandel (1982) como sendo aquele forjado no bojo das transformações socioeconômicas e políticas do pós II Guerra Mundial, em que o capitalismo se recrudescer, exacerbando sua faceta financeira, internacional, e talvez mais dura, uma vez que suas contradições se apresentaram de maneira ainda mais latente.

O capitalismo tardio se apresenta como o responsável pela expansão das grandes corporações multinacionais, a globalização dos mercados de trabalho, o consumo de massa e a intensificação dos fluxos internacionais de capital em busca dos chamados superlucros, alcançados por meio das rendas tecnológicas. O mundo torna-se o espaço por excelência da tecnologia e da comunicação.

Assim, o pós-modernismo surge no bojo da construção de uma nova sociedade no pós II Guerra, mais especificamente na década de 70, consolidando-se nas décadas seguintes. Chamada de pós-industrial, do consumo, das mídias, da informação, da eletrônica, do universo high tech, etc., essa sociedade se vê diante da necessidade de adotar novas posturas, novas leituras e novas experiências perante o mundo em que vive.

Esse processo se solidifica com a chamada globalização, por meio da qual a sociedade passa por constantes e rápidas transformações, e onde,

segundo Jameson (2006), o mundo é o lugar onde a cultura se transformou em uma segunda natureza, atrelando-se diretamente à lógica da mercadoria.

O contexto é, portanto, de turbulências e, deste modo, o termo pós-modernismo é por si só carregado de controvérsias. O autor alerta, desta maneira, para o fato de que o mundo não é mais aquele de bases modernas. Contudo, a complexidade construída em torno do que seja pós-modernismo impede, *a priori*, a determinação de um conceito preciso. O pós-modernismo está ligado, então, a uma cultura processual, em que as “coisas” e as pessoas, num mundo de capitalismo globalizado e extremamente transformador, não estão fadadas a um fim último ou restritas a si mesmas, mas antes se configuram como rupturas, reconstruções, eventos ou instantes reveladores que parecem estar sempre numa dinâmica de construção de novos processos.

Anderson (1999), por sua vez, ao tomar como referência a obra de Jameson, diz que a pós-modernidade não é somente uma ruptura estética ou uma mudança epistemológica. Ela é um “sinal cultural” de um novo estágio do modo de produção capitalista, mais “avançado”, mais recrudescido. Esse “novo mundo” assenta-se na lógica cultural do capitalismo multinacional, caracterizado pelo desmoronamento da modernidade, pela assunção de uma sociedade do espetáculo, por uma revolução nas artes e por uma política atrelada como nunca às facetas da economia de mercado.

Para o autor, o pós-modernismo — em contraposição ao modernismo, marcado pela excessiva confiança na razão, nas grandes narrativas utópicas de transformação social e no desejo de aplicação mecânica das teorias abstratas à realidade — é marcado pela explosão tecnológica da eletrônica e seu papel como principal fonte de lucro e inovação, pelo domínio das multinacionais, pelo imenso crescimento da especulação internacional e pela ascensão dos conglomerados de comunicação com o poder sem precedentes sobre toda a mídia, ultrapassando fronteiras.

Todavia, apesar de tudo isso ter transformado radicalmente as relações sociais na sociedade contemporânea, Anderson destaca que a mudança mais fundamental está no horizonte existencial da própria sociedade, na medida em que a natureza perde a posição que tinha na modernidade, enquanto a cultura ganha centralidade, a ponto de tornar-se coextensiva à economia, pois na pós-modernidade todo objeto material ou serviço vira, irremediavelmente, uma marca trabalhável ou um produto vendável. Ou seja, tudo vira mercadoria.

Tal argumento é facilmente justificável se nos detivermos, em específico, às reflexões referentes à questão ambiental planetária. A natureza, enquanto espaço onde se localizam os recursos necessários à sobrevivência do homem como animal instintivo, não assume mais um lugar de destaque. Muito embora vivamos num contexto social de discussões sobre a importância da retomada de uma consciência “natural”, “ambiental”, “verde”, “de proteção da vida”, etc., o que prevalece é uma lógica predatória de convivência humana pautada nos princípios que regem o sistema socioeconômico no qual vivemos, princípios esses que condizem pouco com a ideia de conservação da natureza.

Afirmam os antropólogos que nem a biologia, nem a geografia determinam o comportamento dos indivíduos. Este depende, sobretudo, de um processo de aprendizagem, cujos hormônios ou o meio ambiente em que vivem não são os aspectos determinantes desse comportamento, mas sim a educação cultural que cada um deles obtém (LARAIA, 2009).

Nesse sentido, a cultura prevalecente na pós-modernidade é a que molda os indivíduos no sentido do consumo e da transformação constante, impactante e extremamente rápida. Para além daquilo que os une do ponto de vista da natureza, tanto no que se refere à essência comum dos homens (instinto animal), como ao meio ambiente natural, a cultura pós-moderna impinge uma lógica que prima pela diversidade, pela rapidez e pela superação dos “caminhos únicos”.

Deste modo, como bem aponta Stuart Hall (2005), no mundo pós-moderno, as velhas identidades estão arrefecendo, dando lugar a novas experiências identitárias que, por sua vez, oportunizam a assunção de processos fragmentadores do indivíduo. Ou seja, a identidade do sujeito no pós-modernismo é móvel, mutante, avessa à condição de permanência, de certeza e de continuação. As identidades fixas e estáveis do iluminismo foram esfaceladas no pós-modernismo “descentrando” o sujeito, o que resulta, por conseguinte, em identidades abertas, contraditórias e inacabadas.

Esse debate possui uma nuance espacial. Hall esclarece que essa fragmentação identitária também pode se aplicar às nações. As culturas nacionais também vêm passando por processos de transfiguração. Num plano micro, essa discussão pode perfeitamente se adequar à relação de identidade do indivíduo com seu lugar de origem, com seu espaço físico existencial, sua cidade.

Nessa perspectiva, não é somente o sujeito que perde a sua “centralidade”, se desloca ou se fragmenta, mas também as culturas das nações. Em tempos de globalização, os processos que são engendrados por esta conformam uma realidade de esfacelamento das identidades culturais nacionais, uma vez que essas culturas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas. Assim, a desfragmentação, a contestação e o deslocamento das culturas nacionais na globalização é algo inexoravelmente patente.

Mas por outro lado, a própria globalização gera um efeito dialético no que tange às identidades. Esse efeito tem a ver, segundo Hall, por um lado, com a emergência do local como “espaço da tradição”, como espaço da retomada da noção de “viver em conjunto”, em contraposição a tudo que a globalização quer esfacelar; e por outro, com a proeminência da “lógica da tradução”, da aceitação da ideia de que as nações caminham mesmo rumo às novas formas de identidades culturais oriundas dos processos desintegradores da globalização.

Isso gera o que Hall chama de “culturas híbridas”, que oscilam entre a “tradição” e a “tradução”, entendidas como identidades culturais de corte tipicamente pós-moderna. É desta forma que ocorre o “descentramento do sujeito”, resultante dos intensos fluxos produzidos nas paisagens culturais em tempos de pós-modernismo. Essas paisagens se fragmentam e se pluralizam, levando junto com elas o sujeito pós-moderno.

Diante do exposto, a pós-modernidade é como um mosaico de possibilidades e contradições; é uma lógica cultural de um estágio avançado do capitalismo, onde o processo toma o lugar do resultado, onde o meio é mais visado que o fim, onde o happening e a performance ganham evidência como um tipo de “alternativa” a arte moderna elitista e onde a cultura ganha evidência em relação à natureza. Nesse sentido, a identidade cultural do pós-modernismo é plural e estimuladora de um saber que proporciona um reconhecimento individual diante do mundo que parece situar-se num lugar entre a ordem e o caos, como o caórdico de D. Hock (2006).

A identidade cultural da pós-modernidade faz os indivíduos revisitarem a inexorabilidade de suas afirmações. Conceitos são revistos e a máxima marxiana de que “tudo o que é sólido se desmancha no ar” ganha como nunca eloquência experiencial. Quem somos nós, de onde vimos e pra onde vamos parecem questões atualíssimas em face de uma cultura que prima pelo efêmero, pela diversidade e pelo questionamento às verdades absolutas.

A despeito de todas as controvérsias em relação ao conceito de pós-modernidade, o fato é que a sociedade contemporânea se diferencia da moderna no quesito “fixidez”. É nessa diferença que se assenta a relação corpo e cidade no contexto pós-moderno. A pós-modernidade oferta ao indivíduo novas possibilidades de experiência com o espaço, com seu lugar, com sua cidade. As vivências que o urbano oferece ao corpo acompanham o ritmo frenético das mudanças culturais do mundo atual.

No mundo pós-moderno, por exemplo, a estética corporal muda, o corpo vira mercadoria estampada em letreiros luminosos pelas cidades, na televisão, na mídia em geral, ao passo que também é controlado, legislado, adestrado a um comportamento convencionalmente dito como o certo.

O corpo também se volta para si, privilegiando um comportamento “hedon(ego)ista”. Hedonista, pois, em seu dia-a-dia, os indivíduos parecem buscar apenas um prazer muito específico: o da satisfação plena de seus desejos materiais; um “gozo concreto” a partir de seu poder de compra. Egoísta, pois, cotidianamente, os “humanóides” se revestem de um individualismo tal que, por vezes, perde até a característica pura de seres humanos/vivos. Parecem “zumbis” perambulando num mundo imaginário de “mercadorias vivas” como alvo absoluto do prazer imediato e efêmero.

O hedon(ego)ismo relaciona-se também com o que Bauman (2008) diz sobre a o desmoronamento das seguranças do mundo moderno e o clima de ansiedade do mundo contemporâneo. Vive-se um clima de terror tal, que obriga a humanidade a viver sob a égide do medo. Nessa perspectiva, o corpo é vítima de seu meio: vive-se com medo de ataques à integridade física, à estabilidade material e ao posicionamento social. O corpo precisa assegurar-se do mundo. Para isso, tudo é possível, inclusive abdicar dos encontros presenciais, substituindo-os pelos virtuais (BAUMAN, 2004; YOUNG, 2002). O corpo virou objeto virtual, apesar de milhões deles se esbarrarem cotidianamente no frenesi de seus lugares.

Mas o corpo não é só vítima; é também protagonista da transformação. O corpo que é acometido pelas agruras de um transporte público coletivo caótico e sem estrutura, é o mesmo que vai às ruas reivindicar contra o aumento do preço da passagem de ônibus, como ocorreu recentemente em todo o país. O corpo que sofre com os engarrafamentos, é o que luta pela construção de mais ciclovias nas cidades, contribuindo para a redução do número de automóveis nas ruas e menos poluição. O corpo que sofre com estupros e violência doméstica é o mesmo que organiza a Marcha das Vadias e luta pela plena aplicação da Lei Maria da Penha. O corpo que sofre com

o preconceito, é o mesmo que milita pelo respeito às cotas raciais e fim das desigualdades entre negros e brancos, bem como pela aprovação da PL 122, que criminaliza a homofobia. O corpo que vê sua terra sendo tomada por grandes latifundiários, é o mesmo batalha pelo direito dos povos indígenas. O corpo que experimenta todo esse turbilhão de sensações, é o mesmo que interfere no espaço por meio da arte de rua, seja dançando, encenando, cantando ou pintando.

Essas e outras iniciativas demonstram o potencial de mobilização de corpos num modelo de cidade regido por um sistema que segrega e exclui a partir do espaço e da não garantia de direitos. O corpo é afetado pela cidade, ao mesmo tempo em que tenta modifica-la. O corpo se transforma não somente no sentido da adaptação, mas também se posicionando perante o meio; colocando-se de maneira pró-ativa, o enfrenta, o questiona, impele a mudança desse meio por meio de seu posicionamento, de sua postura avaliadora, reflexiva e crítica. Corpo e cidade estão, portanto, coimplicados numa relação processual de reciprocidade contínua.

3 CORPO E CIDADE NO SERTÃO PERNAMBUCANO

Ariano Suassuna, em entrevista concedida no documentário *O povo brasileiro*, baseado na obra homônima de Darcy Ribeiro, afirma que a beleza do sertão nordestino está relacionada ao “grandioso”. O sertão é impactante. Ele surpreende não pela graciosidade ou delicadeza, mas pela imensidão e força de sua magia e de sua gente.

Com base nessa percepção — a de que o sertão nordestino, por sua grandiosidade e diversidade cultural, pode refletir questões sintetizadoras da relação corpo e cidade, inclusive com rebatimentos a outros espaços, como os grandes centros urbanos —, é que esse estudo tomou como recorte espacial de análise as cidades de Ipubi, Trindade, Ouricuri, Bodocó e Exu, integrantes da região do Araripe pernambucano.

Realizado a partir da leitura de 150 jovens sobre suas cidades, oportunizada por meio da apresentação de experimentos artísticos, de debates coletivos e de grupos focais, esse estudo sintetiza e analisa a opinião do segmento juvenil sobre os desejos que os circundam em relação ao seu lugar de origem e de moradia, bem como no que tange àqueles outros lugares que gostaria de “experimentar”, seja por não gostar de sua cidade, seja por vontade de sair, estudar e voltar para contribuir com o desenvolvimento desse espaço.

A pesquisa foi realizada no âmbito do Laboratório de Estudos, Experimentos e Vivências em Artes Cênicas e Cidades (Laborarte), que congrega alunos do ensino médio, técnico e tecnológico do IF Sertão PE (Campus Ouricuri), durante os meses de novembro/2012 a junho/2013.

A matriz metodológica dividiu-se em duas etapas. A primeira consistiu na criação coletiva de um vídeo documentário e de um experimento cênico, em que o roteiro, as filmagens e o texto foram gerados por onze atores do Laborarte debruçados sobre o tema da relação corpo e cidade, com foco em Ouricuri. As fontes utilizadas foram as vivências e observações sobre o lugar onde vivem, o cotidiano, o repertório pessoal e o imaginário de cada um dos atores.

Esse conjunto de percepções e informações foi mediado por jogos teatrais que visaram estimular a criatividade e pôr numa mesa de debate tudo aquilo que poderia ser levado para o filme e para o palco. Os resultados obtidos foram apresentados duas vezes à comunidade de Ouricuri, bem como para alunos e professores do Campus local do IF Sertão PE. Esses dois resultados apresentam uma primeira leitura das nuances que a relação corpo e cidade/indivíduo e espaço apresentam aos que vivem essas relações, mas que não conseguem perceber no imediato do dia-a-dia.

A segunda etapa veio após as apresentações e versou não somente sobre Ouricuri, mas também sobre Ipubi, Trindade, Bodocó e Exu. Seguidas de debates abertos ao público e discussões em sala de aula (estas últimas no formato de grupos focais), as apresentações do vídeo e do experimento, intitulados *Nosso chão de estrelas*, visavam a projeção dialógica do conhecimento construído pelos alunos à comunidade em geral, bem como construir um espaço de coleta de dados e informações das percepções dos espectadores a respeito de seus lugares para, em seguida, fundamentar uma análise sobre a relação corpo e cidade no sertão pernambucano.

Nesse sentido, três aspectos nortearam a pesquisa, a dizer: 1) a arte, referindo-se ao processo de criação coletiva em si; 2) o diálogo social, que diz respeito ao intercâmbio de conhecimentos entre Laborarte e comunidade; e 3) a construção de novas ideias, que trata das reflexões obtidas a partir dos experimentos artísticos e dos debates sobre os mesmos, o que por sua vez trouxeram novas percepções e conhecimentos aos envolvidos no processo de criação artística e de pesquisa.

3.1 A arte

O corpo é objeto da arte. É inspiração, ao passo que também é instrumento. O sertão possibilita inúmeras formas do corpo se expressar. No entanto, a cultura que molda o indivíduo sertanejo, por vezes, o engessa. Alguns costumes da cultura do sertão nordestino podem dificultar, caso não sejam rediscutidos ou revisados, a construção coletiva de uma nova ideia por meio da arte. No processo aqui analisado, três elementos necessitaram ser revistos: o medo do corpo alheio, o cômico como única forma de expressão e o teatro como terapia.

Um simples abraço ou um beijo no rosto entre homens é motivo de travamento. Homens e mulheres em jogos teatrais que visam estimular a confiança por meio de uma queda livre, em que um terá que amparar o outro, é motivo de enrijecimento dos joelhos, truncando a queda e fazendo o corpo pesar ainda mais. “Esse teatro é para gay!” “Eu não consigo confiar; ele vai me derrubar!”

O medo do corpo alheio expresso por um tipo específico de rusticidade é algo bastante presente no sertão, costume que vem a ser fortalecido por uma cultura em que “macho que é macho não toca o corpo de outro macho” ou que “só eu sou capaz de fazer isso”. O corpo sertanejo, captador de um sol hostil e habitante de um ambiente inóspito, encapsula-se em costumes difíceis de serem modificados, gerando em alguns momentos desconfianças, preconceitos e desistências.

Deste modo, no âmbito de um processo de construção coletiva da arte, as teorias do “corpo disciplinado” de Foucault ou do “corpo controlado” de Deleuze encontraram no sertanejo “diante de si e com o outro” um expressivo instrumental de confirmação.

Outro elemento que cabe um destaque é a ideia de que há uma ligação direta e unilateral entre teatro e comicidade. O processo mostrou que há um espectro dominante de que o que quer se faça no âmbito das artes cênicas, tem que ser necessariamente engraçado. A comédia pastelão e a imitação pela imitação, sem qualquer reflexão e muitas vezes estereotipadas, predominavam na visão cênica geral dos participantes.

Contudo, na dinâmica de leitura da cidade, alguns temas se mostraram dramáticos e sérios o bastante para que os debates realizados durante a criação coletiva fizessem chegar a uma nova ideia de encenação: o cômico é importante, mas não em todas as situações. É imprescindível que o exercício da criatividade vá além do que já se sabe ou se imagina sobre ela. Isso

estimula o autoconhecimento, o aprendizado e oportuniza novos trajetos e criações artísticas.

O terceiro elemento que necessitou de uma atenção maior foi a visão de que o teatro é uma “terapia relaxante”. A ideia de que jogos teatrais são meros momentos de descontração ou brincadeiras para “desestressar” precisou ser modificada até se chegar à concepção de que, na realidade, eles são componentes de uma metodologia específica para se chegar a um objetivo predeterminado, no caso aqui, uma leitura do seu lugar a partir da relação corpo e cidade.

Essas questões percebidas e debatidas ao longo do processo de criação coletiva foram de suma importância para o alcance dos resultados obtidos. São questões culturais do povo sertanejo que a metodologia possibilitou identificar e que no decorrer do trabalho, ao serem debatidas e, por conseguinte, reconduzidas, oportunizaram o surgimento de novas ideias, novas concepções e novas criações artísticas. Assim, chegou-se à construção do vídeo documentário e do experimento cênico *Nosso chão de estrelas* com conteúdo bastante crítico, cujo mote, pode-se dizer, teve caráter híbrido, bem dentro do conceito de “culturas híbridas”, de Stuart Hall.

Identificou-se a percepção, e esta foi levada para o vídeo e para o experimento pelos jovens, de que o sertão desperta em seus corpos sentimentos de “quereres” e de “repulsas”, ao passo que também faz emergir desejos transformadores de “rever a repulsa” para “instigar o querer”. Ou seja, o jovem quer mudar o sertão, transformando a “lógica da tradução” numa dinâmica de valorização dos “espaços da tradição”. São os reflexos da pós-modernidade falcando o chão do povo sertanejo.

No entanto, isso não quer dizer que haja um interesse em perpetuar a tradição por si só. Há no jovem sertanejo “novos desejos”, novas criações, novas percepções, que podem até ser camufladas — pelo interesse, por exemplo, da mídia, que insiste em divulgar a imagem de que o sertão é só casa de taipa, chão rachado e miséria —, mas que não estão latentes em meio ao segmento juvenil. O jovem sertanejo quer Luiz Gonzaga, mas quer junto com seu maior expoente artístico, a dança de rua, o hip hop, o rock, a música americana, os seriados ingleses da TV a cabo e o direito de se expressar de maneira diferente e de ser respeitado nesse seu direito.

O exercício de criação coletiva em que o indivíduo se posiciona perante seu lugar pode mostrar, enfim, o “descortinar” da cidade. Um processo como esse possibilita que o corpo enxergue, por meio da arte, o que há por trás das imagens e dos símbolos já conhecidos.

Uma igreja matriz, por exemplo, que no sertão é algo de extrema importância para os habitantes, não é somente uma fachada histórica, um lugar de novena ou de partida de procissão. Ela pode ser também, em suas calçadas, um lugar de moradia de gente em situação de rua, infinitas vezes escamoteadas pela cegueira dos transeuntes que, na era da pós-modernidade, se acostumaram a conviver naturalmente com pessoas excluídas de seus direitos sociais.

A torre do sino dessa mesma igreja pode ser abrigo de pardais invisíveis aos olhos daqueles que deixam de ouvir seus cantos, preferindo o abate pela mira de uma baladeira. O fato é que o sertanejo na contemporaneidade não convive somente com seca e gado morto pelas estradas. Convive também com problemas sociais de vulto digno dos grandes centros urbanos.

Salvaguardando as devidas proporções, é possível citar o trânsito caótico, a preferência pelos transportes individuais, a precária condição das estradas, o tratamento inadequado do lixo, a contaminação de mananciais por esgotos, a ausência de espaços destinados ao esporte e ao lazer, a corrupção, a exploração sexual de crianças e adolescentes, a deficiência na prestação de serviços públicos, como saúde e educação, dentre tantos outros.

Ou seja, as graves questões já saturadas nas grandes cidades, estão presentes na vida do sertanejo de maneira expressiva. Porém, sem tomar plena consciência disso, o sertão caminha ainda sendo visto tão somente como lugar de seca, fome e pobreza. Já há uma necessidade de um trabalho preventivo para que esses problemas não se agravem ainda mais, conferindo a urgência de se enxergar essas cidades de maneira sistêmica.

A região do Araripe pernambucano possui uma interligação espacial na medida em que as cidades que o compõem mantêm vínculos funcionais entre si. Essa questão, que foge do debate aqui proposto, carece de pesquisa mais apropriada. No entanto, esse lampejo reflexivo nos ajuda compreender melhor as conclusões aqui obtidas, uma vez que as cidades pesquisadas possuem características comuns e, assim, levam os jovens a terem uma visão bastante coesa sobre seus lugares.

A imagem positiva desses lugares também se faz presente nessa leitura. O espaço rural como ambiente de cultivo de uma lógica de vida completamente diferente do urbano ganha força diante da constatação de que o sertão, em seu viés citadino, não oferece condições de viver com aquilo que o jovem sertanejo também valoriza: a tranquilidade, a segurança e a

qualidade do que se consome, principalmente em termos alimentares. Está no espaço rural a vida ideal; embora se tenha também a consciência de que no urbano há mais oportunidades, inclusive de estudo e formação profissional.

Nesse sentido, é possível destacar que o jovem sertanejo percebe e deseja o novo num ambiente que perpetua a tradição, numa dinâmica híbrida de “quereres” e “repulsas”, onde corpos, por vezes travados, apontam para o despertar de novas ideias. Para tanto, é preciso que esses corpos sejam estimulados, tanto do ponto de vista íntimo, quanto social.

Corpos que se truncam diante do corpo do outro, num processo de criação coletiva, se permitiram ao toque. Indivíduos que nunca se deram conta de que em sua cidade havia moradores de rua, a partir de experimentos artísticos, perceberam a amplitude da desigualdade social. Jovens descrentes de seus lugares, enxergando-os como espaços de atraso, numa dinâmica articulada de reflexão e compreensão sobre arte e desenvolvimento, atentaram para a possibilidade de reivindicar melhores condições e oportunidades de formação em suas próprias cidades.

Assim se fez a arte numa amálgama específica de corpos e cidades.

3.2 O diálogo social

A experiência urbana no sertão é diferente. Talvez seja ousado demais falar de uma vida urbana sertaneja, considerando que a maioria das cidades no interior possui um vínculo muito mais forte com uma vida rural do que com uma urbana.

No entanto, a região do Araripe pernambucano, pela ligação funcional entre suas cidades e pelas atividades econômicas (indústria gesseira e comércio/serviços) ali desenvolvidas — além da proximidade considerável com alguns polos urbanos regionais, como Petrolina-Juazeiro (PE-BA) e Crato-Juazeiro do Norte (CE) que irradiam urbanidades, e agora, recentemente, com as obras da Transnordestina, que vieram a dar outra movimentação de pessoas e de atividades econômicas ao Araripe —, mantém certas características que a anunciam como uma região que, mesmo mantendo um vínculo com o campo, com a roça, sustenta também um certo laço com um estilo de vida urbano.

No âmbito do segmento juvenil, esse laço pode ser explicado como resultado de um desejo em trazer para a região atividades de corte urbano,

sobretudo no que tange a duas áreas específicas: ensino/profissionalização e lazer/cultura.

A relação corpo e cidade no sertão do Araripe pernambucano, aos olhos dos jovens, tem como um de seus principais motes a clássica e difícil escolha entre “ficar” ou “ir embora”. Essa é uma questão que ainda perpassa o universo juvenil. O que fazer para estudar numa região em que o ensino ainda engatinha? Que oportunidades aproveitar? Onde e em que trabalhar? O que fazer nos momentos livres para se entreter? O que ver, o que escutar? Só beber?

O corpo do jovem oscila entre o “querer” ficar em sua terra natal, com seus amigos, familiares e todos os laços de proximidade construídos e a “repulsa” com tudo o que há de deficiente: educação, emprego, oportunidades.

Contudo, há de se destacar que a força desejante predominante é o “ficar”. Mesmo que por vezes escamoteado pela realidade difícil, pela falta de oportunidades e o conseqüente pensamento de “ir embora”, o ficar e o melhorar a realidade predomina no imaginário juvenil e na relação cotidiana com seus lugares de origem.

O corpo sertanejo não é mais tão servil, obediente e cabisbaixo como os dos retirantes e dos trabalhadores rurais que viviam sob o julgo das oportunidades precárias e dos coronéis de outrora. A baixa auto-estima coletiva do nordestino vem dando lugar a atitudes mais pró-ativas no sentido da mudança. Claro que não se pode falar de uma transformação abrupta e radical rumo a uma nova cultura política e de desenvolvimento do Nordeste. Isso é um processo que requer tempo e um projeto coletivo de região que mude os processos vigentes.

Contudo, o diálogo do povo nordestino com seu lugar vem sendo modificado quando se observam, por exemplo, estudantes indo às ruas reivindicar melhores condições de ensino; mulheres se organizando para lutar contra a violência doméstica; trabalhadores rurais situações de exploração que não se contentam mais em ganhar um salário abaixo do mínimo em, considerando que já ganham o mínimo pra sobreviver com a contribuição dos programas governamentais de transferência de renda; eleitores indignados e mudando seus votos por causa de prefeitos corruptos.

O corpo nordestino na pós-modernidade não é mais tão subserviente quanto o era há décadas atrás. Já há uma reflexão de que a relação indivíduo e lugar/corpo e cidade precisa ser estimulada. O jovem sertanejo compreende a existência de uma ligação histórica entre sertão e grandes cen-

tros urbanos, mas essa compreensão não é mais, em sua totalidade, unívoca. Em outras palavras, o jovem sabe que “ir embora para estudar em Recife” é uma possibilidade, mas não é a única.

A juventude acredita que, com as novas conquistas obtidas no campo educacional, como a Universidade Federal do Vale do São Francisco e o Instituto Federal do Sertão Pernambucano, por exemplo, é possível estudar mais perto de casa e contribuir com o desenvolvimento da região. Por outro lado, ainda se identifica a vontade de “ir para Recife”, mas sempre na perspectiva de “voltar pra casa” depois que terminar o curso.

O sertão tem suas qualidades; não é só seca ou miséria, chão rachado ou casa de taipa. “Continuar” ou “sair do sertão e depois voltar pra ele” é uma perspectiva bastante presente no discurso do jovem sertanejo. No sertão tem cultura, tem chuva que demora mas um dia vem, tem agricultura orgânica, tem atrativos ecológicos, tem loja de instrumentos musicais, tem projetos culturais, tem museus, tem teatro e tem dança, literatura de cordel, hip hop e baião.

Deste modo, é possível sublinhar que, em meio a todas essas questões, tem-se observado uma ampliação do diálogo social entre indivíduo e espaço/corpo e cidade, traduzido por meio da percepção de que há, num primeiro momento, uma maior e melhor compreensão das pessoas sobre as características, tanto positivas quanto negativas, de seu lugar de origem e, num segundo momento, uma disposição em contribuir com as mudanças necessárias para a conformação de uma melhor convivência com esse lugar.

Tal conclusão pode ser facilmente constatada ao se analisar o conteúdo do vídeo documentário e do experimento cênico criados em torno dessa discussão.

Ao mostrar as situações e as partes da cidade de Ouricuri que mais sintetizam os sentimentos dos jovens envolvidos em sua criação, o vídeo congregou imagens dos principais marcos simbólicos da cidade, a igreja católica matriz de São Sebastião e as praças públicas da cidade, bem como as ruas movimentadas de carros e caminhões, a feira livre, o espaço rural, crianças brincando em lixões, moradores de rua e esgotos a céu aberto.

A compreensão síntese do vídeo construída pelos jovens, tanto os criadores quanto os que o viram nas apresentações públicas, foi a de que a cidade precisa de cuidados e de reparos rápidos. No entanto, a cidade, em sua situação precária, é de responsabilidade de todos os cidadãos. A compreensão de que o descaso dos gestores é fato veio consubstanciada por

outra compreensão: a de que também é fato que os gestores se tornaram gestores por vontade e pelo voto dos cidadãos.

Essa reflexão representa uma ampliação da consciência de que algo precisa mudar, a começar pela atitude dos indivíduos perante seu lugar. Nesse sentido, foi extremamente significativo e emblemático observar o quanto os moradores em situação de rua e as crianças pobres são invisíveis à sociedade. Corpos dormindo ao relento e crianças brincando em lixões são alvos ou de descaso ou de desprezo.

Ao se atentarem para essas cenas, os jovens em debates após as apresentações e depois em sala de aula perceberam o quanto essa realidade é chocante ao mesmo tempo que é imperceptível. Como se nunca tivessem observado que isso é uma realidade bastante presente no cotidiano das pessoas em suas cidades.

O experimento cênico trouxe a história de uma jovem sertaneja que, após morar certo período na cidade grande, resolve voltar para sua terra natal e lá estabelecer em definitivo sua vida. Construído a partir de debates sobre a percepção dos jovens a respeito da relação corpo e cidade no sertão, esse experimento mostrou o dilema do “ficar” ou “ir embora”, do “voltar”; o reencontro com as origens, com os laços de proximidade constituídos na infância; a valorização das belezas do sertão, jamais encontradas na cidade grande; a crítica às situações precárias; e a esperança de que, apesar das adversidades, é possível conviver com o sertão, modificando o que for preciso e preservando o que for importante.

A cena do morador de rua que precisa de cuidados, mas recusa a ajuda da jovem que voltou para o sertão, por desconfiança e revolta com as pessoas da cidade, foi a que mais causou impacto, sendo motivo à maioria dos debates.

O corpo não só se desmotiva com a cidade; ele pode se revoltar contra ela. Daí a grande justificativa para o “ir embora” do jovem. “Se não há nada aqui para fazer, vou-me embora!” Contudo, perceber que a cidade precisa de ajuda, de cuidados, de reparos, que ela é seu lugar e que, por isso, é preciso contribuir de alguma forma para que ela melhore, pode ser um significativo estimulante para o “ficar”.

Assim, o diálogo social foi estabelecido. Claro que longe do ideal ou do necessário, mas um trabalho de imersão na comunidade, de intercâmbio de conhecimentos e problematizações acerca da realidade, no sentido de promoção da reflexão, pode oportunizar um ensejo interessante rumo a uma leitura do espaço e a uma maior compreensão de que corpo e cidade

estão coimplicados numa dinâmica processual de transformações socioculturais e espaciais, por meio da qual a vida dos indivíduos e o significado dos lugares adquirem uma característica singular na contemporaneidade: a imbricação e a mudança de sensações.

3.3 A construção de novas ideias

Historicamente, o Nordeste sempre foi visto como lugar de seca e miséria. Para Albuquerque Jr. (2001, p. 20), o Nordeste é estereotipado e assim nascido de “[...] uma caracterização grosseira e indiscriminada, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas em nome de semelhanças superficiais”. Desde o início do século XX, a região é vista como decadente, onde predominam o arcaico e o obsoleto, prevalecendo um “regionalismo de inferioridade”.

A seca e o “povo sofredor” tornam-se, deste modo, a principal construção imagética da região. Domina, portanto, uma imagem pejorativa que torna o Nordeste e os nordestinos “filhos da seca”: produto imagético-discursivo de toda uma série de construções sociais produzidas a respeito deste fenômeno e que estipulou “verdades regionais”. “O Nordeste quase sempre não é o Nordeste tal como ele é, mas é o Nordeste tal como foi nordestinizado” (Id., p. 20).

O autor assume a tese de que é necessário renunciar as continuidades para que seja possível pensar o diferente, o novo. É preciso quebrar a perpetuação — e isto pode se dar através da arte — de um Nordeste que significa seca, miséria, injustiça social e atraso econômico. É importante, assim, fugir do discurso da súplica, criando “novas vozes”, “novos olhares” e “novas espacialidades de poder e de saber” capazes de alavancar a mudança.

A análise da construção de novas ideias pelos jovens sertanejos no processo de pesquisa no Araripe pernambucano coaduna-se com a reflexão proposta pelo autor. O processo de criação coletiva, de leitura da cidade e de análise da relação corpo e cidade se mostrou questionador dessa imagem do sertão como lugar de atraso e pautado numa identidade inferiorizante. Existe a clareza de que a região tem deficiências, mas essa constatação não é mais um obstáculo inexorável à mudança.

Por mais que a região tenha sido, ao longo dos séculos, *locus* da ausência de dinamismos, em grande medida devido à atuação hegemônica e autoritária de tradicionais grupos políticos e econômicos, para o jovem

sertanejo contemporâneo, o sertão pode e deseja vivenciar processos reconfiguradores numa amálgama de respeito à tradição e construção de novas ideias e oportunidades.

Transpondo barreiras, sejam climáticas, político-econômicas, culturais ou sociais, o sertão pernambucano, no âmbito do segmento juvenil, tem apontado para um cenário importante de mudanças, tanto do ponto de vista íntimo (como indivíduo parte de um todo, expressando desejos mais atentos às coletividades), quanto do ponto de vista da relação com seu espaço, entendendo esse espaço como algo a ser cuidado, preservado, melhorado.

O jovem sertanejo, portanto, mostrou-se mais aberto à transformação. Acompanhando, num ritmo frenético, o clima de mudança vivido por todo o país, em que o povo voltou a ocupar as ruas reivindicando direitos, o jovem sertanejo, estimulado por momentos de reflexão sobre a relação corpo e cidade, colocou-se disposto a contribuir com a construção de novas ideias, novos processos, novas oportunidades, num interesse claro em compreender melhor a realidade para, então, transformá-la.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo é processual. Não cabe, assim, um desfecho conclusivo. Por ora, os versos de Marcela Moura, jovem poetisa sertaneja, sintetizam muito o espírito dessas palavras finais.

A vida no sertão
Vou te dizer, não é fácil não
Vivemos no verão o ano todo
Mesmo assim, não me disperso desse lugar maravilhoso
Sertanejo é minha vida
O sertão é meu lugar
Suas histórias, terra querida
Se você não existisse, onde poderia eu morar?

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. São Paulo: J. Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- BRITTO, Fabiana Dultra. Co-implicações entre corpo e cidade: da sala de aula à plataforma de ações In: JACQUES, Paola Berenstein; BRITTO, Fabiana Dultra. (Org.). *Corporidade: debates, ações e articulações*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede (A era da informação: economia, sociedade e cultura)*, v.1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 18. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- HARVEY, David. O corpo como estratégia de acumulação. In: Id. *Espaços da esperança*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- HOCK, Dee. *O nascimento da era caórdica*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2006.
- JAMESON, Frederic. *Modernidade singular: ensaio sobre a ontologia do presente*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2005.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olimpo, 1998.
- MENDES, Cláudio Lúcio. O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, n. 39, p. 167-181, abr. 2006.
- YOUNG, Jock. *A sociedade excludente: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente*. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.
- MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

ENTRE A QUESTÃO E O GESTO: REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO DE CAMPO DE BASE FENOMENOLÓGICA

Dario R. Sales Jr.¹
Luciana Duccini²

Resumo: Este artigo aborda algumas dificuldades em se fazer uma apropriação de uma leitura fenomenológica atual, tributária da obra de Maurice Merleau-Ponty, na prática do trabalho de campo. O dilema inicial de que partimos reside na dupla exigência de universalismo, colocado pela perspectiva fenomenológica descritiva — referentes aos processos de constituição da consciência — e relativismo, demandado pelas ciências sociais de base compreensiva — referente ao reconhecimento de limites culturais a práticas sociais e seus significados. Aqui, a percepção de um sujeito encarnado — presente num corpo — será o ponto de partida para a compreensão da experiência e seus sentidos (no mais largo senso do termo: como significado, direção, finalidade, sensação etc.) e para o esforço de presença do pesquisador em campo e na, posterior, análise. Para ilustrar, tomamos como exemplo algumas interpretações “ingênuas” dos próprios autores sobre relatos em seus diários de pesquisa e possíveis releituras destes episódios a partir de bases fenomenológicas. Com isso, procuramos mostrar que, se as ciências sociais fenomenológicas não nos oferecem amplos quadros sinópticos comparativos, ou fantásticos agregados de dados generalizáveis, por outro lado, nos apresentam a possibilidade apreender as multiplicidades das formas de existir que se configuram a partir do que todos são: seres humanos mutuamente constituídos em um mundo intersubjetivo.

Palavras-Chave: Ciências sociais; Fenomenologia; Trabalho de campo; Embodiment; Intersubjetividade.

Abstract: This article focus on some difficulties in rendering a current phenomenological approach — tributary of Maurice Merleau-Ponty's work — into field work practice. It starts by the double aim to universalism — underlying descriptive phenomenology and processes of consciousness — and to relativism, as required by interpretive social sciences — acknowledging the cultural limits of social practices and their meanings — that this perspective brings to the research. From this point of view, the embodied subject perceptions are the basis for understanding experience and its meanings — in a

¹ Mestrando junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal da Bahia (UFBA); bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado da Bahia (FAPESB). Endereço eletrônico: falecomdario@hotmail.com.

² Professora Adjunta do Colegiado de Ciências Sociais da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF); pesquisadora do Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre o Uso de Substâncias Psicoativas (LAPIS/UNIVASF) e pesquisadora associada do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde da Universidade Federal da Bahia (ECSAS/UFBA). Endereço eletrônico: luduccini@gmail.com.

broad sense such as connotation, direction, goals, and sensations —, and for the researcher's effort to be present at the field, and for bringing this into latter analysis. Afterwards, we take some cases of our own fieldwork diaries and "ingenuous" first interpretations to confront with other possible "readings" of the episodes on phenomenological grounds. We aim to show that, even though phenomenological social theory doesn't offer comparative synoptic tables, nor fantastic aggregated data for generalization, it does, in turn, renders possible to understand multiple ways of being from a single basis: the human being, mutually constituted in a intersubjective world.

Keywords: Social Sciences, Phenomenology, Fieldwork, Embodiment, Intersubjectivity.

INTRODUÇÃO

Enrijecido pelo longo sono nos fundos da vida acadêmica, o corpo do intelectual clama por exercitar seus músculos. Sonolento pela longa inatividade, ele sofre para restaurar suas sensibilidades. Perdido num oceano de semi-vidas, ele deseja respirar os odores da vida social, alisar a superfície áspera da experiência social, ver as formas sensíveis e coloridas que preenchem as janelas da consciência. Ele quer despertar a imaginação e trazer o fazer acadêmico de volta "às coisas mesmas" (STOLLER, 1997, p. xi-xii, tradução nossa).

A longa e bela citação de Paul Stoller que abre este texto, além de seu poder evocativo, nos remete a um dos pais fundadores da tradição fenomenológica, Edmund Husserl, que gostaríamos de retomar como base para nossa reflexão neste texto, particularmente, por seu chamado a um retorno "às coisas mesmas" nas investigações sobre o que conhecemos do mundo. No entanto, voltar "às coisas mesmas", em sentido husserliano, pode colocar um problema para o trabalho etnográfico. Na proposta de Husserl, a fenomenologia é uma ciência que estuda as "leis universais e essenciais" da constituição de qualquer sentido possível referente ao transcendental, antes mesmo que este seja instituído na vida da consciência de algum ego empírico e se torne um sentido determinado, um conceito (HUSSERL, 2001). É, portanto, uma proposta que carrega um universalismo essencial em todo o seu peso. Já o trabalho de campo sócio-antropológico, tal como o praticamos hoje, é em muito devedor de uma longa disputa entre universalismos e relativismos, no qual os últimos têm saído vencedores, em especial aquele relativismo cultural proposto pelo antropólogo Clifford Geertz (1989), segundo o qual, tudo o que podemos esperar de uma boa etnografia é uma interpretação verossímil de interpretações nativas acerca dos sentidos nos quais eles próprios vivem enredados.

Para muitos cientistas sociais de hoje em dia, entre os quais nos incluímos, ir ao campo significa tentar apreender ao máximo quais são os sentidos atribuídos às práticas pelos próprios agentes. Uma espécie de “aprender a língua”, mesmo quando só vamos ao bairro vizinho, mas sempre com a preocupação de deixar nosso campo semântico para certos termos, conceitos, práticas, julgamentos, ser expandido a ponto de permitir alguma interseção com o dos “nativos”. Contudo, não são “campos semânticos” que vão a campo e nem todos os sentidos que podemos presenciar se dão no modo verbal. Há muito mais acontecendo a nossa volta quando tentamos pensar naquelas “coisas mesmas”. Por essa razão, julgamos legítimo e interessante colocar a questão das possíveis contribuições (e dificuldades) que uma teoria de base fenomenológica possa trazer para o pobre cientista social que espreguiça seus músculos enferrujados e doloridos para ir ao campo. Ainda mais porque, segundo alguns, é tudo de que irá precisar uma vez que a etnografia ainda é vista como trabalho a-teórico.

Nosso argumento é que a sócio-antropologia de base fenomenológica está em melhores condições para trafegar entre as teorias sociais e o trabalho de campo exatamente por aliar a descrição minuciosa e sistemática (uma espécie de “empirismo radical”) a questões teóricas de escopo muito mais abrangentes, voltadas para formas de existir (mas não apenas para estruturas abstratas). Em outras palavras, esta abordagem não localiza o sentido do que é observado num “além da prática”, sejam estruturas mentais universais, sejam estruturas sociais localizadas, mas procura equacionar o mais genericamente humano (incluindo-se aí seu “organismo”) e o mais específico do ponto de vista assumido no agir (incluindo-se aí posições individuais). Além disso, ao não se colocar como objetivo uma descrição completa, exaustiva e fechada do que foi estudado, esta perspectiva pode aceitar uma exposição final com “lógica de mosaico” que procura se adequar muito mais aos modos de viver o mundo do que de conceituá-lo.

1 BREVE INTRODUÇÃO À ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA

Como mencionamos acima, para Husserl, a fenomenologia é a investigação acerca da essência da relação da consciência com o mundo, ou “como vivenciamos as coisas mesmas?” E segundo o filósofo, nós as vivenciamos numa “atitude natural” que tem o mundo como pressuposto e as coisas como algo dado neste mundo e não como objetos da reflexão. Isto quer dizer algo como: quando vejo uma pessoa vindo em minha direção na rua, sei que não posso atravessá-la e sim que deveremos nos desviar um do

outro. Evidentemente, para alcançarmos o nível da estrutura universal da relação consciência — mundo, não é possível permanecer na atitude natural, posto que ela própria é fruto dessa estrutura. É necessário, então, operar uma “redução fenomenológica”, isto é, “suspender” temporariamente o que sabemos sobre o mundo, para investigar como o sabemos.

No entanto, ao contrário da proposta cartesiana, a existência do mundo, em si, não é posta em questão para sobrar apenas um cogito que sabe sobre si mesmo, ou seja, duvidar do papel do sensível no “como eu sei que existem” outras pessoas, ou mesmo ruas, não ajudaria muito na investigação sobre como estas se tornam objetos de conhecimento. O mundo está lá, cheio de “coisas”, permanece como pressuposto da redução, apenas seus conteúdos (os “objetos para a consciência”, os significados, o que sabemos) são postos entre parênteses e o que se revela é que as “coisas que estão no mundo” se nos são dadas através de perfis inesgotáveis que são transformados em sínteses pela atividade intencional da consciência. Isto quer dizer que, ao me deparar com uma dessas “coisas”, vão se formando perfis consecutivos que a desenham para mim. Estes perfis não surgem como um objeto solidamente montado, mas vão se complementando ao longo da experiência de perceber. Mais além disso ainda, é o próprio processo pelo qual a consciência se volta para as coisas (a intencionalidade) que deve ser descrito em sua essência, isto é, livre de qualquer atributo empírico, seja do eu, seja da experiência concreta. Isto é, numa descrição que em sua pureza seja totalmente generalista e essencial.

Aqui já podemos entrever as dificuldades colocadas por uma fenomenologia de base husserliana (descritiva ou transcendental) para o trabalho de campo que se volta minuciosamente para o particular. Mas será uma descrição particularista o que realmente fazemos e procuramos fazer num trabalho de campo?

O próprio Husserl, na quinta de suas *Meditações Cartesianas*, já apontava a importância do corpo humano para a compreensão da experiência do mundo, indicando seu caráter de ponto zero inalterável, no espaço e no tempo, a partir do qual as coisas se nos “aparecem” à consciência, incluindo-se aí o “outro”, que aparece como outra consciência também num corpo. Contudo, interessado em desvelar a estrutura mais fundamental da consciência, Husserl parece ter se dedicado muito mais a investigar seus aspectos transcendentais do que a centralidade corporal.

É Merleau-Ponty quem faz essa retomada, relendo as visadas intencionais da consciência à luz das investigações sobre o ser de Heidegger.

Assim, logo no início do prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2006, p. 1) anuncia:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”.

Assim, a percepção de um sujeito encarnado — presente num corpo — será o ponto de partida para a compreensão da experiência e seus sentidos (no mais largo senso do termo: como significado, direção, finalidade, sensação etc.). Segundo Csordas, Merleau-Ponty buscou tratar dos processos encarnados (*embodied*) de percepção nos quais a experiência de estar no mundo tem seus “inícios”, ao invés de tomar os objetos da cultura já constituídos, onde a percepção “termina”. Para tal propôs o conceito de pré-reflexivo ou pré-objetivo (CSORDAS, 2008; 1994). Na atitude natural, nosso modo intencional de visar as coisas dadas é pré-objetivo, ou seja, elas estão lá enquanto coisas que fazem parte do mundo no qual vivemos — com outros, poderíamos acrescentar — e que podem ser visadas de diversas maneiras: como instrumentos, como atributos, como obstáculos, como valores, como enganos etc. De todo o modo, elas não são dadas imediatamente como objetos constituídos. Esta é uma operação secundária da consciência que ocorre em determinadas circunstâncias, por exemplo, quando um pesquisador pergunta o que uma pessoa sente durante a posse por uma entidade.

Conceitos, ideias e representações são objetos culturais já relativamente cristalizados e não a base da experiência vivida. São resultados da tematização desta experiência, de sua retomada num esforço reflexivo e, como tal, são formas de objetivação, sejam elas de caráter “científico” ou cotidiano (e por isso mesmo, são muito mais fáceis de alcançar por questões diretas e entrevistas). Embora os objetos da reflexão constituam parcela importante da vida pessoal e coletiva, é preciso considerar também a maneira como os sujeitos estão imersos junto com outros em um mundo dado, seus modos de engajamento prático neste mundo que, na maior parte das vezes, não exige o recurso à tematização produtora de objetos. É importante ter em mente que o conceito de pré-objetivo em nenhum momento afasta a ação humana de sua fundamentação cultural. Apenas aponta para modos de envolvimento no mundo e com os outros que antecedem à reflexão e a partir dos quais esta emerge. Trocando em miúdos, podemos

dizer que no momento preciso em que agimos não o fazemos em gestos desprovidos de sentido, mas tampouco temos um curso de ação completamente determinado. Por exemplo, quando nos dirigimos a uma pessoa para cumprimentá-la, esta é uma ação provida de significados que, embora esperados, não estão totalmente fechados. A pessoa pode virar a cara e se revelar que há um problema de relacionamento entre nós do qual eu nem suspeitava. Ou pode se revelar um estrangeiro que não entende minha língua. Os sentidos da ação estão presentes o tempo todo, mas de modo potencial, só tornando-se atuais em seu curso concreto e independente de uma “parada para reflexão” sobre eles. Esta pode emergir ou não, pois nem sempre nossas experiências se tornaram objetos para nossas consciências. Sucintamente, poderíamos dizer que a posição do pesquisador em campo pode permanecer sendo o esforço em tematizar e objetificar sua experiência, enquanto que os “outros”, com quem ele está, estão imersos na fruição de sua plasticidade de sentidos. Ou, o pesquisador pode se arriscar a experimentar também, deixando a tematização para certos momentos da atividade.

Tal como Paul Stoller ilustra em inúmeros momentos de seus textos, o cientista que resolve assumir seu ponto de vista encarnado em meio aos outros, pode ganhar o privilégio de ter o que compartilhar com seus “nativos” nos momentos de construção dos objetos da reflexão (embora passe a correr muito mais riscos colocando-se numa esfera de ação muito mais próxima). Nesse momento, podemos sugerir um empirismo radical: é preciso olhar, ouvir e tentar descrever o que está ocorrendo, sem ver de imediato o “sentido” das práticas ou das coisas, sem enquadrá-las em categorias definidas de antemão. Ou como diria, Michael Jackson, uma necessidade de uma “ingenuidade disciplinada”.

A resolução do antigo problema está em não assumirmos pressupostos empiristas (de que o dado irá se revelar a partir da observação, nem de que observações suficientes permitem partir para alguma generalização ou classificação) e reconhecermos que não é possível nem observar tudo, nem compreender totalmente essa experiência do outro e tendo em mente que o trabalho em ciências sociais, tem por objetivo, inescapavelmente, permitir algumas formas de generalização, comparação ou de “alargamento” dos sentidos envolvidos nas práticas e nos objetos culturais.

Como Miriam Rabelo (2008) salientou, recolocar o corpo como ponto inicial para a análise provoca tanto um “deslocamento do sujeito” (tido como centro de uma racionalidade abstrata individual), quanto uma neces-

cidade de se repensar a própria noção de compreensão. A partir da Fenomenologia da Percepção, compreender não é mais uma ação limitada a ligar conceitos e representações abstratos a coisas do mundo. Este é um processo derivado, de construção de objetos da reflexão, pois compreendemos uma situação com todo nosso corpo antes mesmo de precisar destacar seus elementos do entorno vivido. Na verdade, estamos sempre imersos em um mundo já dotado de muitos níveis de sentido e do qual temos, constantemente, uma compreensão prática. Aqui já podemos antever uma importante ferramenta para o pesquisador em campo: seus informantes podem não saber traduzir o que ele viu em conceitos e representações precisas. Isto não significa que a situação observada seja sem sentido, tampouco que eles estejam obedecendo cegamente a uma lógica que não são capazes de explicitar. Eles estão respondendo a uma situação através da compreensão encarnada habitual que têm dela. A construção dessa situação em objeto de pesquisa pode exigir, portanto, um diálogo verdadeiro do pesquisador, com todos os riscos que isto envolve: de mal-entendidos e visões discordantes à provocação de reflexões desagradáveis e angustiantes, além de exigir um contato prolongado com aqueles que se procuram compreender.

2 SENTINDO EM CAMPO

Assim, o que uma etnografia de base fenomenológica pede ao pesquisador no momento do campo é algo que pode parecer bem simples: tentar suspender os sentidos já conhecidos para um ato ou coisa e tentar apreciar as formas de engajamento dos participantes como momento de emergência de sentido. O problema aqui, é que nunca chegamos ao campo como “tabulas rasas”, mas sempre com toda nossa tradição (em sentido gadameriano, dos conceitos, valores, julgamentos que compõe nosso horizonte de interpretação) somada à literatura acadêmica que nos orientou a colocar questões de pesquisa. Tais questões acabam por dirigir nosso olhar para certos pontos de vista. A seguir apresentaremos dois pequenos trechos de diários de campo, um de Luciana e um de Dário (colhidos em casas diferentes), nos quais, percebe-se nitidamente a “teoria do pesquisador” presente na observação. O primeiro exemplo é tomado da observação de uma sessão de mesa branca.

Então, alguém bateu à porta, era um homem bêbado bastante choroso, as mulheres entreolharam-se e Sultão³ permitiu que ele entrasse. O homem recusou água e só passou a alfavaca nas mãos. [...] Ficou em pé mais alguns minutos, sempre interrompendo as orações, chamou Sultão por diversas vezes de “mãe”. Sultão lhe disse: “mãe não, eu sou homem”. Dizer “eu sou homem”, ao invés de dizer simplesmente “eu não sou mãe ou mulher”, revela uma fragilidade no trabalho de manutenção de face da entidade, posto que um dos principais recursos ao qual Sultão lança mão no seu trabalho de manutenção de face é justamente a oposição entre homens e espíritos.

Diversas podem ser as interpretações da atitude de Sultão, mas naquele momento, estávamos imbuídos da ideia de que as interações com espíritos exigem os enquadres corretos⁴ e que, o homem bêbado, ao não assumir as regras de conduta naquele enquadre específico poderia por em risco a autoridade, o papel que estava sendo ocupado pela entidade. De um ponto de vista diferente, poderíamos ver a permissão que Sultão dá para que o homem permaneça na cerimônia, mesmo bêbado e atrapalhado, mais do que como risco, como uma confirmação de seu poder e autoridade. Afinal, só é possível permitir desafios à autoridade quando esta está segura.

Nosso outro exemplo ocorreu numa mesa fria, no dia seguinte a uma saída de iaô (festa que encerra, publicamente, o ritual de iniciação), à qual compareceram alguns erês⁵ do terreiro. Esta iniciação porém, não foi muito “ortodoxa”, pois se tratou da feitura de uma senhora que já era mãe de um centro de Umbanda e, portanto, precisou “pular” alguns degraus iniciáticos do Candomblé, quer dizer, ela foi iniciada e cumpriu a obrigação correspondente aos sete anos de feitura num mesmo período ritual

³ Trata-se de um nome comum em Caboclos, isto é, as divindades “brasileiras” no Candomblé. Os Caboclos distinguem-se dos orixas ou iniques por várias características, entre elas falar diretamente com o público das cerimônias e prestar-lhes serviços espirituais. Alguns terreiros não aceitam o culto aos Caboclos, já outros o têm como ponto central de sua formação.

⁴ Isto indica uma adesão do pesquisador à perspectiva do interacionismo simbólico que, evidentemente, traz grandes contribuições às investigações sobre a prática social, mas que, neste caso, o predisponha a ver pessoas e entidades como “atores” agindo segundo regras predeterminadas pela situação em questão (o enquadre) e cuja validade estava posta em cheque pela intromissão do homem embriagado, portanto, alheio a tais regras. Uma das obras mais conhecidas dessa abordagem é Goffman (1985).

⁵ Erês são entidades infantis diretamente ligadas ao orixá principal de uma pessoa. Assim, cada Orixá terá uma espécie de “versão criança” que incorpora, em geral, após a partida do primeiro. Tal como os Caboclos, os erês falam diretamente às pessoas.

Com toda a comida disposta na esteira e um bolo, os erês sentaram-se em torno. O erê de dona Antonieta estava bem no meio de um dos lados. Enquanto os erês comiam, vários brinquedos baratos foram distribuídos a eles que começaram uma grande algazarra, tentando trocar presentes entre si. Em poucos instantes, todos estavam brincando com seus presentes e uns com os outros, com uma exceção: os erês dos outros filhos de santo se recusaram a brincar com o de dona Antonieta, que ficou isolado e amuado com suas bonecas e chupetas, vindo pedir a minha companhia para brincar. As entidades espirituais se encarregaram de proceder a uma espécie de retaliação pela quebra da ortodoxia, o que ninguém teria coragem de fazer.

Embora esta descrição pareça, perfeitamente, fazer sentido, o interessante é que, posteriormente, nenhum dos presentes confirmou nossa interpretação. Na verdade, eles nem se lembravam do ocorrido, isto é, aqueles que não incorporam entidades, pois os últimos não costumam apresentar memória dos fatos transcorridos enquanto estava “de santo”. Quando questionados porque alguns erês deixariam um outro de lado, os informantes diziam apenas que “crianças fazem essas coisas” e que os “erês são caprichosos mesmo”. Em resumo, temos aqui um claro caso de sobreinterpertação do observado a partir de um ideal preconcebido.

Infelizmente, como ainda não víamos as entidades como portadoras de agência própria, não nos ocorreu perguntar aos erês presentes o motivo da cena, nem a Sultão o porquê da tolerância com o homem bêbado e da ênfase em se dizer homem e perdemos uma interessante oportunidade de emergência de significados. Com isso, interpretamos os casos narrados como um risco à autoridade religiosa sem contar com outros pontos de vista que pudessem agregar sentidos a estes percebidos a partir da literatura sociológica num caso, sobre Candomblé, no outro. Em outras palavras, os significados aprendidos na literatura acadêmica nos levavam a considerar as interações entre humanos e entidades como uma questão de poder e autoridade (seja de uma mãe de santo em seu terreiro, seja de uma tradição religiosa sobre um terreiro) e, embora esta não seja uma interpretação “errada”, não pode ser tomada como “a correta”, pois há muito mais sentidos em jogo nas interações religiosas.

Se retornarmos às proposições fenomenológicas mencionadas no início desse texto, podemos dizer que o que ocorreu foi que transformamos uma cena vivida em objeto a partir de um ponto de vista privilegiado (o do pesquisador), sem permitir o tempo necessário para que outros perfis nos fossem revelados, para uma espécie de “fusão de horizontes” (GADAMER, 2002). Tal como já nos lembravam Husserl e Merleau-Ponty, os objetos e seus sentidos não são constituídos de uma vez por todas, mas na tempora-

lidade de múltiplas visadas que vão sendo sintetizadas como perfis pertencentes àquele objeto. A qualquer momento uma nova visada pode alterar a síntese, enriquecendo-a ou contradizendo-a de uma vez. A seguir, recortamos outros trechos do mesmo diário apresentado primeiro, em que uma posição diferente é assumida pelo pesquisador. Após uma breve descrição da sala, temos a seguinte cena:

Uma das mulheres nos disponibilizou um dos frascos de perfume alfazema para que nós pudéssemos passar no corpo. Eu o fiz mesmo sem entender o porquê. Foi-nos dado um texto para leitura cujo conteúdo assemelhava-se ao sermão do padre católico após a leitura do evangelho. A ordem das orações e dos cantos parecia ser decidida instantes antes da execução, por uma rápida troca de palavras e olhares. [...]

Não foi preciso trocar palavra alguma com Dona Lita anteriormente para perceber que ali naquele momento não se tratava mais de uma senhora. Sultão tem expressão facial austera, olhos quase sempre fechados, ombros curvados para frente e uma voz rouca e grave. [a médium não havia sido previamente apresentada ao pesquisador].

Neste trecho podemos perceber que trazemos sempre uma base (nosso horizonte de experiências vividas) a partir da qual a observação é feita. Há aqui supostos sobre o que difere uma “senhora” de um “homem”, supostos sobre o que é uma forma de prece religiosa, e sempre poderemos encontrar outros. No entanto, ao invés de apenas um suposto “enquadre” — e seus significados acertados — aqui já percebemos elementos interpretativos próprios ao universo social pesquisado a orientar a observação. Nosso próximo exemplo vem de um momento revelador em campo, mas cujo contexto remete ao trabalho continuado em um terreiro e ao intercâmbio com outros pesquisadores igualmente comprometidos.

A maioria dos terreiros em Salvador pode ser classificada como “heterodoxa” ou não tradicional se tomarmos como modelo ideal uma forma de culto que, devido a várias circunstâncias históricas, logrou se tornar mais pública e aceita (CAPONE, 2004). Usualmente, elementos rituais foram selecionados, dentre uma vasta gama, como marcadores de ortodoxia ou degeneração, em especial o culto aos Caboclos, rituais para Exu com incorporação por esta divindade e outras formas tidas como ultrapassagem de “fronteiras” entre cultos ou nações⁶. Os candomblés que temos investigado pertenceriam, sem exceção, a esse conjunto de terreiros “não tradicionais”,

⁶ Termo pelo qual os membros de terreiros anunciam seu vínculo a uma ou outra tradição religiosa. As mais conhecidas em Salvador são nagô, angola e jeje.

segundo esta perspectiva rígida. Por esta razão, não nos surpreendíamos muito ao encontrar modalidades de ritos não ainda descritas na bibliografia. Assim foi que observamos a presença de uma festa anual em homenagem aos Eguns⁷ em dos terreiros estudados, mas ainda não havíamos procedido a sua interpretação no conjunto de práticas estudadas. Após cinco meses de trabalho de campo em um terreiro então novo, para nós, tivemos a oportunidade de conversar com o pai de santo da casa sobre “curiosidades” nos rituais sem classificá-las de antemão, dessa vez:

Na quarta-feira, fui acompanhar Márcia ao terreiro para levar as coisas da comida que ela vai dar para o santo no sábado.[...] Pude conversar um pouco com pai Beto. Comecei falando das coisas diferentes que tinha observado na casa dele, como “sabagi” e alguns outros nomes e a festa de Egun, que só tem lá e na casa de mãe Dete. Descobri, então, que ela foi sua mãe pequena! E também que o irmão de santo superamigo com quem ele havia brigado há anos é o pai pequeno da casa dela.

Assim, ao dialogar tanto com colegas quanto com os pesquisados, ao invés de uma “invencionice ritual” descobrimos uma linhagem de terreiros de candomblé totalmente ativa em Salvador e desconhecida por não se inserir no modelo ideal já delineado pelas pesquisas sobre a religião. É evidente que era preciso haver “alguma teoria” para que elementos rituais nos chamasse a atenção. Evidente, porque é simplesmente impossível almejar o ideal do empirismo ingênuo de transformar o pesquisador numa máquina multi-tarefas de registrar ocorrências. No entanto, a existência de “alguma teoria” não é o mesmo que a escolha prévia das bases para interpretação.

Outro bom exemplo pode ser retirado de um diário de campo anterior, cuja observação foi realizada em outro terreiro, de outra linhagem. Novamente era um dia de realização de trabalhos, não de festas para os orixás, e todos preparavam um bori, quando chegaram três mulheres. Uma delas havia dado um bori há algum tempo, mas sua aflição piorara, ao invés de melhorar.

Vimos pai Dinho descer para o portão com as três mulheres, Zefa, Juca e Márcio [seus filhos de santo]. Cantaram alguma coisa e, rapidamente, Zefa virou [incorporou o orixá]. A moça também, mas não tinha santo feito. Zefa é de Ogum, mas eu já o vi ele não era tão bravo como estava naquela hora. Juca o segurou para Zefa não cair e pai Dinho ficou bravo, disse que já era santo feito e não precisava. Márcio passou voando para dentro do barracão,

⁷ Espíritos de pessoas falecidas ou ancestrais cujo culto, idealmente, não deve se aproximar dos orixás. Neste caso específico, o terreiro onde foi observado pela primeira vez foi o pesquisado pela Profa. Dra. Miriam Rabelo.

procurando um pano branco. Pai Dinho o mandou pegar um lençol na camarinha [lugar de reclusão de iniciandos]. O Ogum de Zefa grunhia de um jeito horrível e a enrolaram no lençol, enquanto pai Dinho tirava o santo da moça. Juca e Márcio levaram Zefa toda enrolada para o quarto de santo, enquanto pai Dinho ficou reclamando que o Ogum era feito e que era só deixá-lo no quarto que ele sabia ir embora sozinho. [...] Mais tarde ouvi os rapazes comentando que o Ogum de Zefa estava muito estranho e estavam achando que o que veio mesmo foi um Exu, principalmente por causa da história de deixar o santo ir sozinho.

Nesta caso, tratou-se da observação de um comportamento não usual durante um ritual e que foi “quase puramente” registrado pela pesquisadora, junto com a procura por explicação por parte de envolvidos na atividade. Mais uma vez, não se trata de um puro registro, uma vez que foi o conhecimento anterior do Ogum de Zefa que permitiu observar seu comportamento atípico e dirigir a atenção para busca de alguma interpretação. Isto quer dizer que é preciso sempre haver algum conhecimento prévio para que as próprias questões possam surgir. E quais seriam, então, as diferenças? Em primeiro lugar, gostaríamos de sugerir que este conhecimento está alicerçado no tempo, ou melhor, num envolvimento temporalizado com os agentes estudados, e não necessariamente num conjunto abstrato de conhecimentos e representações. Em segundo lugar, podemos dizer que nos últimos exemplos os pressupostos dos pesquisadores não “fecham” as possibilidades de sentido sobre o observado. Estas permanecem abertas para negociação na participação com os outros envolvidos, enquanto que informações importantes sobre o local, o ambiente, o contexto são trazidas, tais como cheiros, sons, tipos de vozes, posturas corporais, momentos de leitura e de canção. Talvez isso possa se dar pelo próprio reconhecimento da temporalidade envolvida na produção do conhecimento, pois não se trata de aplicar conceitos e categorias (sejam eles religiosos ou científicos) ao que é observado, mas de acompanhar o arco que se forma entre passado, presente e futuro no agir conjunto.

Embora o trabalho etnográfico não deva parar aí, tal como nos mostram trabalhos de Stoller e Jackson, é importante haver um momento de “empirismo radical”, quando nos deixamos perceber e sentir, tentando ao mesmo tempo deixar claro o que são os nossos significados, para depois poder confrontar com várias outras interpretações, inclusive a “nativa”. Enfim, o que uma etnografia de base fenomenológica requer do pesquisador é, ao invés de um “registro puro simples”, uma tarefa extremamente complexa. É deixar-se estar presente em meio à situação com outros, ob-

servar e agir junto, antes de recorrer aos “objetos culturais já constituídos”, isto é, conceitos, categorias, explicações. E isto implica permitir que suas sensibilidades ao empírico aflorem e se encontrem com a de outros. Não basta a suposição de que em algum dia seremos capazes de observar sem interpretar, o que de resto, é impossível. É preciso tentar suspender momentaneamente a interpretação via conceitos, noções, um simbolismo abstrato já cristalizado, para permitir-se ver como sensibilidades diversas foram configuradas em seus mundos da vida e como sentidos emergem na prática, no existir nesses mundos da vida. De mais a mais, também é de bom tom atribuir àqueles que investigamos a mesma capacidade de abstração e construção de objetos da reflexão que atribuímos a nós mesmos, ainda que eles não disponham do treinamento (ou adestramento, deveríamos dizer?) acadêmico-intelectual para efetuar as cisões e dicotomias tão caras à tradição de nossas disciplinas sociais.

Mas o cuidado com o trabalho de investigação e com a atribuição de sentidos não para por aí. Pois o que foi coletado deverá ser relido, analisado, recortado, “re-juntado” em novas síntese, que nos revelem perfis ainda não percebidos do objeto. Nosso argumento é que depois desse momento de empirismo, é preciso fazer um trabalho hermenêutico sobre o próprio material de campo, num sentido gadameriano: de tentar contrapor todas as interpretações que podemos acessar procurando uma fusão de horizontes, onde uma ilumine mais a outra, ao invés de se sobrepor. Afinal, apenas para lembrar, os objetos nunca se tornam totalmente transparentes para nós. Do mesmo modo como a percepção nos dá um perfil de uma coisa (encobrendo outros), a investigação nos possibilita perceber diferentes perfis a cada vez que recolocamos a questão, seja para nós, seja para outros. Isso equivale a dizer que nenhuma verdade última e definitiva emergirá de nossas pesquisas, tal como vem sendo debatido e apregoado desde a “crise das representações” nos anos 1980. É importante ressaltar que a atenção em estar presente com outros no campo pode nos fornecer pistas privilegiadas para a compreensão de seu ponto de vista, sem que precisemos imaginar alguma fusão mágica de subjetividades. Jackson narra como, na angústia de suas primeiras semanas de trabalho de campo entre os Kuranko, em Serra Leoa, vivendo entre estranhos cuja língua ele não dominava e com uma esposa grávida, ao decidir utilizar os métodos tradicionais locais (interpretação de sonhos e adivinhação), ele não somente pode “aliviar sua ansiedade”, como também perceber uma das mais importantes arenas de negociação e modos de lidar com a vida e suas dificuldades dos Kuranko,

mesmo sem compartilhar seu “sistema de crenças”. Como resultado, numa época em que as formas de adivinhação eram interpretadas através de uma abordagem intelectualista (sempre pasma pelo fato de os “nativos” continuarem acreditando em algo que “dá errado” tantas vezes), Jackson pode afastar-se da dicotomia racionalidade — irracionalidade, tão bem constituída nas ciências sociais na década de 1970. A partir daí, ele pode explorar a interpretação de sonhos e a adivinhação como momentos em que a incerteza “subjéctiva” do consulente tem um espaço para ser objetificada: “O papel do adivinho pode, então, ser entendido como o de alguém que ritualiza a transição da inércia para a atividade, por um lado e, por outro, da experiência privada para a experiência compartilhada” (JACKSON, 2007, p. 169, tradução nossa) Em outras palavras, ele pode começar a investigar o espaço intersubjéctivo no qual emoções, ideias, conceitos e valores são gestados, negociados e atualizados.

3 TEMPORALIDADE DO RITUAL

“Sultão pediu que eu me sentasse, pois a cerimônia ainda iria demorar, só terminaria às seis horas ou na ‘hora do anjo’”.

Para além das concepções da entidade sobre o tempo cósmico, é possível refletir fenomenologicamente acerca de um tempo experienciado ou vivido. Partindo da concepção husserliana de temporalidade enquanto “condição formal de possibilidade para a constituição de qualquer objeto” (ZAHAVI, 2003, p. 80, tradução nossa), deve-se atentar para o fato de que o objeto de análise em campo é desde sempre um objeto temporal, isto é, dotado de uma “extensão temporal e cujos diferentes aspectos não podem existir simultaneamente, mas apenas através do tempo” (ZAHAVI, 2003, p. 81, tradução nossa). Um ritual, por exemplo, possui um encadeamento único e os seus mais variados aspectos são percebidos tanto pelo pesquisador quanto pelo nativo como sinteticamente integrados. O desenrolar das ações dos participantes em um ritual ocorrem num horizonte temporal. Isto implica dizer que todas as ações são acompanhadas por uma “retenção” e uma “protensão”, isto é, cada “impressão primal” nos chega com aquilo que acabou de ser e com aquilo que provavelmente será. Deve estar claro que a retenção e a protensão, longe de se confundirem com passado e futuro, são eventos simultâneos ao ato primal. Para entendermos a ligação que aqui se pretende estabelecer entre temporalidade e trabalho de cam-

po, faz-se necessário lançarmos um olhar sobre a noção de reflexão presente na teoria de Husserl. Para ele, o que nos caracteriza enquanto sujeitos é a nossa capacidade de nos objetificarmos, isto é, de sermos auto-conscientes. A auto-consciência reflexiva é o ato de tematizar a impressão primal. Assim, do mesmo modo que as demais atividades intencionais, ela pressupõe uma motivação. O que permite o ato motivacional perdurar a ponto de ser tema da reflexão é justamente a retenção. Logo, o horizonte temporal é condição de possibilidade da reflexão. Dito de outro modo, as reflexões a posteriori dos sociólogos e antropólogos só serão possíveis porque o ritual não desaparece com o fim do evento, mas permanece como retenção.

Em outras palavras, como disse Merleau-Ponty, forma-se um “arco intencional” que envolve tanto a temporalidade do vivido, quanto nossa “unidade” como seres corpóreos na experiência. Se é a partir desse arco intencional que os sujeitos compreendem as situações que vivem, ele também deve estar presente na análise do campo que, afinal, foi vivido pelo pesquisador. É preciso não esquecer que, ao nos colocarmos em campo, nos colocamos em ação junto com outros (nossos “nativos”) e, neste momento, tal como eles, as práticas assumem sentidos calcados nessa estrutura temporal. Não se trata, necessariamente, de uma memória objetificada de rituais passados, mas da direção assumida pelo que se presencia e que não é totalmente preconformada.

O último exemplo descrito, da chegada de Ogum de um modo estranho, evidencia mais este ponto. Poderíamos analisá-lo como se composto pelo seguinte encadeamento: uma entidade incorpora em uma filha de santo já feita (pelo horizonte da tradição religiosa isto significa que se trata do seu orixá pessoal); isto é percebido como tal pelos demais participantes que, no entanto, percebem também diferenças em comparação com incorporações anteriores; esta percepção exige resposta; movimentos são executados (também de acordo com a tradição da casa) para dar conta da presença estranha, mesmo que ainda não se possa tematizar sua chegada; o pai de santo procura reafirmar tratar-se de uma presença “normal”; após o desfecho do ritual alguns dos presentes (filhos de santo mais novos e pesquisadora) procuram encontrar os conceitos religiosos adequados para refletir sobre o vivido. O pai de santo não o faz, pois ele já sabe o que ocorreu. Tampouco as mulheres que não eram da casa, pois a elas é vetado (ao menos idealmente) este saber. A tentação seria prosseguir com a tematização para ver o que estaria “por trás” da estranheza dessa incorporação. Da

parte do pesquisador, é necessário que esta temporalidade seja ampliada de modo a comunicar-se com todo o trabalho de investigação, ao longo do qual sentidos podem emergir e ser negociados. Afinal, seria fácil, mais uma vez, definir que se tratou da presença de um Exu e, portanto, de um desafio à autoridade de uma tradição religiosa representada pelo pai de santo.

4 O ALARGAMENTO DA COMPREENSÃO

Por mais que as minúcias sensíveis e seus sentidos particulares sejam importantes (e interessantes) para as ciências sociais, precisamos reconhecer que o objetivo de nossas investigações é sempre permitir algum tipo de ampliação do conhecimento, seja por comparação ou generalização. Nesse campo, as ciências sociais de base fenomenológica têm sido acusadas de excesso de subjetivismo e, portanto, particularismo. Seus achados não podem ser facilmente comparados ou generalizados. Além de uma má compreensão do significado de subjetivo e objetivo na teoria fenomenológica, esta crítica ignora completamente qual seria seu objetivo final. Quanto ao primeiro ponto, é preciso destacar que a proposta fenomenológica é justamente descrever os processos de formação de sentido que se dão em nossa experiência encarnada antes mesmo que seja necessário qualquer objetificação. Ou seja, antes que o “eu” precise se colocar como um “sujeito” que está diante de um “objeto”. Antes que o que me mobiliza para acender uma vela tenha sido objetivado como o santo tal ou qual, com sua história e seus predicados. Talvez um dos melhores exemplos desta compreensão prática seja a capacidade de dirigir automóveis. Somos capazes de responder às inúmeras solicitações simultâneas da situação ao mesmo tempo em que refletimos sobre o que fazer com o estado de nossa conta bancária. A verdade é que vivemos como seres inteiros (e não cindidos entre sujeitos e objetos) num mundo compartilhado por coisas e outros seres inteiros.

Quanto ao segundo ponto, a fenomenologia procurar explorar não somente modos de fazer e de conhecer, mas modos de ser: os modos que a existência pode assumir. Assim, lhe interessam os particularismos, as especificidades culturais, sociais, etárias, de gênero etc. que participam de formas singulares de existir. No entanto, sua questão mais ampla se volta para a própria existência, ou seja, algo que não se limita a um ou outro grupo social. E se não podemos tecer comparações diretas — já que não recortamos traços ou totalidades destacáveis que possam ser aproximados item por item — podemos afirmar a possibilidade de diálogo e compreensão

entre os seres humanos, uma vez que sua constituição fundamental, não importa a época ou a cultura, é intersubjetiva, o que não quer dizer um “encontro entre subjetividades isoladas”, mas que o nosso mundo da vida é instituído no compartilhar da vida, desde que surgimos nele. Desde o início, estamos num mundo compartilhado com outros, com quem aprendemos suas requisições e seus valores. Desde muito cedo aprendemos a existência de outros e que nossa multiplicidade de pontos de vista (ao menos perceptivos) não nos impede de viver num mundo comum. É possível, portanto, afirmar que antes de aprendermos a nos constituir como sujeitos monádicos (auto-contidos, dotados racionalidade), existimos como seres intersubjetivos abertos para o mundo e o outro.

Assim, as ciências sociais fenomenológicas podem não nos oferecer amplos quadros sinópticos comparativos, ou fantásticos agregados de dados generalizáveis. Mas nos oferecem a possibilidade apreender as multiplicidades das formas de existir que se configuram a partir do que todos são: seres humanos. Além disso, a assunção de uma perspectiva fenomenológica não coloca ao investigar o abandono “por princípios” de nenhum método de investigação. Apenas exige que nenhum deles seja tomado como “a construção objetiva” dos dados, para que possam ser, de fato, aproximados aos pontos de vista emergentes da prática da pesquisa. Uma abordagem fenomenológica permite que se construa o resultado final da investigação segundo uma lógica de mosaico: nenhuma peça (método, dado ou parte da narrativa) contém todo o sentido do quadro, apenas a justaposição ordenada de todas elas nos permite enxergar a figura total. Aproximando narrações e representações sob várias formas (ver, por exemplo, a confecção de desenhos feitos por tobas em Wright, 2008) diferentes e até mesmo discordantes sobre os mesmos pontos, podemos apreender algo do outro que diz respeito não às características que lhes podem ser atribuídas, mas sim ao seu modo de ser no mundo, alargando nossa compreensão acerca dos nossos próprios modos de ser. E, como diria Michael Jackson, encontrar formas alargadas de compreender a experiência de outros pode ser fundamental para a co-existência no mundo de hoje.

REFERÊNCIAS

- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004
- CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

- CSORDAS, Thomas. Introduction: the Body as Representation and Being in the World. In: Id. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge U. P., 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método, v. I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1989.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- JACKSON, Michael. *Excursions*. Durham/London: Duke U. P., 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RABELO, Miriam. Merleau-Ponty e as ciências sociais: corpo, sentido e existência. In: *Anais Colóquio Merleau-Ponty*. Salvador, 2008.
- STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1997.
- WRIGHT, Pablo. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblios, 2008.
- ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Califórnia: Stanford U. P., 2003.

DINÂMICA CULTURAL E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: REFLEXÕES EM TORNO DE UMA ETNOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Marcos Luciano Lopes Messeder¹

Resumo: Este texto tem como proposta produzir uma reflexão meta-etnográfica no contexto das relações interétnicas no Nordeste do Brasil, buscando descrever os caminhos teóricos e metodológicos que traçamos em nossa pesquisa sobre a relação entre o consumo de álcool e a etnicidade entre os Tremembé do Ceará. Em um primeiro momento, procuramos descrever o campo empírico da pesquisa, associando-o ao contexto das relações interétnicas que organizam a realidade dos índios no Nordeste. Em seguida, discutimos as tensões colocadas à elaboração do quadro teórico e metodológico a partir do qual construímos o trabalho de investigação. Ao final, apresentamos algumas reflexões sobre o conjunto dos dados recolhidos e suas implicações para a articulação entre política e elaboração cultural no âmbito dos estudos sobre etnicidade entre os índios no Nordeste brasileiro.

Palavras-Chave: Etnografia, Etnicidade, Dinâmica cultural.

Abstract: This article aims to produce an meta-ethnographic reflection in the context of interethnic relations in Northeastern Brazil, seeking to describe the theoretical and methodological itinerary followed during our research on the relationship between alcohol consumption and ethnicity among the Tremembé of Ceará. First, we describe the actual empirical field in which the research was carried out, referring it to the context of interethnic relations that organize the reality of the Indians in the Northeast. Then, we discuss the existing tensions as we elaborated the theoretical and methodological framework from which we construct the research work. Finally, we present some reflections on the set of data collected and its implications for the relationship between political and cultural development within the framework of studies on ethnicity among the Indians in the Brazilian Northeast.

Keywords: Ethnography, Ethnicity, Cultural Dynamics.

INTRODUÇÃO

Nosso propósito neste texto é produzir algumas reflexões sobre o processo de construção etnográfica no contexto das relações interétnicas no Nordeste do Brasil. De fato, trata-se de uma reflexão meta-etnográfica,

¹ Doutor em Sociologia e Antropologia (Université Lumière Lyon 2); Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB); pesquisador associado do Centro de Estudos e Terapia do Abuso de Drogas da Universidade Federal da Bahia e do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste (PINEB/UFBA); membro da diretoria da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ-BA). Endereço eletrônico: marmesseder@terra.com.br.

posto que procuramos descrever os caminhos que traçamos na pesquisa e como combinamos certas referências teóricas com um conjunto de procedimentos metodológicos típicos do trabalho antropológico para dar conta de um objeto recortado por dois eixos de problematização, a saber: a etnicidade, entendida como elaboração política e o consumo de bebidas alcoólicas, enfocando particularmente as práticas rituais de uma bebida tradicional, mas também situações dramáticas de uso problemático nos quais se evidenciam dilemas existenciais e identitários.

Em um primeiro momento, procuramos descrever o campo empírico da pesquisa, associando-o ao contexto das relações interétnicas que organizam a realidade dos índios no Nordeste. Em seguida, discutimos o horizonte teórico e metodológico a partir do qual construímos o trabalho de investigação. Ao final, apresentamos algumas reflexões sobre o conjunto dos dados recolhidos e suas implicações para o entendimento do nosso objeto de estudo. Nossa intenção é contribuir com os esforços feitos em nossa disciplina para uma reflexão contínua sobre o processo de construção etnográfica.

1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO: ÍNDIOS, RITUAIS, RELIGIÃO E CONSUMO DE ALCOOL

Os índios no Nordeste do Brasil integram um conjunto de populações marcadas por séculos de contato com a sociedade colonial e nacional, do qual resultou uma situação de fraca distinção cultural e um trabalho intenso de reelaboração simbólica em torno do passado e das tradições. Nossa pesquisa² interrogou uma realidade onde uma população historicamente estigmatizada e folclorizada se encontra, depois de algumas décadas, em pleno processo de reconstrução política e cultural. Ao centro deste processo se coloca um ritual de consumo de uma bebida fermentada tradicional, chamada *mocororó* ou *garrote*³, feita a partir do suco do caju. Alguns fragmentos simbólicos encontrados em sessões locais de Umbanda quando do nosso primeiro trabalho de campo entre os Tremembé, na década de 1990,

² Para o desenvolvimento deste trabalho contamos com uma bolsa de doutorado pleno no exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), no período compreendido entre os anos de 2000 a 2004.

³ No quarto capítulo de nossa tese (MESSEDER, 2004) há uma etnografia detalhada das formas de preparação do *mocororó* e uma discussão sobre os significados das suas denominações.

colocaram-nos na pista do lugar do índio e da bebida naquele contexto. Na Umbanda existe um conjunto bastante vasto de entidades espirituais, representando o universo africano, indígena e mestiço do Brasil. Os índios são enquadrados na categoria caboclos, o que indica de início seu caráter racialmente mestiço, o que não é sem ambiguidade. Um fato interessante é que estas entidades são percebidas como bebedoras e se incorporam, às vezes já embriagadas⁴.

Tal fato conduziu-nos a procurar uma articulação entre o imaginário religioso, as práticas rituais de alcoolização entre os índios e os processos de construção identitária. Ademais, o ritual Tremembé, o *Torém*, sempre foi percebido, como veremos adiante, por folcloristas e antropólogos, como um ritual lúdico, muito embora nas pesquisas antropológicas contemporâneas a ênfase tenha recaído na sua função política de demarcador de fronteira étnica. Outras populações indígenas do Nordeste, enfrentando as mesmas questões de afirmação e legitimidade cultural, têm em seus rituais religiosos uma fonte fundamental de elaboração simbólica. Era evidente para nós, em função dos contatos com essas populações e por outras razões, que os Tremembé tenderiam a sacralizar seu ritual. Nossa hipótese foi confirmada em campo. Ao lado disso existe a alcoolização cotidiana ligada às atividades profissionais, particularmente à pesca, mas também a agricultura. Nós partimos à procura das significações do beber e das bebidas, articulando todas essas dimensões: étnica, social, existencial e religiosa. A ideia de base é que todas estas práticas e crenças fazem parte de um exercício de composição de si, tanto no plano coletivo como subjetivo.

A população que nós estudamos habita a costa noroeste do Estado do Ceará. Os *Tremembé* são reconhecidos oficialmente como população indígena pelo Estado brasileiro e têm um território identificado, mas não ainda demarcado, tendo em vista contestações de ocupantes. Todo conflito está aí, no reconhecimento social e cultural da existência atual dos Tremembé. Um quadro ambíguo e tenso organiza a vida social e política local. Nós o conhecemos há vinte anos atrás e a situação atual revela as mudanças e as permanências. Esta população vive espalhada por várias localidades

⁴ Em duas das sessões que presenciamos no referido período, um mesmo *caboclo* fechou os cultos incorporando-se já bêbado. Na época acreditamos tratar-se de uma entidade indígena, mas soubemos que era uma espécie de caboclo “genérico”, sem especificação étnica. De qualquer sorte, naquele momento, a evocação daquela entidade parecia configurar a materialidade do estereótipo do índio bêbado e ao mesmo tempo espiritualmente lúdico.

do município de Itarema, situado à cerca de 260 km da capital do Estado, Fortaleza. Uma parte considerável das famílias identificadas como sendo Tremembé habita não muito distante do distrito de Almofala e seus entornos. Almofala, diga-se de passagem, é onde se situa a igreja construída no século XVIII como marco da missão religiosa que catequizou os Tremembé⁵. A dispersão e fragmentação atual resultam de um longo processo histórico feito de oscilações e ambiguidades.

Neste contexto, marginalidade e alteridade são componentes fundamentais da trama de consumo. Quais são as assimilações simbólicas possíveis das experiências de alcoolização neste quadro? Véronique Nahoum-Grappe (1991) nos ensina que a alteração na percepção de si reorientaria um investimento da presença no mundo e novos sentidos podem ser propostos para experiências culturais conhecidas. Desta forma um ritual de alcoolização coletiva, em um contexto de forte discriminação, pode se tornar uma rica fonte de ressignificação da experiência étnica e da reflexividade (TURNER, 1985) que acompanha estes dramas. Para começar, examinemos a estrutura básica do ritual Tremembé e sua relação com formas análogas de outros povos indígenas no Nordeste.

O *Torém* é um ritual muito simples na sua estrutura, compreendendo uma dança circular acompanhada de cantos, que, em princípio, fazem referência à fauna e à flora locais. Ao centro do círculo de dançadores está o condutor do ritual, portando um maracá na mão para marcar o ritmo dos cantos que ele mesmo entoia. A dança segue o sentido anti-horário, salvo durante a execução de um canto específico que fazem os dançarinos rodarem na direção contrária, somente o tempo de um verso. Existe uma pausa para beber o *mocororó*, geralmente após seis canções, indicada por uma canção particular.

Na região Nordeste, os grupos indígenas têm rituais muito próximos desta estrutura, o mais conhecido se chama *Toré* e é praticado pela maior parte das populações indígenas da região. É preciso de qualquer maneira atentar para as diferenças existentes entre *Torém* e *Toré*, no que concerne aos cantos, aos passos da dança, ao tipo de bebida utilizada, ao significado destas bebidas e à possessão por espíritos. O *Toré* é classificado como lúdi-

⁵ Para uma análise da importância histórica e memorial da igreja na conformação da etnicidade Tremembé, sugerimos a consulta aos trabalhos de Carlos Guilherme O. do Valle, (1993) e Marcos Luciano L. Messeder (1995), além da nossa própria tese (Messeder, 2004).

co e sagrado, dependendo do contexto de sua realização. Aqueles que executam o *Toré* dizem que ele pode ser uma diversão, se ele é apresentado fora da aldeia, mas que ele é uma cerimônia sagrada, durante a qual ocorre a incorporação e a consulta dos espíritos, o consumo de uma bebida ritual e do tabaco, no quadro das realizações internas aos grupos indígenas.

Nós poderemos encontrar estes mesmos elementos em cultos de possessão, que podem se nomear *torés*, praticados por populações mestiças sem nenhuma reivindicação étnica e, particularmente, poderemos observar devoções no seio de religiões constituídas, como a Umbanda e o Candomblé, a entidades denominadas *caboclo*, onde o tabaco e as bebidas alcoólicas são fortemente notadas⁶. Uma planta chamada Jurema⁷ (*mimosa benthii* ou *hostilis*) é um componente associado de maneira particular aos índios em todos os rituais deste tipo no Nordeste do Brasil. A Jurema é ao mesmo tempo uma planta, uma entidade, a bebida feita da entrecasca de sua raiz e um reino onde se crê que habitam os mestres espirituais, às vezes, nomeados encantados, sendo todos tidos como índios.

Este “universo do sagrado indígena”, se nós ousamos lhe nomear assim, releva de um trabalho de recomposição das significações de vários elementos presentes no imaginário a propósito do índio e nas práticas e crenças incorporadas à experiência religiosa das populações indígenas e mestiças do meio rural nordestino. No plano imaginário da Umbanda e do Candomblé, o índio é associado à natureza, o que não é sem relação com as representações (interpretações) construídas pela literatura romântica que impregnou o processo ideológico de construção da nação brasileira. Paralelamente, nesta mesma época, fim do século XIX, as populações indígenas estavam sendo desconstruídas física e ideologicamente, particularmente no Nordeste, onde começou, lembremos, a colonização do país. Os índios tornam-se espíritos ou traços do caráter incorporados seja nos cultos marginais dos escravos e mestiços, seja como virtudes abstratas do povo brasileiro: valente, forte, corajoso. Concretamente, as populações indígenas do Nordeste passam o fim do século XIX e o começo do século XX quase esquecidas e mesmo dadas como desaparecidas para sempre.

⁶ A propósito do lugar dos índios no Candomblé da Bahia sugerimos consultar o trabalho de Jocélio T. dos Santos (1995).

⁷ Nós remetemos ao terceiro capítulo de nossa tese onde analisamos a religiosidade e os rituais dos índios do Nordeste. A Jurema aparece em vários registros simbólicos. Nesta parte, nós utilizamos como fonte o trabalho de Marco T. S. Nascimento (1994) que discute especificamente a existência do que ele denomina de “*complexo ritual da Jurema*”.

O *Torém* Tremembé foi visto ao longo do século XX como uma relíquia folclórica de um passado indígena sem retorno (Florival Seraine, 1955). Nos últimos anos, o ritual tornou-se um elemento chave no processo de distinção étnica dos Tremembé e foi apreendido como signo diacrítico na construção da organização política do grupo (Carlos G. O. do Valle, 1993; Marcos Messeder, 1995 e Gerson de Oliveira Junior, 1998). Mesmo o último trabalho, que trata exclusivamente do ritual, enfatiza sua função política e integrativa e tem por título *Torém: Brincadeira dos Índios Velhos* (Gerson de Oliveira Junior, 1998), o que acentua o caráter lúdico e remetido ao passado.

Aqui cabe uma pequena digressão sobre um encontro com um fotógrafo que trabalhou entre os Tremembé nos anos 1970. Quando estávamos em campo (2002) na véspera do último ritual a que assistimos, em pleno ano novo, tivemos notícia de sua presença na área. Estávamos hospedados na casa do cacique e conversávamos com ele, contando piadas, quando chegou o fotógrafo e o cacique nos apresentou. Depois das trocas de cumprimentos e algumas falas banais, nós começamos uma discussão bastante árdua sobre as mudanças do *Torém*. Ele dizia lamentar as tendências atuais de incorporação de outros cantos, em português notadamente, salientando que a “tradição” era aquela descrita por Florival Seraine. De nossa parte, tentamos salvaguardar o direito dos produtores culturais de dar a direção que lhes parece a mais correta.

O episódio guarda certo lado irônico pelo fato da discussão ter tido lugar na presença do cacique, que contemplava a cena estirado sobre uma rede. Tal situação ilustra perfeitamente a importância das intensas atividades de pesquisa em Almofala desde os anos de 1950, exatamente com a vinda de Florival Seraine. O encontro explicita os embates dialógicos e ideológicos aos quais são confrontados os Tremembé. Missionários, pesquisadores de todos os tipos, militantes de ONG, jornalistas se cruzam e trocam seus pontos de vista em diálogo com os índios, os quais se apropriam a sua maneira destes discursos para compor sua própria imagem.

2 O HORIZONTE TEÓRICO-METODOLÓGICO: OS EIXOS DA PESQUISA E SUA ARTICULAÇÃO

A antropologia se instituiu como disciplina buscando dar conta da diversidade na unidade ou vice-versa. Sua perspectiva inicial assegurou a unidade através da montagem de uma história linear, assimilando o dife-

rente ao passado. Devemos compreender esta visão no quadro positivista e evolucionista característico do século XIX. A dinâmica do conhecimento antropológico se associa, de um lado, às mudanças epistemológicas engendradas pelo desenvolvimento do trabalho de campo e, de outro, pelo movimento de transformações sociais, políticas e culturais forjadas pela própria história da humanidade. Passa-se, então, de um conceito do primitivo quase privado de razão para uma perspectiva segundo a qual estes outros, as sociedades não ocidentais, se fundam sobre lógicas culturais específicas e inteligíveis à luz de um olhar de “dentro”. Bronislaw Malinowski (1978), com sua análise de um ritual de troca melanésio, foi o pai fundador de uma tradição etnográfica marcada pela experiência da observação participante, este paradoxo da disciplina, que Vicent Crapanzano (1991, p. 60) não hesita em qualificar de oxímoro “da especificidade metodológica da antropologia”⁸.

Nossa trajetória na disciplina se inicia com o estudo de grupos indígenas do Nordeste. Estes índios constituem o contra senso de uma visão fixa da cultura. A questão que se coloca inicialmente para análise da sua continuidade no tempo, enquanto entidades étnicas discretas, é justamente o caráter residual da cultura (CUNHA, 1986) que lhes serve de base. Após quatro séculos de contato intensivos com a sociedade colonial e nacional, constrangidos a assimilar, no quadro das missões católicas, uma religião e um modo de vida, em uma palavra, uma cultura, obrigados a constituir uma unidade na diversidade das etnias reunidas nas missões, eles chegam à modernidade despossuídos dos signos exteriores de suas particularidades culturais. Sem suas línguas (com uma só exceção), reivindicando seus territórios, renomeados “caboclos”, como resultado semântico de uma indistinção cultural e mais ainda como marca discriminatória desta indistinção, eles eram, nos termos teóricos do culturalismo⁹, “aculturados”. Logo, estamos

⁸ Veremos mais adiante em que contexto o autor produz esta crítica. Mas podemos adiantar que Crapanzano realça obviamente a situação ambígua da observação participante como uma interação social na qual o sujeito se distancia para ver melhor e se implica para entender a experiência de fazer parte de um grupo. Temos aí, portanto, o paradoxo posto que observar é extrair-se da relação e participar é imergir no fluxo desta mesma relação.

⁹ O culturalismo pode ser sumariamente definido como uma perspectiva teórica produzida nos EUA que toma as culturas como conjunto de traços integrados, definindo uma configuração específica e substantiva. Estas ideias prevaleceram até meados da década de 1950 quando começaram a ser criticadas. Deram origem a conceitos correlatos como de aculturação, supondo que o contato cultural entre sociedades fortemente desiguais de-

em face de uma situação etnográfica muito distante do parâmetro corrente da antropologia clássica. Esta última se atribuía a tarefa de comparar sociedades em um quadro de estabilidade cultural para chegar à elaboração de leis gerais da evolução histórica e mais tarde, propondo os esquemas funcionais da vida em sociedade (MALINOWSKI, 1978) ou os modelos do pensamento humano (cf. LÉVI-STRAUSS, 1976), todos obviamente universalizantes.

Nós encontramos o sujeito de nossas pesquisas nos anos de 1990 em outro contexto histórico e epistemológico da disciplina. Trata-se de exorcizar os fantasmas do evolucionismo e do culturalismo, senão ainda vivos, pelo menos assombrando por aí, para compreender a reconstituição de grupos dados como desaparecidos ou mesmo a reavivação de projetos particularistas no meio de um mundo modernizado e tendendo à homogeneidade cultural. Este mundo é aquele da descolonização e da penetração do discurso antropológico, visto como apologia da diferença, esta produto de um processo complexo de construção social. Aqui as articulações entre a produção de discursos científicos e as apropriações ideológicas tornam-se mais evidentes, como é o caso dos trabalhos sobre gênero e as elaborações feministas dos anos cinquenta do século XX.

Novas narrativas não surgem do campo de pesquisas antropológico, como as vezes contamos aos nossos estudantes de graduação, mas da história, de condições mundiais. A história da aculturação indígena foi parte do sonho americano, a expansão da fronteira, a conquista das terras selvagens, e da americanização dos imigrantes. Após a Segunda Guerra Mundial o mundo mudou, com a derrota do colonialismo, a emergência de novos estados, o movimento de direitos humanos, e uma nova concepção de igualdade. Estruturas narrativas mudaram em conformidade (BRUNER, 1986, p. 151-2).

Antes, esta relação ficava frequentemente na sombra, o evolucionismo como legitimação da política colonial europeia é a demonstração mais explícita¹⁰. Nós entramos aí definitivamente na fase dos conflitos, das

sencadeava, necessariamente, a perda da cultura da sociedade mais vulnerável. O culturalismo propunha então que o processo de modernização atingindo as chamadas sociedades tradicionais levaria a sua assimilação inevitável. Sabemos que isto não ocorreu e de certa forma os processos de homogeneização conduziram a uma onda de particularismos.

¹⁰ Ver Frantz Fanon (1968), como o exercício o mais radical de desmascaramento ideológico e como afirmação invertida de contra história.

mudanças, das tensões e da afirmação do cultural como esfera política (MONTERO, 1991, p. 119).

Ora, fazer pesquisa sobre índios do Nordeste, nesta época, implicava a utilização de um arsenal teórico e metodológico forjado pela antropologia política. Foi a partir dos trabalhos de Georges Balandier (1951), na França e de Max Gluckman (1987), na Inglaterra, entre outros, que puderam ser elaboradas novas abordagens, incorporando a mudança na análise das relações interétnicas. Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1976, 1978) foi um dos pioneiros, no Brasil, na elaboração de uma perspectiva dinâmica das relações interétnicas. Como pesquisador situado em um espaço periférico da produção intelectual mundial (PEIRANO, 1991) suas fontes foram os trabalhos citados acima e o de Frederik Barth (1968) e sua famosa introdução aos problemas de constituição das fronteiras dos grupos étnicos.

Os índios do Nordeste foram apreendidos por diversas pesquisas a partir de um olhar politizante da cultura. Nossa experiência de pesquisa com os Tremembé, no começo dos anos de 1990, terminou plena de lamentações por ter privilegiado as relações de poder e sua análise sociológica em detrimento de uma abordagem mais simbólica. A pesquisa que elaboramos emerge de um desejo de compreensão de planos ocultados pelas abordagens sociológicas e políticas já referidas de um universo rico em tensões e ambiguidades de toda ordem.

A problemática centra-se sobre dois eixos de análise que precisavam ser combinados da maneira mais dinâmica possível. De um lado, deveríamos analisar a constituição do movimento histórico de reivindicação étnica Tremembé. De outro, tratava-se de penetrar o coração das práticas de alcoolização na busca dos sentidos elaborados pelos sujeitos e sua relação com a identidade étnica. Sumariamente, a intenção é entender o sentido da composição de si, ato ao mesmo tempo individual e coletivo, através de uma experiência etnográfica centrada sobre as oscilações e tensões identitárias propiciadas pelos atos rituais e dramáticos da alcoolização. Compreende-se assim que nosso propósito visava abrir possibilidades interpretativas de um objeto que recobre simultaneamente componentes objetivos, investigáveis através da configuração histórica e social do movimento político de construção da identidade étnica e outras dimensões situadas na encruzilhada das relações intersubjetivas entre ordem e desordem, autêntico e simulado, estigmatização e reconhecimento social. Os modelos rígidos, postulando uma ideia de ordem estruturada e não modulares, seriam pouco apropriados para dar conta de tal situação etnográfica. A análise de al-

gumas tendências atuais na antropologia ofereceu orientações pertinentes ao nosso caso.

Roberto Cardoso de Oliveira (1995), em um ensaio instigante intitulado “A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia”, propõe que a noção de ordem orienta a gramaticalidade da linguagem antropológica. Ele identifica os paradigmas vinculados a esta noção, a saber: o racionalista, o estrutural funcionalista e o culturalista, respectivamente ligados às principais escolas do pensamento antropológico, a francesa, a inglesa e a norte-americana.

[...] o paradigma racionalista, já nos seus primeiros passos na École française, aplica-se tanto à questão da organização social (solidariedade mecânica e solidariedade orgânica) como na descoberta de “formas elementares” ordenadoras do pensamento primitivo, e, em seus últimos passos, no exercício radical da categoria, já no interior do moderno estruturalismo francês, como bem ilustra a conhecida máxima lévi-strausseana de que “a pior ordem é melhor do que a desordem”; na questão equacionada em termos de estrutura social, destaca-se o paradigma estrutural-funcionalista particularmente no que diz respeito à instituição do parentesco e aos grupos organizacionais tão extensamente estudados na British School; enquanto que o paradigma culturalista, subjacente a American Historical School of Anthropology, conduz a indagação para os processos culturais e ao estabelecimento de padrões os regularidades culturais (OLIVEIRA, 1995, p. 17).

Desta forma, a desordem, as tensões, as mudanças e as contradições ficavam como o impensado da disciplina ou mais precisamente eram submetidos a uma domesticação. Todos estes elementos se associam em parte ao tempo e à história, mas há ainda outros considerados como irracionais, a exemplo da emoção, dos afetos, os sentimentos forjados na intersubjetividade.

Bela Feldman-Bianco (1987) analisa, por seu turno, as transformações metodológicas que conduziram a antropologia britânica a repensar a ação. A este propósito a virada se realiza após a II Guerra onde a questão passa de “como a sociedade se mantém” a “como a sociedade se transforma”. Os progressos foram consideráveis e chegou-se a noções mais flexíveis como “campo” no lugar de sistema, para pensar as interações e seus movimentos, colocando a ênfase sobre as relações tensas e conflitivas entre os agentes sociais, o que supôs, paralelamente, recolocar os agentes na cena, não como meros elementos de sistemas impessoais e objetivados. Neste sentido, Max Gluckman (1987) e Van Velsen (1987) propuseram a análise de situações sociais para dar conta dos fluxos interativos, associado ao o-

lhar microscópico voltado para os conflitos, as tensões, e, sobretudo, a ação social. Estas noções serviram para balizar a construção de modelos mais adaptados à investigação de contextos sociais complexos onde vários agentes, com posições, interesses e valores diferentes estão interagindo. No que se refere às relações interétnicas, no Brasil João Pacheco de Oliveira Filho (1988) elaborou noções como “situação histórica”, “territorialização” e outras mais instrumentais, a exemplo de “campo intersocietário”, dialogando com as proposições citadas acima e aquelas de Georges Balandier.

Vemos que uma das dimensões da nossa problemática se articula claramente com essas perspectivas. Entretanto, fica ainda fora do campo desta visão a questão da cultura como organizadora da ação e todo o processo de reelaboração simbólica que acompanha as mudanças sociais. Lembremos que é da fonte sociológica da antropologia, aquela forjada por Radcliffe-Brown e seus discípulos, que vem a inspiração destas transformações. É do movimento hermenêutico, como lhe designa Roberto Cardoso de Oliveira (1995), que tem em Clifford Geertz sua referência fundamental, de onde vêm as contribuições centrais para um pensamento da dinâmica cultural.

O quarto paradigma de nossa matriz disciplinar, que chamei de hermenêutico, abre seu espaço na antropologia primeiramente por uma negação radical daquele discurso cientificista exercitado pelos três outros paradigmas; em segundo lugar, por uma reformulação daqueles três primeiros elementos que haviam sido domesticados pelos paradigmas da ordem: a subjetividade que, liberada da coerção da objetividade, toma sua forma socializada, assumindo-se como inter-subjetividade, o indivíduo, igualmente liberado das tentações do psicologismo, toma sua forma personalizada (portanto o indivíduo socializado) e não teme assumir sua individualidade; e a história, desvencilhada das peias naturalistas que a tornavam totalmente exterior ao sujeito cognoscente, pois dela se esperava fosse objetiva, toma sua forma interiorizada e se assume como historicidade (OLIVEIRA, 1995, p. 25).

Este movimento permite incorporar ao discurso antropológico a alteridade como parte integrante da construção etnográfica. No lugar de excluir as hesitações, as tensões e as contradições da ordem cultural e da ação social, ele procura lhes fazer falar. Paul Rabinow se refere à emergência deste movimento como resultado da “crise de representação na escritura etnográfica” (RABINOW, 1986, p. 251 apud OLIVEIRA, 1995, p. 32). As relações dialógicas propostas engendram um saber negociado onde o pesquisador e os sujeitos da pesquisa fazem interagir seus horizontes, segundo a terminologia empregada pelos hermeneutas. A ideia de um autor soberano não existe nesta perspectiva onde o encontro é também possibilidade de

confrontação. O etnógrafo não é o único intérprete dos dados, devendo integrar o saber do outro. Trata-se de abrir uma via para a polifonia.

Um dos mais ardentes defensores desta nova ótica da antropologia é Georges Marcus (1991). Do seu ponto de vista, as identidades são determinadas de várias formas na modernidade, exigindo novas estratégias etnográficas. Ele critica de início as perspectivas sobre o tema que privilegiam as noções de resistência e acomodação, pois de qualquer maneira estas categorias implicam uma estrutura cultural estável, em detrimento de uma visão incluindo contradições duráveis. As etnografias ligadas a estas noções tentam evitar o sentido paradoxal da imbricação entre a diversidade e a homogeneidade.

Estou especialmente interessado em analisar como se cria um texto modernista em cada trabalho que tenta mostrar de que modo identidades específicas se criam a partir de turbulências, fragmentos, referências interculturais e a intensificação localizada das possibilidades e associações globais (MARCUS, 1991, p. 204).

Para atingir estes objetivos, o autor sugere alguns pré-requisitos etnográficos, cujas implicações epistemológicas são evidentes. Em primeiro lugar, deve-se redefinir o observado, problematizando de entrada o conceito de comunidade, muito espacializado, posto que é preciso analisar múltiplos contextos onde as identidades são por vezes dispersas e fragmentadas. A historização da etnografia torna-se indispensável, a memória tomada de forma individualizada proporcionaria uma melhor avaliação das experiências históricas. Isto refunda as representações coletivas, a partir do vivido e provoca a incorporação de várias vozes. Ele mantém a necessidade do conceito de estrutura social, mas o desloca em termos de determinação das experiências, estas últimas expressas na polifonia, constituindo a estrutura em um plano sentimental.

Paralelamente, o observador deve refazer-se na sua prática. A maior parte do tempo, o que ele chama de "etnografias realistas" se construíram a partir de uma exegese dos símbolos e das concepções indígenas extraídos dos seus contextos e reinterpretados de acordo com as exigências do esquema analítico do etnógrafo. Ele fala de um necessário exercício dialógico cuja exegese se baseia sobre a etnografia e a estrutura analítica, de modo a explicitar, ao menos, duas vozes, recriando assim os conceitos no seio do discurso teórico. A questão para ele é saber "[...] se uma identidade pode ser explicada a partir de um só discurso de referência, quando de fato vários discursos entram em cena [...]" (Id., p. 211). Haveria uma multilocaliza-

ção dos processos identitários cruzando vários níveis transculturais e estabelecendo ligações de valor e de razões pessoais entre o etnógrafo e seu objeto.

As proposições de Georges Marcus e outros autores podem ser confrontadas com o problema das relações de poder engendradas pelo exercício mesmo da etnografia, além daqueles já explicitados pelas relações entre grupos e sociedades. Ele coloca desta maneira a necessidade de uma ética capaz de abrir uma via de acesso ao reposicionamento do outro na história da humanidade. O dilema se funda na tensão forjada pela trama histórica da experiência etnográfica e sua tradução nos quadros de objetividade prescritos a este tipo de exercício intelectual. A historicidade é múltipla, mas existe uma maneira bem ordenada de contá-la e, então, tudo parece entrar em ordem, mesmo quando as contradições se apresentam.

As angústias colocadas por estas proposições críticas se associam àquelas já presentes na prática das ciências humanas de uma maneira geral como nos ensina Georges Devereux (1980). As disposições dialógicas propostas por uma parte dos antropólogos contemporâneos (ver particularmente Dennis Tedlock [1979]), apresentam certas ingenuidades se não as tomarmos de forma crítica. Vicent Crapanzano (1991), em um texto que se chama simplesmente "Diálogo", realiza uma discussão bastante crítica, dizendo de início que esta palavra parece ter substituído a observação participante. Esta última, como vimos, é designada por ele de oxímoro. O diálogo sugere o romantismo ligado ao pólo participante.

[...] ocultando a angústia associada ao pólo observante, angústia ligada ao efeito de distância da observação. Ela sugere amizade, mutualidade, autenticidade, em uma relação igualitária. Assim entendida, diálogo não somente descreve tais relações, como pode criar a ilusão de que elas efetivamente existem. Eu não me refiro aqui, continua o autor, a má fé, que pode, evidentemente, existir, mas a possibilidade de uma cegueira inerente à situação (dialógica) na qual se encontra o antropólogo. Logo, o diálogo não somente revela, como ele pode frequentemente ocultar as relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada e, em outros contextos, da palavra escrita e divulgada. O poder e o desejo podem contradizer a amizade que o diálogo conota (CRAPANZANO, 1991, p. 60).

O autor está preocupado com uma precisão no uso do dispositivo dialógico. Neste sentido, ele incita a distinguir o sentido metafórico do diálogo e o diálogo propriamente dito. É o caso, por exemplo, do uso do diálogo para se referir à discussão intertextual que nós fazemos quando escrevemos nossas etnografias. Atenta também para o fato de que a prática

interpretativa da etnografia recompõe os sentidos e não simplesmente os restitui por escrito.

Ao examinar a etimologia da palavra, o autor reafirma os princípios críticos que acompanham o seu exercício. Diálogo origina-se do grego, associando a preposição “dia”, que significa “por meio de”, “entre”, “através” e “logos”, derivado de *legein*, falar, ou podendo também designar materialmente “sopro”, “espírito”, segundo a interpretação proposta por Onians (apud CRAPANZANO, 1991, p. 66). Então, “[...] diálogo é um falar através, entre e por intermédio de duas pessoas. Ele é uma passagem e um distanciamento. Um diálogo tem tanto uma dimensão de transformação quanto de oposição, agonística. É uma relação altamente tensa” (Id., p. 66).

Vários momentos no trabalho de campo evidenciaram estas dificuldades. Em pelo menos três ocasiões de entrevista deparamo-nos com situações delicadas na construção do diálogo, descreveremos apenas duas das mais emblemáticas. Em um primeiro caso, entrevistávamos uma jovem com uma história de alcoolização pesada e com experiências fortemente marginais de convivência com bandidos e participação em brigas e atos de violência, além de uma vida conjugal e familiar conflituosa. Em determinado momento da sua narrativa, a carga emocional era tamanha que silenciámos para respeitar seu choro. A sensação de que ali se desenrolava uma espécie de catarse nos fazia também refletir sobre os limites do exercício da investigação, em que pese ao final termos avaliado, em conjunto com nossa entrevistada, que a conversa havia sido reciprocamente proveitosa.

Em outro episódio, fomos convidados por um personagem estratégico da vida local, um índio que passou a se negar enquanto tal, para uma entrevista em um bar, quando ele se encontrava bêbado. A entrevista era o sonho da pesquisa, todos os elementos das tensões e contradições reunidos em um só lugar e em uma só pessoa. Contudo, se colocava o dilema ético do oportunismo da pesquisa em condições de vulnerabilidade do outro. O desafio foi aceito e procuramos na apresentação dos dados desta entrevista examinar também estas contradições que nos atravessavam, discutindo também o estatuto da vontade e da verdade de sujeitos em estados alterados de consciência. O óbvio do óbvio é que toda verdade é relativa e contextual, ademais no discurso sobre si mesmo e sua comunidade. Mais importante parece-nos fazer casar estes momentos com os nossos próprios princípios de entendimento da realidade social, vista não como ordem estruturada e sim como processo sempre dinâmico, reordenado pelas experiências concretas dos sujeitos em interação.

É preciso, portanto, levar em consideração as limitações inerentes ao exercício do diálogo etnográfico. Assumir e justificar as estratégias utilizadas em conformidade com os objetivos da pesquisa é o caminho honesto para uma postura ética. Todas as precauções tomadas para dar conta das situações de diálogo não anulam o imperativo do trabalho interpretativo do antropólogo. Não há saída para os dilemas colocados pela pesquisa além do enfrentamento das tensões e limites que ela engendra. Se a dialogicidade aparece como uma boa via para discussão do trabalho etnográfico, ela não deve ser idealizada como uma situação plena de simetria e igualdade.

4 SENTIDOS E REFLEXÕES DA ELABORAÇÃO ETNOGRÁFICA: A AMBIGUIDADE DO ÁLCOOL E DA IDENTIDADE ÉTNICA

Toda esta reflexão faz parte das inquietações geradas pelo nosso percurso de pesquisa. Tais inquietações se inscrevem no coração do nosso exercício antropológico e não as podemos elidir, considerando os engajamentos assumidos na pesquisa. Nossa investigação realiza uma conexão entre dimensões diferenciadas da realidade social, articulando uma visão das relações de poder, historicamente forjadas no seio da sociedade brasileira com práticas rituais e cotidianas de consumo de álcool.

A primeira dimensão foi pensada organizando uma leitura histórica das ações políticas dos agentes coloniais e nacionais definidoras do lugar dos índios tanto sobre o plano territorial quanto simbólico. Nossa intenção foi de refletir sobre uma realidade complexa de reivindicações identitárias atuais forjada por um processo bastante intrincado de designação e destituição dos índios enquanto sujeitos. Procuramos mostrar como, ao longo desta história, que vai da colonização aos dias atuais, a oscilação quanto ao reconhecimento da diferença cultural foi um campo propício a vários tipos de manipulação e reificação.

Nós contamos esta história de uma maneira oblíqua, atravessando certos períodos, tomando um caminho aparentemente linear, mas com um passo hesitante, procurando uma interpretação entre os múltiplos sentidos propostos pelas narrativas orais e a historiografia formal. Não há uma discussão teórica sobre os estatutos diferenciados da história escrita e da memória oral, a questão não é estabelecer a legitimidade ou especificidade de cada um destes regimes discursivos, mas o sentido que eles têm para aqueles que os manipulam.

Para ser mais direto, passamos agora a uma descrição do conjunto de procedimentos teórico-metodológicos utilizados para construir a etnografia

da etnicidade Tremembé, articulada com os processos de alcoolização. Em um primeiro momento, procuramos dar conta do processo através do qual os Tremembé são confinados em um dado território e dados como desaparecidos dois séculos depois, apesar do fato de haver um registro de terra coletivo relativo à Missão religiosa que os abrigou, datado do século XIX. Evidencia-se, desde logo, o problema crucial da terra, habitada e depois vista como “assombrada” pelos índios “fantasmagóricos” que deveriam ter desaparecido. Podemos então acompanhar a eficácia dos mecanismos ideológicos e políticos de designação e de desaparecimento coletivo de uma população. A noção de “territorialização” (OLIVEIRA FILHO, 1988) ajuda-nos a abordar a questão.

Trata-se aqui de outro diálogo (no sentido metafórico), entre os diversos que compõem nosso trabalho, estabelecido com a antropologia brasileira de maneira a compreender meu olhar e dos meus colegas que trabalham sobre a temática. Aproveitamos da distância proporcionada pelo fato de escrever em um país estrangeiro para experimentar com outra perspectiva a “esquizofrenia flutuante”¹¹ que envolve a nossa disciplina, neste vai e vem entre o estranhamento e a proximidade que os nossos diários de campo cristalizam. Esta visão guiou a escritura da parte dedicada à discussão da noção de etnicidade, seus limites, perspectivas e aplicação pelos antropólogos que investigaram os Tremembé, eu mesmo aí incluído.

Em um segundo momento desta discussão inicial, ainda com o apoio das noções propostas por João Pacheco de Oliveira Filho (1988), procuramos entender as questões em torno da memória coletiva Tremembé e os esquemas de poder tecidos na relação com os regionais, entendidos aqui como comerciantes, fazendeiros e “coronéis”. A memória da configuração da estrutura fundiária assume aí um papel central. Ela também é feita de oscilações presentes nos discursos que enunciam a dominação. Aqui e ali começamos a perceber alguns elementos a propósito dos estigmas étnicos e sua estabilidade ao longo da história local. Mas, sobretudo, aprendemos que o universo social e cultural no qual adentramos é pleno de ambiguidades.

¹¹ Faz-se necessário salientar a liberdade que me permito no uso dos pronomes que variam conforme o contexto da escritura etnográfica. A primeira pessoa do plural predomina em todo o texto, mas eu me coloco na primeira pessoa do singular a cada vez que o contexto incita a demarcação de um sentido mais pessoal. Esta oscilação está obviamente sujeita a caução, contudo ela funciona como uma fórmula textual para evidenciar a esquizofrenia flutuante que acabei de mencionar.

Nós passamos do político ao cultural e retornamos ao político em um terceiro momento ainda nesta primeira dimensão, procurando compreender como o *Torém* passa da esfera do lúdico folclorizado ao estatuto de objeto central das elaborações simbólicas e organizacionais da etnicidade Tremembé. Nesta parte, examinamos os trabalhos de folcloristas e as cristalizações engendradas por seus discursos a respeito do ritual Tremembé. Paradoxalmente, as reificações “saudosistas” e os exercícios de salvaguarda que lhes acompanharam estiveram na origem mesmo de transformações políticas e simbólicas inesperadas pelos agentes. Ainda aí traçamos algumas linhas para remeter à significação das bebidas alcoólicas entre a Tremembé, quando mais uma vez os estigmas se apresentam, mas os novos sentidos também. Para finalizar esta parte de análise histórica, política e simbólica do processo de destituição e reinvenção dos Tremembé, analisamos a história recente, elaborando um quadro da diversidade interna das coletividades Tremembé que habitam o município de Itarema.

No fim, tentamos analisar o conjunto dos discursos sobre a etnicidade Tremembé, sem nenhuma pretensão de chegar a uma conclusão definitiva, apenas uma procura de sentido e uma reflexão sobre a composição heterogênea da história. Ao fazer oscilar a narrativa entre o macro político e o micro social, orientamo-nos em direção aos interstícios da cultura e da vida dessas pessoas.

Mas quem são estas pessoas? Os Tremembés não constituem uma unidade coletiva *a priori*, configuram conjuntos de famílias habitando várias localidades na área do município de Itarema. Estas localidades por vezes conformam coletividades relativamente homogêneas, contudo, a maior parte desta população vive dispersa e espalhada em localidades que têm como centro de convergência o distrito de Almofala. Foi em torno de Almofala que concentramos a pesquisa, sua posição axial na memória indígena a torna incontornável. Esta memória é o vetor fundamental do movimento de reconstrução da comunidade étnica, ela se associa à marginalidade histórica a qual eles estiveram relegados e revela os jogos simbólicos da composição de si. Erving Goffman (1975) e Howard Becker (1966) nos ensinaram que a marginalidade é uma construção social, cujos estigmas se integram à experiência social dos sujeitos. A partir desta posição marginal dos sujeitos e de sua produção cultural, tomamos o caminho para compreender as práticas de alcoolização.

Se, como diz Vicent Crapanzano (1991), nós impomos nosso modo dialógico como pesquisadores, é verdade também que as pessoas, os nati-

vos, aproveitam destas ocasiões para liberar a sua própria palavra. Nossas entrevistas funcionaram como sessões de catarses relativas tanto para os atores como para nós mesmos. Para nós havia um sentido projetivo, pelas expectativas alimentadas durante a pesquisa terem se realizado em algumas ocasiões. Para eles, cremos que as entrevistas propiciaram momentos de desabafo de tensões relacionais e existenciais, como ficou explícito na discussão dos dois casos que mencionamos acima. Além de proporcionar espaços de reflexão e elaboração sobre a memória e a identidade coletiva.

O jogo dramático é algo esperado quando consideramos o perfil dos atores em cena. Os Tremembé são bastante habituados à presença de pesquisadores desde os anos 1950, como já vimos anteriormente. Eles conhecem em parte os componentes das relações com os pesquisadores, um pacto de aliança explícito se estabelece. Aqui eu saliento minha posição de militante da causa indígena. Eu sou membro de organização não governamental com importantes ações no contexto da região Nordeste. Mas, em paralelo a esta filiação e adesão, francamente utilizada como moeda de troca nas minhas relações com eles, afirmando uma lealdade e solidariedade, há o fato da pesquisa se inscrever no registro das contradições, tensões e conflitos que atravessam a construção da identidade étnica. No lugar de contribuir para a fixação identitária, as imagens desveladas por nossas descrições, cremos, mostram a dinâmica da elaboração cultural em articulação com fontes mestiças e não puramente indígenas.

No que concerne a segunda dimensão, relativas às práticas de consumo e significados das bebidas alcoólicas, procuramos diversificar os tipos de dados coletados. O material etnográfico está baseado sobre observações diretas, entrevistas semi-estruturadas, registros espontâneos gravados, testemunhos durante os rituais, fotos e alguns mapas genealógicos. A descrição dos rituais ocupou uma parte considerável do trabalho, considerando que nestes espaços/tempos dramáticos se desenrolavam a própria construção do sentido coletivo relativo à identidade étnica e ao significado da bebida ritual. Descrição e interpretação se interpenetraram na escritura etnográfica ao modular nosso próprio discurso com os depoimentos, sejam de dramas de alcoolização, como no último capítulo da tese, seja em entrevistas sobre a produção da bebida e o sentido do ritual, este último aprendido pela visão do pajé da comunidade. Veremos ao final algumas das interpretações elaboradas pelo pajé a propósito do *Torém* e do *mocororó*.

É preciso registrar ainda o artifício de modular os registros do caderno de campo entre o escrito e o oral, no último caso realizando sessões de

gravação de nossas impressões cotidianas. Nós tínhamos a intenção, com esta oscilação, de reter as virtudes e os limites das duas técnicas. O escrito fixando pelo refletido e selecionando a própria memória na tradução das palavras bem pensadas e bem pesadas. O oral instigando o emocional, produzindo um fluxo narrativo que poderia ser retomado como objeto de auto-análise da construção da pesquisa e do sujeito do pesquisador. Sem qualquer pretensão de assumir uma postura inspirada na epistemologia de caráter etnopsiquiátrica, nos termos propostos por Georges Devereux (1980), nós procuramos, de qualquer maneira, acompanhar e examinar o mais próximo possível nossa própria subjetividade.

Uma atenção especial foi dada à nossa experiência participativa nas sessões de alcoolização. Estas experiências foram orientadas por um sentido de conhecimento, elas se inscrevem em uma tradição da antropologia que faz de seu exercício uma passagem para compreensão da vida e dos sentimentos coletivos. Os diálogos nos permitiram o uso de técnicas de pesquisa flexíveis. Claro que certas questões de base estruturaram as entrevistas, tais como: a percepção dos efeitos, a comparação entre as bebidas, o significado do beber no ritual e do beber em geral, a relação com a identidade étnica. Procuramos diversificar ao máximo as perspectivas: entrevistamos os líderes e os "marginais", homens e mulheres, idosos e jovens, evangélicos e adeptos da Umbanda, bebedores considerados normais e aqueles vistos e classificados como alcoólatras. O material fotográfico serviu como recurso etnográfico importante, dado que fixaram instantâneos estratégicos das entrevistas, dos encontros, dos espaços, das situações cotidianas e dos rituais.

O trabalho de interpretação tomou como eixo a alcoolização e a elaboração simbólica nela implicada para a construção da identidade étnica. Mostramos como o ritual do *Torém* sempre esteve no centro de certa tradição lúdica de rememoração coletiva. Nesta franja cultural esquecida se refugiaram os marginais, bebendo uma bebida fermentada como a festejar a tragédia histórica que seus ancestrais viveram. Mas também neste espaço/tempo do lúdico, uma maneira de se apropriar do corpo e do espírito se instituiu, uma metáfora do paradoxo como propõe Gilles Deleuze (1969, p. 9), a afirmação de dois sentidos ao mesmo tempo. Os índios não existiam mais e, no entanto, eles realizavam um ritual indígena, diziam os folcloristas como Florival Seraine (1955). Eles eram ao mesmo tempo puro passado e puro futuro. A cultura como produto da ação social é necessariamente dinâmica. Aí ela revela outro paradoxo, o da vontade de fixar e a inelutável

mudança imposta pelo fluxo das relações humanas. Um jogo lúdico e aparentemente ingênuo tornou-se um elemento chave desta cultura residual, onde o álcool parecia somente marcar ainda mais negativamente a herança estigmatizante dos índios desaparecidos. Ora, aí mesmo o discurso e a prática refundaram a memória da reconstrução de um ser coletivo, hoje sacralizando o *Torém* e o *mocororó*.

Como se não bastasse existir no plano da prática de mestiços pobres, a alcoolização do índio se cristaliza no imaginário religioso dos cultos de possessão, ou o contrário, os dois ao mesmo tempo. Exatamente neste ponto entre o imaginário e a prática nós colocamos a questão desta pesquisa. Qual o significado do estereótipo do índio bebedor em um contexto de reconstrução étnica, no qual um ritual de alcoolização é uma das dimensões fundantes da identidade? Que significações podem ser elaboradas em torno da bebida ritual neste contexto? E as outras bebidas alcoólicas, como são percebidas? Quais as modalidades de alcoolização dos índios e como elas são percebidas e classificadas? Enfim, trata-se sempre de compreender em que contexto as pessoas modificam a consciência e qual a significação para os sujeitos que a realizam. É preciso procurar as significações nas práticas correntes, seguindo suas temporalidades, mas sem esquecer que a experiência se funda nas referências construídas historicamente pela cultura. Esta última como teia de significação que guia a atuação social é sempre fluxo a ser interpretado no curso das interações como nos ensina Clifford Geertz (1978, p. 15 e 27).

Entretanto, não se tratava de examinar uma unidade cultural formando um quadro homogêneo, bem mais apropriado seria pensar em um contexto atravessado por certa polifonia. Os Tremembé, como já salientamos, formam uma composição de famílias ocupando o lugar mais desfavorecido da escala social local. São agricultores e pescadores, alguns deles melhor situados, possuindo terra ou embarcações. Mas não se trata de uma cultura Tremembé única e homogênea, constituída por uma cosmologia, com um conjunto de narrativas míticas articuladas a uma organização social e política daí decorrente, estabelecendo um conjunto coerente e harmonioso.

Os Tremembé partilham um horizonte comum, composto por uma história, ou melhor, uma memória coletiva, um conjunto de crenças religiosas e mágicas e um esquema social e político que organiza as relações econômicas, políticas e familiares. Nossa etnografia examina o processo de mudança na ordem política e as tensões e conflitos que elas engendram. Se

o território é peça fundamental, enquanto móvel da disputa, as elaborações discursivas e performativas em torno do sentido da história conformam um componente decisivo. A construção etnográfica que realizamos teve a intenção de traduzir situações sociais ilustrativas da composição conflituosa e dialógica da etnicidade Tremembé em relação com a alcoolização. Ao invés de elidir nossa presença em campo como um elemento desta composição nós procuramos inscrevê-la no seio mesmo do dispositivo etnográfico.

Como nos informa Alain Eherenberg (1991, p. 5), para além de sua categorização como “flagelo social, ‘as drogas’, os produtos psicotrópicos (drogas ilícitas, álcool e medicamentos psicotrópicos) participam das relações com o mundo e dos climas existenciais próprios a nossas sociedades”. Ele vai salientar mais adiante uma diferença, em princípio, demarcando uma fronteira de repartição cultural dos usos:

Nas sociedades não modernas, as drogas pertencem às medecinas e aos ritos (ligadas a um tempo cíclico e aos mitos), que permitem estabelecer relações com os deuses, com os mortos ou revelar um destino. Nas sociedades modernas, elas constituem experiências que produzem e revelam simultaneamente os estilos de relações que o indivíduo estabelece com ele mesmo e com outros (EHERENBERG, 1991, p. 6).

O álcool se inscreve no quadro das trocas sociais, meio de comunicação, “lubrificante social” como lhe nomeia Claude Fischler (1990, p. 165). E ele é, ao mesmo tempo, um desestabilizador social e individual quando é ingerido de maneira excessiva e contínua. Em jogo está o problema fundamental do estatuto da consciência, conjugando ordem e sentido. O que está posto é a maneira como cada grupo humano define os limites do mundo e sua experiência de significação.

Nossa intenção foi a de fornecer um quadro etnográfico das práticas e das significações dos atos de beber, associando as definições locais dos efeitos e o lugar das bebidas nas concepções religiosas e étnicas. Ficou claro que o percurso que propusemos religa a história política aos meandros simbólicos, a abordagem é de uma antropologia da dinâmica cultural. Dinâmica é bem a questão, posto que os dilemas da análise são aqueles do movimento entre o tradicional e o moderno evocado por Ehrenberg, que no nosso caso assume um caráter evidente de ambiguidade. Entre os Tremembé estamos diante de uma situação cultural onde a fronteira entre o antigo e o novo está apagada ou ao menos bastante borrada pelo processo de reconstrução das significações culturais. As bebidas entram em registros

variados, misturando o sagrado, o lúdico, as práticas terapêuticas, a patologização e os dilemas existenciais.

Esta situação de oscilação social e cultural vivida pelo conjunto da população local, mas que toca particularmente aqueles (os índios) que reivindicam a transformação de seus estatutos, seja como pessoas ou coletividade, parece-nos ser o nó da pesquisa. A noção de drama intervém aqui, inspirada pelos interacionistas como Erving Goffman (1975) e Howard Becker (1966), com o aporte mais recente de Victor Turner (1985), como ferramenta de clarificação do processo reflexivo engendrado por estas transformações. A reorientação do sentido se si é forjada em uma experiência culturalmente dinâmica. De uma posição marginal e folclorizada, os índios passaram a outra, não ainda consolidada, de uma coletividade específica, portadora de direitos. O movimento que se realiza, do desprezo social e cultural ao reconhecimento, viabiliza um conjunto de reelaborações, entre as quais a significação das relações com a bebida e a embriaguez.

Nós mostramos que os índios do Nordeste recuperam sua autoestima por uma reelaboração de crenças religiosas nas quais as plantas e as bebidas assumem um papel fundamental. Eles vão buscar inspiração no imaginário que os naturalizou como seres quase selvagens e por isto capazes de estabelecer uma comunicação com as forças da natureza. Daí a ideia de uma *ciência dos índios* acessível por nascimento e cujo segredo marca o poder de um universo cognitivo diferente daquele dos brancos.

No caso Tremembé, o que expusemos informa uma trajetória de composição de si feita de oscilações simbólicas presentes até hoje. Entretanto, esta associação potente entre o índio e a natureza orienta fortemente as elaborações culturais para dar sentido a sua história e experiência prática. A química natural que transforma um suco de fruta em bebida alcoólica serve para mostrar a continuidade com um passado e uma tradição, como se esta tivesse se originado da natureza. Esta visão foi apresentada pela entrevista do *pajé* Tremembé. Em certo momento, o *mocororó* torna-se os ancestrais em uma simbiose simbólica, para todos os efeitos legítima, no âmbito do discurso de alguém encarregado de produzir interpretação para as crenças do grupo. Mas, no próprio decorrer da sua argumentação, ele percebe que as relações entre tradição e mudança são problemáticas. O que ele resolve invocando o *mocororó* como produção natural que está na base da elaboração dos novos cantos. O quadro construído pelo *pajé* encerra uma reflexão, que o diálogo com o pesquisador deslancha, através da

qual a experiência sensorial e emotiva se traduz discursivamente, definindo um significado unitário para experimentações diversificadas.

A adoção de uma abordagem interacionista implica no nosso reconhecimento de que o consumo de drogas se inscreve em um processo simultaneamente cognitivo e emocional. Esta foi nossa proposta etnográfica no contexto das práticas de alcoolização e construção identitária entre os Tremembé, tentar compreender as bebidas e seus usos como mobilizadores e reveladores sociais e subjetivos.

REFERÊNCIAS

- BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI, p. 44-79, 1951.
- BARTH, Frederik. Introduction. In: Id. *Ethnic Organization of Culture Difference*. Bergen Oslo, Universitets Forlaget, London, George Allen & Unwin, 1969.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. London, Free Press of Glencoe, 1966.
- BRUNER, Edward. Ethnography as Narrative. In: *The Anthropology of Experience*. Chicago: Univ. of Illinois Press 1986, p. 139-155.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio no mundo dos brancos. A situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo, DIFEL, 1964.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília, Ed. da UNB, 1978.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. et al. *Pós-modernidade*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.
- CRAPANZANO, Vicent. Diálogo. *Anuário Antropológico/88*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.
- CUNHA, Manuela C. da. Etnicidade: da cultura residual, mas irreductível. In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- DEVEREUX, Georges. *De l'Angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion, 1980.
- EHRENBERG, Alain. Un monde de funambules. In: Id. (Dir.). *Individus sous influence. Drogues, alcools, médicaments psychotropes*. Série société. Paris, Éditions Esprit, 1991, p. 5-28.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la Terre*. Paris, Maspero, 1968.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). Introdução. In: Id. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987, p. 7-45.

FISCHLER, Claude. Notes sur les fonctions sociales de l'alcool. In: CARO, Guy. (Org.). *De l'alcoolisme au bien boire*. Paris, Editions L'Harmattan, 1990, p. 162-8.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar. 1978.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zulululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). Introdução. In: Id. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global. 1987.

GOFFMAN, Erving. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril, 1978. Col. Os Pensadores.

MARCUS George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século xx ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, n. 34, p. 197-221, 1991.

MESSEDER, Marcos L. L. *Etnicidade e diálogo político: a emergência dos tremembés*. Dissertação Mestrado. Salvador, UFBA, 1995.

MESSEDER, Marcos L. L. *Rituels et drames d'alcoolisation chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2, Thèse de Doctorat, 2004.

MONTERO, Paula. Reflexões sobre uma antropologia das sociedades complexas. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, n. 34, p. 103-130, 1991.

NAHOUM-GRAPPE, V. *La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique*. Paris, Quai Voltaire, 1991.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *O tronco da Jurema. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste: o caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1994.

OLIVEIRA, 1995. [Ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995].

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados": situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA João Pacheco de. (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 1999.

OLIVEIRA JR., Gerson Augusto. *Torém: brincadeira dos índios velhos*. São Paulo: AnnaBlume, 1998.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra. A presença do caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras, 1995.

SERAINE, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, v. 69. Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, 1955.

TEDLOCK, Dennis. The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropology Research*, New Mexico, University of New Mexico, v. 35, n. 4, 1979.

- TODOROV Tzvetan. *Mikhail Bakhtine le principe dialogique*. Paris, Éditions Du Seuil, 1981.
- TURNER, Victor. *On The Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, The University of Arizona Press, 1985.
- PEIRANO, Mariza. The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case. Brasília, UnB. *Série Antropologia*, n. 110, 1991.
- VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, tradição e etnicidade: um estudo dos Tremembé do Ceará*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.
- VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). *Antropologia das sociedades contemporaneas*. São Paulo, Global, 1987.

DE MALINOWSKI AOS PÓS-MODERNOS: UMA BREVE REFLEXÃO ACERCA DA PESQUISA ETNOGRÁFICA NA ANTROPOLOGIA

Vanessa Silva dos Santos¹

Resumo: O presente ensaio busca refletir acerca do método etnográfico elaborado por Bronislaw Malinowski (1976 [1922]), enfatizando as contribuições do autor, sem perder de vista as dinâmicas que vêm ocorrendo no tipo de análise por ele inaugurada. Esse texto resulta de uma revisão bibliográfica, ao revisitarmos alguns dos vários autores que vêm se debruçando analiticamente sobre o método etnográfico e a pesquisa de campo. Dessa forma, defendemos as contribuições metodológicas sistematizadas por Malinowski, sem perder de vista as críticas contemporâneas acerca dos limites dessa obra.

Palavras-Chave: Pesquisa de campo, Método etnográfico, Malinowski, Estudos contemporâneos.

Abstract: This essay aims to reflect on the ethnographic method developed by Bronislaw Malinowski (1976 [1922]) highlighting the author's contributions, but also stressing the dynamics unfolding in the kind of analysis he initiated. This work results from a literature review and revision some of the various authors who have analyzed the ethnographic procedures and field research. Thus we argue for Malinowski's systematic methodological contributions without losing sight of the contemporary critiques on the limits of his work.

Keywords: Fieldwork, Ethnographic method, Malinowski, Contemporary studies.

INTRODUÇÃO

Propomos neste ensaio refletir acerca da pesquisa de campo e os dilemas do método etnográfico, das elaborações clássicas de Malinowski (1976 [1922]) aos estudos críticos contemporâneos em suas novas propostas para a elaboração do texto etnográfico. Tendo como objetivo enfatizar as contribuições de Malinowski — mais especificamente de sua pesquisa de campo entre os povos trobriandeses — é que tentaremos nos debruçar sobre a rigorosa elaboração do autor no que se refere ao método e objeto de estudo da ciência antropológica.

¹ Cientista Social pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (ICS/UFAL); mestre pelo Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (NPPA/UFS); Professora Substituta no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Endereço eletrônico: vsilva santos1@gmail.com.

Porém, antes esclarecemos nossa não pretensão em elaborar um apanhado detalhado da trajetória da pesquisa de campo etnográfica ao longo da história de desenvolvimento da ciência antropológica, já que para tal precisaríamos de melhor conhecimento da obra malinowskiana e maior aprofundamento dos teóricos contemporâneos. Nos limitaremos, em nossa proposta, em pontilhar algumas linhas mais gerais de como a pesquisa de campo e a etnografia, inaugurada metodicamente por Malinowski, continuam nos sendo valiosas mesmo no atual contexto de crítica e análise dos pressupostos metodológicos da antropologia.

No decorrer do texto procuraremos enfatizar os caminhos pelos quais tais problemáticas se deslocaram da pretensa busca por objetividade científica — visto que durante décadas os relatos de tais povos ficaram a mercê de interpretações construídas sem orientação científica —, em uma preocupação por fazer do relato etnográfico a possibilidade das sociedades estudadas se pronunciarem, na famosa expressão “dar voz ao nativo”.

O que aparece na crítica pós-moderna como certo engodo, ao se propor maior esforço em construir um relato etnográfico, que seja mais que uma interpretação “por cima dos ombros”, ao modo de Geertz (1978), mas que antes possibilite um diálogo, ao mesmo tempo em que faça existir no texto uma polifonia ou um caráter de heteroglossia (CLIFFORD, 1998).

O que percebemos até aqui de modo prévio é que não existe entre os antropólogos uma ideia coesa quanto aos meios concretos para a realização da pesquisa etnográfica ou a fórmula da qual derive o seu melhor resultado — seja na questão da pesquisa de campo ou na finalização desta quando da realização do texto final —, apesar da antropologia contemporânea estar a se debruçar criticamente acerca de tal prática.

Além disso, acreditamos ser possível, através da releitura dos textos clássicos — seja em termos teóricos seja enquanto guias empíricos —, a construção de uma análise etnográfica que dê conta das necessidades e dinâmicas pelas quais determinados traços da investigação e elaboração dos textos antropológicos anseiam — dentre os quais cite-se de passagem: os tipos de sociedades complexas com as quais lidamos na atualidade. Para tal, deve-se levar em consideração tanto as extensas obras clássicas quanto o contexto dos posicionamentos políticos do pesquisador e da sociedade analisada.

1 DA CONTRIBUIÇÃO DE MALINOWSKI À CONSOLIDAÇÃO DO MÉTODO ETNOGRÁFICO

Considerado o grande responsável pela legitimidade científica da pesquisa etnográfica, Malinowski (1976 [1922]) revolucionou a abordagem antropológica ao elaborar um rigoroso método de análise dos fenômenos sociais. Sua análise confrontou o paradigma até então vigente, segundo o qual as teorias eram elaboradas no conforto do gabinete meramente a partir dos relatos de viajantes sem treino acadêmico, tal como se processava na distinção entre antropólogo e etnólogo (CLIFFORD, 1998).

O antropólogo, treinado academicamente e dominando as teorias da disciplina, era encarregado de analisar os dados recolhidos em campo à luz da teoria antropológica, sendo responsabilidade do etnólogo acumular o máximo de informações na aventura de convívio com o exótico. Este último, porém, não tinha o menor treino científico quanto ao tipo de dado a coletar em campo, nem orientação metodológica quanto aos cuidados necessários no processamento das informações coletadas entre os nativos.

A partir da contribuição malinowskiana, no entanto, irá se atentar por um olhar orientado segundo os pressupostos teóricos da própria disciplina científica da qual o pesquisador faz parte, não mais se guiando pelos relatos de missionários, viajantes e administradores, como era bastante comum na época.

Os dados que antes pareciam fragmentados ou sem sentido (DURHAM, 1986), graças à exterioridade causada pela não ida do antropólogo de gabinete ao campo, foram ganhando maior credibilidade científica à medida que o estudioso se depara com sistemas sociais discrepantes do seu, que parecem não só ter significado, mas também uma função, tal como estabeleceu Malinowski ao analisar o *Kula* entre os trobriandeses. — É de assinalar que daí deriva o uso do termo “funcionalismo” para a corrente que definia a estrutura social em termos de um organismo dentro do qual, cada órgão desempenha uma função para o funcionamento do todo.

Contudo, vale salientar que, apesar do reconhecimento de Malinowski pela comunidade científica no que tange à sua contribuição na revolução da pesquisa de campo, haviam pesquisas sendo desenvolvidas pelo norte-americano Franz Boas anteriormente ao nascimento de Malinowski, cujos trabalhos foram realizados entre os povos Kwakiutl na ilha Vancouver (STOCKING, 2004, p. 111).

Se a pesquisa de campo desenvolvida por Boas, segundo a metodologia da observação participante, tinha como “[...] técnica a pesquisa primária

com a coleta de textos — isto é, de material tradicional colhido de informantes indígenas individuais e registrado nas suas línguas nativas” (STOCKING, 2004, p. 113), a de Malinowski revolucionou os métodos e técnicas de pesquisa da etnografia antropológica ao atender principalmente para a necessidade da sistematização da experiência de forma científica.

Apesar de o método de Franz Boas ter sido considerado menos rigoroso, será a partir das contribuições de suas pesquisas etnográficas entre os índios do Canadá e dos Estados Unidos que o método etnográfico vai se consolidar na metade do século XX, principalmente na antropologia americana (STOCKING, 2004, p. 15), ainda que ele não tenha estruturado o método de forma tão precisa quanto Malinowski.

Ambos os estudiosos, bem como suas respectivas pesquisas, foram de grande valor para o que hoje nos propomos fazer e pensar sobre a pesquisa de campo e a elaboração etnográfica, visto que a partir de tais textos clássicos podemos atualmente realizar uma reanálise de seus métodos e teorias, bem como do próprio material coletado em campo na busca de aprimorar as práticas de campo que a etnografia contemporânea nos exige (PEIRANO, 1995).

No que concerne aos pontos que permeiam a obra malinowskiana, uma das questões enfatizadas por ele diz respeito à questão da pretensa estruturação dos métodos utilizados nas pesquisas antropológicas, já que era seu objetivo tentar estabelecer o *status* de cientificidade na disciplina que até então sofria pela fragmentação e falta de métodos confiáveis.

Será a autoridade do “estar lá e ter vivenciado a cultura distinta da sua” que a pesquisa de campo vai conferir ao agora autor-pesquisador a legitimidade científica de seu estudo, dentro dos pressupostos do método malinowskiano. Dentre outras, estas são preocupações que permeiam também os estudos clássicos da sociologia. Nesta, a questão metodológica e científica, se utilizando das ideias de Descartes, propõe o afastamento das pré-noções em relação ao objeto de estudo que nos propomos analisar, apesar de ser mais complicado libertar-se por conta do exacerbado desejo político e religioso que inunda o pesquisador (DURKHEIM, 1978).

Partindo da pesquisa de campo, Malinowski se utiliza da análise etnográfica, acreditando ser possível delinear ao máximo a realidade social e os modos de organização dos povos da ilha Trobriand, através da descrição e análise dos mais corriqueiros detalhes dos *imponderáveis da vida real* (MALINOWSKI, 1976 [1922], p. 29). Dessa forma, era possível descrever e

compreender, assim acreditava o autor, fielmente tanto a maneira como aquela cultura se organizava quanto eles se imaginavam.

Outra questão problematizada pelo autor — que pensamos ser ainda de grande valor para pesquisas desenvolvidas ou que se pretendem desenvolver na atualidade — se refere ao confronto da representação elaborada pelos indivíduos de sua própria cultura/sociedade em relação às suas práticas e ações em seu cotidiano, como bem destacou Eunice Durham (2004, p. 209): “A grande contribuição de Malinowski é a de ter sempre presente, em todos os momentos de análise, a integração entre ação e representação [...]”.

E Leach — aluno descendente da linhagem malinowskiana — segundo Lygia Sigaud (1996), parte da distinção de seu mestre “[...] ao sustentar que a análise estrutural de um sistema de parentesco e necessariamente uma discussão ideal e não do comportamento normal, ou ainda na descrição de sua pesquisa de campo, também citado por Sigaud que veremos a seguir:

[...] Leach descreve o funcionamento real de uma aldeia jinghpaw, mostrando que existe apenas uma correspondência aproximada entre a realidade e a situação ideal expressa ao nível da terminologia. Na conclusão, Leach retoma a crítica a Radcliffe-Brown, afirmando que o tipo de análise por ele preconizada postulada uma rigidez formal que ignora a prática, de tal forma que é necessário se perguntar em que medida os comportamentos verdadeiros estão representados pelas simplificações formais (SIGAUD, 1996, p. 22).

De forma geral, a grande diferença que marca o estudo de Malinowski se refere à sua defesa por um intenso trabalho de campo, investido do aprendizado da língua nativa. Com a coleta de dados diretamente da fonte era possível ao pesquisador partilhar da cultura dos povos os quais pretendia analisar em decorrência do longo período em que esteve *in loco*. Para o autor, seria necessário ao pesquisador familiarizar-se com as ações mais corriqueiras do nativo, bem como levantar problemas no decorrer da pesquisa. Acrescente-se ainda como sendo também papel do etnógrafo analisar todos os fenômenos de determinada sociedade de modo geral, sem privilegiar ações que lhe parecessem exóticas, em contraposição ao que faziam os evolucionistas ao refletir somente sobre alguns fenômenos dos povos ditos “primitivos”.

São estes alguns, dentre os principais, pressupostos indispensáveis da teoria antropológica malinowskiana; modelo elaborado e empregado por ele ao buscar colocar-se na pele do nativo, como se, aprender a língua e compartilhar do convívio da sociedade estudada, o permitisse, de alguma

forma, sentir-se um deles ou o legitimasse a falar em nome destes, graças a uma pretensa compreensão privilegiada da vida social daqueles.

Outro clássico da literatura antropológica, com cujas ideias compartilhamos, é Evans-Pritchard (2005 [1872]), que enfatiza, no apêndice IV de seu livro sobre os povos Azande, a não existência de fórmulas para a realização da pesquisa de campo, assim como também a necessidade de um rigoroso treinamento na teoria antropológica pelo pesquisador, ao alegar: “É preciso saber exatamente o que se quer saber, e isso só poderá ser conseguido graças a um treinamento sistemático em antropologia social acadêmica” (p. 244).

Contudo, segundo pode aparentar, existe certa ambiguidade na citação anterior, quando Evans-Pritchard sugere ao pesquisador, que este já tenha em mente, antes de sua estadia em campo, exatamente o tipo de problema que pretende solucionar, ou mais precisamente, buscar hipoteticamente ao se propor elaborar determinada pesquisa etnográfica, visto que veremos mais adiante que sua pesquisa entre os Azande tomou um novo rumo a partir das crenças deste povo. Neste sentido específico, é de se considerar a centralidade dos fenômenos empíricos, diante do que o próprio autor relatou sobre o rumo posterior tomado por sua pesquisa ao chegar em campo, já que a decisão de investigar a magia azande — sobre a qual ele não tinha interesse — foi orientada a partir do interesse Azande sobre essa questão. Dessa forma, esse fator se configurou como o estopim responsável para Evans-Pritchard passar a se debruçar sobre o fenômeno e tentar compreendê-lo à luz da vida da sociedade Azande.

Vale salientar, contudo, que, ao optarmos em analisar determinado fenômeno, cuja centralidade/importância se coloca para determinada sociedade na qual se pesquisa, não significa tomá-lo da forma exata como determinado povo o percebe ou explica; pensamos que haja aí enorme distância ou até possibilidade de uma distorção analítica.

Acrescentariamos, ainda, às preocupações de Evans-Pritchard, a necessidade de estarmos, enquanto pesquisadores e etnógrafos em formação, abertos para aquelas problemáticas das quais por vezes não nos aproximamos, se não por intermédio da incitação dos pesquisados. Daí então que decorre o atual questionamento acerca do fato de ter que dividir a “cena” do percurso da pesquisa de campo, bem como a elaboração do texto etnográfico com os indivíduos que estudamos e que compõem a elucidação dos fenômenos sociais, tal como enfatizado pelas críticas dos pós-modernos, de cujas abordagens trataremos celeremente mais adiante.

2 A CRÍTICA PÓS-MODERNA AO MÉTODO ETNOGRÁFICO

Nossa orientação neste tópico segue principalmente as ideias defendidas por Mariza Peirano (1995), à medida que ela nos proporciona embasamento para o que enfatizamos no decorrer do ensaio: a ainda pertinente contribuição dos escritos clássicos para as pesquisas na atualidade, no caso aqui especialmente o método etnográfico de Malinowski. Não queremos com isso rejeitar as sérias críticas — e também a superação de alguns pontos de análises — que podem ser encontradas nos autores denominados de pós-modernos: James Clifford (1998), Paul Rabinow (1991), George Marcus (1991). Dentre as críticas empreendidas por estes autores aos pressupostos etnográficos modernos, destaca-se a tentativa de desmontar a pretensa compreensão absoluta dos fenômenos sociais por parte de teóricos modernos, bem como a legitimidade da autoria nos relatos etnográficos. Os estudiosos ditos pós-modernos propõem metodologias para que se leve em consideração o papel desempenhado pelos povos/grupos estudados na efetivação da pesquisa etnográfica e na elaboração do texto final.

Se o fazer antropológico, em termos de seus enfoque de estudos, foi marcado pela análise dos povos ditos “primitivos” durante a expansão do colonialismo — quando os povos civilizados se encontravam em condições e sentiam-se no direito de explorar e categorizar os povos tradicionais a partir de seus costumes e crenças —, a situação inverte-se quando tais povos começam a se emancipar. A partir deste momento, vem à baila o objeto de estudo da antropologia, passando-se a questionar seus métodos, já que estes são os meios pelos quais se dão o estabelecimento e a legitimidade da disciplina enquanto ciência.

E ainda, voltando às contribuições dos pressupostos malinowskianos, enfatizamos a preocupação do autor, que, assim como os teóricos contemporâneos, já apontava para a necessidade de os antropólogos atentarem para as condições em que se dava a construção etnográfica (MALINOWSKI, 1976 [1922], p. 22), não sendo possível ignorar nem os métodos empregados para a realização da pesquisa nem os dados sensíveis da experiência empírica pela qual passava o pesquisador em campo sendo suas conclusões parte desta relação dialética.

E é a partir tanto desta crença na contribuição do funcionalismo malinowskiano quanto na fecunda crítica pós-moderna, que tentaremos aqui realizar um debate com vistas a tratar do método etnográfico, no que diz respeito à elaboração e à autoridade etnográfica, bem como da relação

entre pesquisador e sociedade pesquisada, por serem estes os pontos centrais nos questionamentos da antropologia pós-moderna.

Os modelos dos textos etnográficos propostos pelos estudiosos contemporâneos — diferentemente dos empregados pelos antropólogos modernos — tentam quebrar com a pretensa verdade absoluta dos estudos, viés este que bem representa os resquícios característicos da corrente positivista. Os teóricos já citados acima vêm se preocupando, cada vez mais, com o caminho por intermédio do qual podemos tratar de uma construção científica em que se privilegie, por um lado, o pesquisador de campo e, por outro, os grupos sociais que nos propomos compreender.

Dessa forma, a argumentação de Geertz (1997), encabeçada desde o título de um dos seus textos, qual seja, “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico” (p. 85-87), significa valiosa contribuição quanto à necessidade de considerarmos, como parte da construção antropológica, as representações nativas. Tal contribuição possibilita ainda encenar dinâmicas nas perspectivas de estudo do pesquisador, quanto à questão da autoridade etnográfica ou da cientificidade dos dados de campo, como tratado por Teresa P. Caldeira (1988).

A crítica amadurecida na atualidade por parte dos pós-modernos nos faz atentar para a necessidade de rever determinadas concepções e métodos, decorrentes da postura clássica, sem com isso perder de vista a gama de contribuições que incidem sobre o empenho dos autores modernos. Dessa forma, a ideia que defendemos é não cair no engodo de desqualificarmos, por completo, os extensos relatos dos textos clássicos, visto que o próprio material descritivo é rico, ao nos possibilitar fazer comparações, generalização a partir destes textos, ou até mesmo reanálises dos dados que desemboquem em caminhos diferentes daqueles encontrados por estes autores.

Outra corrente de estudo que nos auxilia na problematização dos métodos antropológicos contemporâneos se refere à hermenêutica, empregada pelos defensores do interpretativismo, mais especificamente por Geertz (1973), teórico norte-americano que melhor representa esta corrente de pensamento. Para este estudioso caberia aos antropólogos prezar pela interpretação das culturas, abandonando o desejo por leis gerais, já que, segundo ele, somente seria possível ao pesquisador fazer uma tradução das diferentes culturas a partir da interpretação dada pelos próprios grupos sobre a cultura da qual fazem parte.

Para a corrente de pensamento pós-moderna, como se percebe nas afirmações até aqui aferidas, as elaborações científicas são sempre provisórias ou indagações parciais. Ao contrário do que pregavam as correntes de pensamento evolucionista, funcionalista e estruturalistas — como problematiza Da Matta (1983) no texto que trata das contribuições do polêmico Edmund Leach.

Partindo das problemáticas que tratamos até agora, nos parece significativo ao antropólogo assumir hoje em dia a responsabilidade de que todo conhecimento científico é passível de ser reelaborado, principalmente a partir de análises em outro momento histórico, orientando-se por outras posições teóricas e com a renovação dos métodos para sua reinscrição.

Peirano (1995, p. 32) pontua esta questão com relação à tradição brasileira: “Especificamente penso que nossa tradição etnográfica se baseia, de forma equivocada, no princípio de que a criatividade pode superar a falta de disciplina e a carência de um *ethos* científico”. Segundo a crítica da autora, há um caráter no fazer etnográfico brasileiro que não considera o uso do guia teórico da antropologia, já que o conhecimento deste é indispensável à realização da pesquisa, desde a entrada em campo até a construção final do texto etnográfico, resultante de todo o processo de análise.

Retornamos aqui ao autor já citado, Evans-Pritchard, por acreditarmos que nos parece válido insistir no intuito de demonstrar que parte dos questionamentos pós-modernos já se encontravam entre os textos e pesquisas desenvolvidas pelos teóricos modernos. Na citação que segue, verificamos a experiência de Pritchard, ao reformular seu interesse de pesquisa segundo as crenças da sociedade pesquisada.

Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país Zande, mas os Azande tinham; e assim tive que me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer, sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gados (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 245).

Vemos, na citação, como a análise etnográfica já caminhava rumo a uma dinamicidade da relação pesquisador-objeto à medida que o autor se deixa encaminhar, em seus problemas de pesquisa, pelos interesses dos Azande, pondo em xeque a pretensa decisão do antropólogo em determinar o fenômeno que se propõe a analisar em algumas situações da pesquisa de campo, daí acreditarmos na importância do conhecimento e no uso dos estudos clássicos ainda hoje.

Dessa maneira, a bagagem científica que nos acompanha ao campo de investigação deve ser agregada ou, quem sabe, até substituída pelos conceitos e interesses dos indivíduos que são objeto de estudo, mas sem perder de vista a orientação teórica dos conceitos antropológicos. Para sermos fiéis às explicações elaboradas por Peirano (1995) — quanto ao depoimento de Pritchard por ela citado —, esse tipo de ocasião nos possibilita realizar a sofisticação da teoria antropológica, cujo momento lhe impõe pensar novos métodos para lidar com a complexidade dos fenômenos sociais contemporâneos.

Até aqui nos parece legítimo defender a importância da pesquisa etnográfica para a construção e reconstrução das teorias e dos métodos da antropologia, já que esta ferramenta metodológica vem possibilitando a problematização de alguns autores (GEERTZ, 1978 [1973], 1997; CLIFFORD, 1998; CALDEIRA, 1998; RABINOW, 1992; CALDEIRA, 1988), no que tange à construção de uma relação dialógica entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados.

Voltando às ideias defendidas por Peirano, trazemos a citação abaixo, que se refere às possíveis e necessárias reanálises de estudos clássicos, como, por exemplo, a tentativa de lançar novo olhar aos dados determinados por uma perspectiva em voga na antropologia moderna, mas que atestam a contribuição destes estudos para pesquisadores que desejam atualizar tais informações a partir de uma reelaboração teórica. Vejamos o que nos diz a citação abaixo sobre a grande contribuição do *Kula* para estudos posteriores:

[...] as monografias são o que a disciplina guarda de mais precioso. A razão é óbvia: foi o *kula* de Malinowski que permitiu a Marcel Mauss conceber o “fato social total” e ajudou a Karl Polany a discernir a “grande transformação” no Ocidente (PEIRANO, 1995, p. 45).

E ainda, segundo a autora, “Nomes conhecidos, que um dia foram criticados e combatidos, frequentemente são incorporados nas gerações seguintes porque, relidos, revelam riquezas antes desconhecidas” (Id., p. 46). Nas duas citações anteriores nos fica clara a defesa da importância de revisitarmos os clássicos. E indispensável uma boa formação teórica, incluindo tais clássicos até os conceitos e as críticas contemporâneas.

Peirano nos dá um dos mais fecundos caminhos para a elaboração etnográfica, apesar da crença em não existirem fórmulas para a pesquisa de campo, nem para o fazer etnográfico. A autora nos propõe uma análise

crítica das ideias produzidas atualmente pelos estudiosos denominados de pós-modernos — graças ao esquecimento de alguns na consideração das contribuições clássicas —, ao mesmo tempo ela nos alerta para a necessidade de que não basta somente a leitura de tais textos, sendo necessário também uma reanálise deles.

Se este não é um dos caminhos possíveis para a preparação daqueles que pretendem iniciar a análise antropológica, qual o seria então? Por fim, e mais uma vez, defendemos a necessidade de uma rigorosa formação com base nos textos tradicionais da disciplina, acompanhado do esclarecedor método que confronta ação *versus* representação, tal como proposto por Malinowski. E, ainda, mas sem esgotar as possibilidades, pensamos na perspectiva de pesquisa, conforme citação abaixo, que trata dos pressupostos pós-modernos:

[...] o autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade; não analisa, apenas sugere e provoca. Com isto, a concepção do leitor muda radicalmente: ele não é mais aquele que se informa, mas deve ser agora participante ativo na construção do sentido do texto, que apenas sugere conexões de sentido (CALDEIRA, 1988, p. 142-143).

Como é defendido pelos estudos contemporâneos, parece existir uma indispensável ênfase na polifonia, como citado brevemente por Roberto C. de Oliveira no texto que reflete sobre o percurso histórico de desenvolvimento e consolidação da ciência antropológica. Mas, essa polifonia — que parece ser o método mais interessante da atual análise antropológica — pode vir a ser uma grande armadilha para a disciplina, como aponta o autor:

Essa defesa da polifonia, que evidente não é unânime na comunidade dos “interpretativistas” e talvez exprima suas posturas mais radicais, não obstante parece ser um dos desenvolvimentos mais interessantes dessa nova antropologia, se bem que possa resultar em seu desenvolvimento mais perverso (OLIVEIRA, 1988, p. 100-101).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que nosso objetivo inicial era delinear, de modo breve, como se deram as transformações ocorridas na perspectiva metodológica da pesquisa de campo etnográfica — desenvolvida pelos textos críticos da antropologia americana —, é que constatamos a contribuição ainda vigente de alguns pontos das proposições dos clássicos, tais como, Malinows-

ki, Boas, Pritchard. Todavia, os pressupostos críticos propostos pelos teóricos pós-modernos se fazem indispensáveis na elaboração de um método mais apropriado à análise etnográfica contemporânea.

Essa dinâmica sofrida pelo método etnográfico, ao longo da história da disciplina antropológica, resvala em outras ênfases, diferente da preocupação inicial aferida pelos pesquisadores clássicos quanto à busca por objetividade científica em seus estudos. Essa preocupação dos estudos modernos deu lugar a uma reflexão que se direciona para a problemática relação entre pesquisador e pesquisado, e a questão de como o antropólogo poderia dividir o “cenário” da prática antropológica com os sujeitos pesquisados, já que hoje reconhecemos a importância desses indivíduos na construção de nossas teorias.

Defendemos que as críticas pós-modernas dirigidas aos estudos modernos não colocam em xeque o valor e a contribuição que acreditamos terem tais estudos, ao passo que também não minimizam o caráter científico da disciplina, apesar das críticas aparentarem certo descrédito ao fazer etnográfico.

Como já foi tratado acima, o método de análise que evidencia a necessidade de um olhar atento do pesquisador sobre as ações e representações dos indivíduos durante as pesquisas de campo, apresentando enfaticamente por Malinowski, continua sendo — assim acreditamos — válido para as pesquisas antropológicas na contemporaneidade. Já a crença na possibilidade de colocar-se na “pele” do outro — por meio do compartilhamento da cultura desse último pelo pesquisador — deu lugar a um modelo de pesquisa em cujo bojo se busca uma compreensão parcial e temporal das diversas culturas existentes no mundo. Ao invés de se imaginar ser possível sentir-se o outro, é o momento de dar voz aos grupos estudados, admitindo que estes devam falar por si — tendo lugar reservado na elaboração e conclusão do texto antropológico —, ainda que o antropólogo ocupe o lugar de investigador/tradutor dessas sociedades.

Em suma, com base nos apontamentos dos autores até aqui citados, acreditamos, ainda que com algumas reservas, é verdade, que seja possível um fazer etnográfico a partir do desvencilhamento do caráter etnocêntrico, ao mesmo tempo em que é tarefa do pesquisador atentar para a tradução de culturas distintas da sua, mas realizando em campo uma mediação entre o *nós* e os *outros*, sendo assim possível um diálogo científico de base humanista-igualitário.

Seguindo as linhas dos estudiosos contemporâneos, nos aparece como um dos possíveis caminhos o texto etnográfico polifônico, no qual se enfatizam as várias vozes que compõem os grupos pesquisados em questão, sem com isso excluir o pesquisador, que deve se posicionar analiticamente no texto que é resultado do intercâmbio relacional entre este (pesquisador) e os povos pesquisados.

No atual contexto, passamos da observação participante malinowskiana ao encontro etnográfico, no qual se relacionam dialogicamente pesquisador e informante, ambos de culturas distintas. Nessa perspectiva não há só o interesse do antropólogo em captar um modo de vida distinto do seu, mas também um compreender a si e aos seus costumes a partir da alteridade (RABINOW, 1992), através da tentativa de negociar os diferentes modos de ser e pensar que se encontram durante a pesquisa de campo e a realização do texto etnográfico.

Finalizamos com a citação de Peirano, que trata da atual configuração da pesquisa antropológica, sem com isso deixar como possibilidade tantas outras facetas sobrepostas, as quais certamente ainda poderão surgir como traço essencial na elaboração do fazer etnográfico que apenas iniciou sua autocrítica.

Na antropologia a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia local da pesquisa (PEIRANO, 1995, p. 45).

REFERÊNCIAS

- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. 4. ed. Trad. Celso Castro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, p. 133-157, jul. 1988.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: OLIVEIRA, Ruth Corrêa Leite. *A aventura antropológica teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1895].
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azandes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005 [1872].

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1973].
- GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: Id. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 85-107.
- DA MATTA, Roberto. Repensando Edmund Leach. In: DA MATTA, Roberto. (Org.). *Leach*. Trad. Alba Zaluar Guimarães. Rio de Janeiro: Ática, 1983, p. 7-54. Col. Grandes Cientistas Sociais, 38.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].
- MARCUS, George. *Problemas de la etnografía contemporánea em el mundo moderno*. Barcelona: Júcar, 1991.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia. In: Id. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1998, p. 91-107.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. In: Id. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 31-57.
- PEIRANO, Mariza. Os antropólogos e suas linhagens. In: Id. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- RABINOW, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar, 1992.
- RABINOW, Paul. *Las representaciones son hechos sociales: modernidade y postmodernidad en la antropología*. Barcelona: Júcar, 1991.
- SIGAUD, Lygia. Apresentação. In: LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 9-43.
- STOCKING, George Jr. Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: Id. *Franz Boas: a formação da antropologia americana (1883-1911)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

POR UMA CARTOGRAFIA DAS POÉTICAS DA VOZ NA BAHIA: MÉTODOS DE REGISTRO E INTERPRETAÇÃO

Edil Silva Costa¹

Daiane de Araújo França²

Resumo: Este artigo está dividido em duas partes: em um primeiro momento trata-se dos estudos sobre literatura oral e do Projeto Cartografia de Poéticas Oraís do Brasil. A partir dos estudos das poéticas da voz na Bahia, discute-se a metodologia da pesquisa para a literatura oral, que exige do pesquisador a interação com outras áreas do conhecimento e a adequação do aparato teórico dos estudos literários e culturais. Temos como questão de pesquisa de que modo as comunidades tradicionais mantêm e ressignificam sua cultura na contemporaneidade. Na segunda parte do artigo, exemplificando a metodologia de abordagem das literaturas da voz, com suas especificidades, e retomando a questão de pesquisa, apresenta-se uma manifestação da cultura popular de uma comunidade da região sisaleira da Bahia, o "Boi Roubado".

Palavras-Chave: Literatura oral, Método, Tradição, Cartografia, Boi Roubado.

Abstract: This article is divided into two parts: in the first it presents the study of oral literature and the Projeto Cartografia de Poéticas Oraís do Brasil. Based on studies of the poetic voice in Bahia, it discusses the research methodology for oral literature, which requires the researcher to interact with other areas of knowledge, and the suitability of the theoretical apparatus of literary and cultural studies. The research project focus on how communities maintain and reframe their traditional culture in contemporary society. The second part of the article, illustrates the methodological approach of the literatures of the voice, with its specificities, resumes the research question, and presents a demonstration of the popular culture of a community of sisal region of Bahia, the "Boi Roubado".

Keywords: Oral literature, Method, Tradition, Cartography, Boi Roubado.

¹ Professora Titular junto ao Curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II/Alagoinhas; Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Pós-Crítica/UNEB); Membro do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística); Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Endereço eletrônico: escosta@uneb.br.

² Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, da Universidade Estadual de Feira de Santana (PROGEL/[ex-PPGLDC]/UEFS). Endereço eletrônico: daiane2006@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Também me surpreendo, os olhos abertos para o espelho pálido, de que haja tanta coisa em mim além do conhecido, tanta coisa sempre silenciosa (Clarice Lispector, Perto do coração selvagem).

No campo de estudo da teoria literária quase nada se fez considerando as literaturas da voz. A pesquisa em letras historicamente prestigiou o texto escrito deixando a análise das produções orais para a linguística ou para a antropologia. Pensar em uma teoria da literatura oral, no entanto, exige o esforço de romper fronteiras do conhecimento, pois não seria possível analisar um texto oral sem levar em conta seu contexto de produção. De modo que seria inviável, ou pelo menos pouco produtiva, a análise do texto pelo texto.

Com o avanço dos estudos comparados e a intensificação do diálogo dos estudos culturais com a área de letras, pode-se ampliar nossos horizontes no sentido de incluir os discursos posto à margem do cânone, como é o caso da literatura oral popular. Porém, as ferramentas logo se mostraram insuficientes, exigindo do pesquisador da área de letras um esforço para adequar os instrumentos de análise, saindo da sua zona de conforto, como deve ser para todo sujeito que se propõe à produção de conhecimento.

Este sempre foi um dos principais embates dos pesquisadores do Grupo de Trabalho de Literatura Oral e Popular da ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística), desde a criação do GT na década de 80. De lá para cá, além de abrir caminhos e consolidar o espaço da Literatura Oral e Popular nos estudos literários e no conservador espaço da academia, os pesquisadores deram atenção à formação de acervos e à produção sistemática de análises dos materiais coletados. O resultado desse esforço é documentado nas dissertações e teses defendidas nos últimos trinta anos, muitas delas publicadas parcial ou integralmente em artigos e livros.

Com o objetivo de conhecer o estado da arte das poéticas orais e mapear os pesquisadores e grupos de pesquisa na área, os pesquisadores do GT vêm trabalhando de forma integrada no Projeto Cartografia de Poéticas Orais do Brasil³ e aos poucos suprindo as lacunas em relação a teoria e método de estudo das poéticas da voz.

³ Projeto proposto e coordenado pelo prof. Dr. Frederico Augusto Garcia Fernandes (UEL), enquanto coordenador do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL e teve início em 110 Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas. A Cor das Letras — UEFS, n. 14, 2013

Desde os trabalhos pioneiros dos estudos folclóricos no Brasil até hoje, percebemos que muito já se avançou no sentido tanto do aparato teórico quanto da metodologia. Porém, ainda há um longo caminho a se percorrer. Procurando-se distanciar dos folcloristas que privilegiavam o registro (ou “resgate”), alardeando seu temor pela certeza do desaparecimento das tradições, os estudos contemporâneos tendem a privilegiar a interpretação do texto cultural, incluindo as diversas linguagens. Um dos temas com os quais temos nos ocupado, e que envolve também o registro, é o estado atual da tradição oral, suas formas de transmissão e as configurações que recebem na contemporaneidade. Em especial, a partir do estudo e pesquisa da literatura oral, de que modo as comunidades tradicionais mantêm e ressignificam sua cultura.

A abordagem desse tema, como foi dito, vai exigir do pesquisador afinar seus instrumentos e a aproximação das comunidades, com ouvido fino e disponibilidade para a escuta. Isso implica atenção e cuidado com a adequação do aparato teórico dos estudos literários e culturais para encontrar uma metodologia de abordagem das literaturas da voz, com suas especificidades.

1 VOZES E ESCUTAS NA CONTEMPORANEIDADE

Conectada a uma tradição e a um grupo humano, a literatura oral cria um mundo e projeta uma imagem desse grupo por onde transita, que por sua vez é construída pelos valores que o texto carrega. Desse modo, seu contexto de produção e suas condições de recepção fazem parte do texto. As narrativas são controladas com o rigor da censura coletiva para garantir a conservação de uma forma preestabelecida e de uma carga simbólica que perpassa o processo de transmissão, estabelecendo uma ponte do passado com o presente. Quando o texto tradicional é apropriado por outras linguagens e veiculado pela cultura de massa, esse rigor de repetir o modelo é enfraquecido, em nome da liberdade de criação e na tentativa de encontrar novas formas de dizer.

Na comunidade narrativa tradicional, as marcas do passado vão sendo atualizadas na repetição/transmissão do texto que faz a tradição sempre contemporânea. Em uma comunidade tradicional há o imenso prestígio do

já-dito e daquele que diz (aquele sujeito que já disse, diz e dirá novamente algo *bem-dito* e sabido por seus pares).

Ressalva-se que o termo “narrativas” é tomado aqui no sentido amplo, como textos diversos que são falados, cantados, dançados e dramatizados e que constroem assim um sentido para os modos de vida de uma comunidade.

As narrativas, assim como os cantos e demais práticas tradicionais, sofrem ajustes continuamente na cadeia de transmissão, sendo sempre renovadas consonantes com o momento e com os ouvintes/participantes. O movimento da tradição, às vezes lento, noutras mais acelerado, é regulado pelos transmissores em função da qualidade comunicativa do texto e sua funcionalidade. Paul Zumthor (1997) se refere à autoridade da voz viva do narrador e a presença de seu corpo do qual emana o texto, prolongando-o e presentificando-o. Essa presença assegura a permanência de discursos e demarca territórios, mesmo em sociedades tecnicamente avançadas, que deixam à voz um espaço restrito, salvo as mediatizações. Por outro lado, a voz mediatizada amplia seu alcance, o que poderá resultar na ocupação de outros espaços aonde a voz tradicional não se faz presente.

No século XXI, os meios tecnológicos oferecem uma diversidade de suportes novos para as narrativas, sejam elas tradicionais ou não. Pensar a tradição oral na contemporaneidade é incluir esses suportes. A pesquisa em oralidade não pode deixar de observar como as narrativas persistem e encontram novos caminhos. Não obstante as falam que profetizam o fim das narrativas e a destruição das tradições orais por causa do avanço das novas tecnologias, o hábito de narrar permanece assumindo novas formas e suportes. O narrar precisa do coletivo, do estar com o outro, da presença e do contato (ainda que virtual). Assim como os seres humanos. Mesmo na contemporaneidade, em que o tempo é cada vez mais escasso, o estar com o outro é essencial e favorece a troca e o narrar, seja uma anedota ou um acontecimento corriqueiro do cotidiano. Essa necessidade de narrar nos aproxima dos nossos ancestrais. Porém, de que modo as narrativas são reorganizadas no contexto atual?

Na medida em que transmite situações e valores, a literatura tradicional reforça vínculos e é, sem dúvida, um modo de os indivíduos se situarem no mundo (ZUMTHOR, 1997, p. 52). Por sua posição à margem, de certa forma se resguarda das rápidas mudanças impostas pela modernidade. Os textos da tradição constituem parte de um lastro que fundamenta a cultura. Daí a importância de registrá-los. Porém, o registro só não basta. O

pesquisador caminha na busca de sentidos para as narrativas. Mas como enfrentar esses textos? Não é possível descolar a leitura da experiência de campo, do contato com os narradores, da memória da *performance*.

Para se pensar em uma poética da voz na contemporaneidade deve-se incluir a oralidade mediatizada por esses suportes, para além da presença física de um narrador e de uma situação de transmissão idealizada, à sombra de uma árvore ou em volta de uma fogueira.

Uma metodologia de estudo das narrativas tradicionais deverá contemplar esse emaranhado complexo, se consideramos desde a recolha até a adaptação e publicação dos textos. Tendo como uma de suas linhas de ação o registro da literatura oral no Estado, é isso que tem mostrado a experiência metodológica desenvolvida com as ações do Projeto Acervo de Memória e Tradições Oraís na Bahia: cartografias⁴ e que por sua vez filia-se a uma tradição de estudos das poéticas da voz no Brasil, iniciado com os estudos folclóricos no século XIX, mas que se consolidou no século XX, ganhando corpo e novas perspectivas a partir da década de 80.

2 O PROJETO CARTOGRAFIAS: PESQUISADORES E SEUS EMBATES

A proposta de cartografar as poéticas orais parte da necessidade de se conhecer o caminho já trilhado e qual o estado da arte desses estudos hoje, e é objetivo dos grupos de pesquisa filiados à mais importante associação de pesquisadores na área de Letras, a ANPOLL. Como já foi dito, o Grupo de Trabalho Literatura Oral e Popular reúne pesquisadores de vários Estados e regiões do Brasil que procuram discutir e socializar suas pesquisas para seguir uma linha de trabalho não uniforme, mas com objetivos comuns e coerentes com as peculiaridades de cada região.

Os resultados dessas pesquisas e as questões pertinentes às pesquisas do grupo vêm sendo tema do Seminário Brasileiro de Poéticas Oraís, já em sua terceira edição em 2013 e dos encontros nacionais do GT de Literatura Oral e Popular já mencionado, no âmbito da ANPOLL. Contamos hoje com significativa quantidade de publicações sobre o tema e muitas pesqui-

⁴ O Acervo de Memória e Tradições Oraís na Bahia (AMTRO), desenvolvido no âmbito da Universidade do Estado da Bahia, começou a ser constituído 1995 e é composto de textos orais e impressos, fotos, vídeos e obras artísticas, registros da cultura popular dos municípios de Alagoinhas, Inhambupe, Mata de São João, Catu, Pojuca, Teodoro Sampaio, Iará e Camaçari.

sas em andamento, abrangendo desde o nível da iniciação científica ao doutorado.

É deste lugar de fala que propomos pensar a metodologia para a pesquisa das literaturas da voz. Neste primeiro momento, os exemplos citados relacionam-se à coleta de contos populares, pois tem sido este, no vasto universo das tradições orais, o tipo de texto mais registrado entre as narrativas que compõem o Acervo.

O trabalho de campo é um passo importante para o estudo das tradições orais. Não se quer dizer com isso que, para se pensar a poética da voz, não se possa partir de textos já estabelecidos. Há no Brasil, desde Silvio Romero e Câmara Cascudo, coletâneas de contos populares que documentam os contos tradicionais e que oferecem um farto material de pesquisa. Porém, o trabalho de campo permite o contato direto com as fontes, a recolha de amostras, a vivência com o narrador em *performance* e seu cenário. A experiência com o texto em seu momento e contexto de produção não é algo que o aprendizado teórico possa contemplar.

Já sabemos que a pesquisa de campo para a literatura e a linguagem oral não é abordada nos manuais de teoria na área de Letras. Por essa razão, em geral, os pesquisadores que se inclinam para este tipo de estudo têm que buscar suporte em outras áreas do conhecimento. No campo mais específico dos estudos da linguagem, o método de trabalho da sociolinguística é o que mais se aproxima do nosso tipo de pesquisa, envolvendo entrevistas, transcrição e análise dos dados, visando o estabelecimento de um *corpus*. Nesse momento, o método de entrevista da História Oral é bastante promissor para a preparação da pesquisa e tem apontado caminhos para o pesquisador na área da literatura oral.

Para os estudiosos da literatura que costumam cultivar os poetas mortos, lidar com a poesia enquanto palavra oral, a voz viva como diz Zumthor, é, no mínimo, incômodo. A principal diferença no enfrentamento de nossos “objetos de estudo” é que não lidamos com objetos, mas com sujeitos. Não se quer aqui comparar as riquezas da pesquisa em bibliotecas com as da pesquisa de campo. Mas sem dúvida que a pesquisa de campo exige um contato humano que pode ser minimizado na pesquisa bibliográfica que é, na maior parte dos casos, individual. A pesquisa de campo exige do pesquisador a interação e um mínimo de integração com a comunidade pesquisada. No contato com os sujeitos portadores do saber popular e dos textos da literatura oral, onde está o índice? Onde as referências bibliográ-

ficas? Como vou saber o que ele sabe, o que leu e assimilou, se eu não perguntar? Por outro lado, como poderia perguntar sem saber ouvir?

Claro que não há uma metodologia pronta e aplicável quando lidamos com pessoas. Na vida acadêmica, nos acostumamos a projetar e executar planos de trabalho. Mas ao sair desse ambiente, temos que resolver com improvisos as surpresas dos encontros. Em campo, somos sempre invasores, ainda que estejamos em um ambiente familiar para nós e entrevistando velhos conhecidos. A condição de pesquisador é sempre uma intromissão na vida particular dos sujeitos que vão construir uma narrativa de si e de seu grupo humano de acordo com a relação que se estabelecer com o intruso. A pesquisa sistemática exige o estudo prévio de cada região, com informações gerais a respeito da comunidade a ser visitada, facilitando o trabalho prático.

Devido à ausência de um método pronto que pudesse ser aplicado à recolha da literatura oral, a metodologia da pesquisa vai sendo construída a partir da experiência, sendo a primeira etapa a localização dos narradores. As informações prévias a respeito da região em foco incluem as indicações de possíveis narradores. A aproximação com os narradores pode não ser a parte mais fácil do processo, mas certamente é uma das mais gratificantes, pois frequentemente resulta no estabelecimento de laços amigáveis entre as partes envolvidas. O texto tradicional é um bem comum, mas que se manifesta no ambiente familiar, íntimo e tranquilo. Para uma boa *performance*, é preciso criar um espaço semelhante, apesar da presença do pesquisador — um intruso ao grupo e, a princípio, estranho a sua cultura — e do gravador, máquina fotográfica e demais materiais de trabalho. A habilidade do pesquisador consiste em se inserir no ambiente da pesquisa, romper as barreiras de resistência, diminuindo a distância entre ele e o narrador.

Muitas vezes a ansiedade leva a indagação de um texto de interesse específico para o pesquisador no início da sessão, o que pode não ser o melhor. A paciência de esperar pelo acionamento da memória, o “esquentamento” do narrador é quase sempre recompensada com a colheita de textos mais claros e bem elaborados. É preciso deixar o narrador livre, à medida do possível, para que ele escolha o que quer dizer, pois deixar o repertório a critério do entrevistado pode revelar quais os textos da preferência do narrador e que estão mais presentes, lembrando que ele é um representante da memória coletiva e do gosto popular. Mas quem é este sujeito?

O estudo do perfil dos narradores do Acervo revela que a grande maioria é do sexo feminino, possui entre trinta e sessenta anos. Quanto à escolaridade, a maior parte dos entrevistados é de não escolarizados, analfabetos ou semianalfabetos. Em seguida, os que não completaram o curso primário. Disso se conclui que o perfil do narrador dos contos orais é o de uma mulher, entre os trinta e um e sessenta anos e não escolarizada.

As narradoras são maioria, principalmente, em se tratando de contos de encantamento. Os homens são melhores narradores de fafécias e de exemplos, com brilhantes exceções, felizmente. As atividades femininas, mais voltadas para o interior da casa e da família, certamente contribuem para o fato, embora se tenha observado que, na presença do homem, a mulher costuma se calar. O domínio e o exercício da palavra é, sem dúvida, uma expressão de poder que, numa sociedade patriarcal, é privilégio masculino, com exceção do ambiente familiar, espaço para a educação dos filhos, tarefa eminentemente das mulheres. Aí a palavra feminina tem seu espaço também e é principalmente ela o instrumento de transmissão da literatura oral. Quando, na Idade Média, o exercício da palavra era uma atividade prestigiosa, pública e profissional, eram os homens que pronunciavam a voz poética, com muito mais rara participação feminina, uma vez que as jogralesas exerciam o papel principalmente de dançarinas.

O narrador é um instrumento. Ele empresta sua voz e seu corpo inteiro para veicular a memória coletiva, generosamente. A exemplo dos jograis da Idade Média e dos griôs das comunidades tradicionais africanas, os narradores são intérpretes, mas também criadores. Sua criação é edificada sobre a voz e a presença física do artista. Por essa razão não se deve falar em anonimato relacionado aos textos da tradição oral, pois a autoria, que pode ficar diluída na crença da criação coletiva, é uma marca que fica “impressa” em cada versão, única, do texto realizado. Os valores transmitidos pelo texto estão de acordo com esse perfil e com a condição social desse sujeito.

Para garantir sua conservação e facilitar a análise posterior, os textos gravados precisam ser transcritos e digitalizados. Toda a *performance* jamais poderá ser apreendida pelo gravador, câmara de vídeo e muito menos numa folha de papel. A transcrição do texto oral inevitavelmente irá reduzi-lo porque nela se perde a presença do ator e o movimento que ele garante ao texto. A linguagem usada pela maioria dos narradores, como já disse, iletrados, está longe da língua padrão e a transcrição deve respeitar essa expressão linguística. Registrando formas que correspondam à realização,

tanto a nível fonético, como morfo-sintático e lexical, o pesquisador estará evitando a discriminação do dialeto do informante. Além do mais, muitas vezes, o desvio da forma padrão tem sua função estética, não se tratando exatamente da ignorância da norma, mas da criação de novas expressões que explodem em significados.

As onomatopeias são possivelmente as expressões mais difíceis de transcrever e que traduzem a criatividade do narrador e a sua familiaridade com sons da língua e dos que estão fora dela. São expressões que traduzem subjetivamente o que cada som suscita no indivíduo. A combinação de sons diversos, a princípio sem significados, expressa o que nenhuma palavra da língua poderia expressar porque restaura o gesto e a ação no seu momento acontecido. O que a transcrição de um texto oral não pode perder de vista é a presença daquele que narra.

É preciso também ouvir os silêncios, tão eloquentes e surpreendentes quanto as palavras. E muito difíceis de se registrar.

Feita a transcrição, o texto não só está mais próximo do pesquisador como passa a fazer parte dele também, a espelhá-lo. A memória do momento da *performance* e da fruição do texto — do qual o pesquisador foi ouvinte e será também um narrador em potencial — o acompanha em sua análise. Será isso um problema? Pode-se pensar que sim como também se pode tomar como vantajosa essa condição de pesquisador-objeto, na medida em que a leitura do texto passará pela ressonância que ele terá em nós e em nossa cultura.

Outra questão que não pode ser ignorada pelo pesquisador é a complexidade dos textos da poesia popular que, como se disse, envolve linguagem verbal, corporal e prática social, de modo que não prescinde da presença dos sujeitos. Um texto oral só existe em *performance*. É a observação atenta do conjunto de *performances*, assim como a escuta sensível dos textos que permitirá ao pesquisador compreender os sentidos que o texto carrega.

Para exemplificar os embates de uma pesquisadora que visa o registro e a análise de uma manifestação poética tradicional e comunitária, apresentaremos a seguir o relato de uma experiência de campo que é parte da pesquisa de Mestrado de Daiane França, no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UEFS, em andamento. Trata-se do “Boi Roubado”, uma manifestação coletiva lúdica e de trabalho que envolve fortes aspectos cênico-teatrais, performáticos e culturais da região sisaleira na Bahia. O estudo dessa prática, e dos cantos de trabalho a ela relacionados, poderá

revelar a poética do texto oral, assim como as formas de solidariedade e organização social da comunidade pesquisada.

3 O BOI ROUBADO E OS CANTOS DE TRABALHO⁵

Antes de descrever a expressão cultural popular “boi roubado”, cabe uma ressalva: aqui se exige a sensibilidade de quem o descreve; exige conhecimento e experiência do pesquisador para não incidir no preconceito etnocêntrico de falar do outro através da própria observação. A experiência de quem vive e/ou conhece a expressão cultural “boi roubado”, assim como qualquer outra manifestação cultural, permite descrever com mais conveniência aquilo que se viu, que se fez, que se apreendeu. Por este motivo, a descrição que segue está vinculada à experimentação, às vivências de quem materializou suas estirpes culturais no seio das comunidades sisaleiras.

Segundo os participantes e conhecedores, o “boi roubado” é uma forma de diversão e trabalho coletivo, visto que um grupo de amigos da comunidade, ao perceberem que o outro necessita capinar uma plantação ou fazer qualquer outro serviço em sua propriedade (plantar feijão, milho, mandioca, sisal etc.; fazer cercas, por exemplo) e não tem condição para realizar tal serviço, dirigem-se, às vezes de maneira secreta, à roça do amigo. Sua denominação pode advir justamente dessa visita secreta a uma fazenda. Importante ressaltar que todos os amigos já combinaram a festa antecipadamente, sem o beneficiado saber. Tudo se inicia pela madrugada quando o proprietário é surpreendido pelos fogos e/ou tiros de espingarda em sua roça, e este cuida em matar boi, porcos, galinhas ou carneiros para alimentar os amigos/participantes da farra. A partir desse momento, começa a cantoria com canções na forma de parrelha (duplas de cantadores), baseada nos improvisos ou em músicas típicas da localidade. Após o amanhecer, inicia-se o trabalho, seguido também pelas cantorias. Enquanto os homens trabalham no campo, as mulheres fazem as comidas (café da manhã, almoço e janta) e os preparativos para a comemoração no final do dia, em que cantam juntos a bandeira — ritual que envolve duas bandeiras (uma vermelha e outra branca), litros de cachaça, copos, pratos dentre outros objetos, e toadas que louvam aos trabalhadores, ao dono da casa e principalmente à cultura. Depois dessa homenagem, os lavradores fazem um

⁵ Este trecho do artigo foi escrito pela mestranda Daiane França, a partir de sua vivência e experiência de campo.

samba (roda de sambadores divididos em parilha que entoam canções e são respondidos por um coro de mulheres que batem palmas e sambam ao som do cavaquinho e do pandeiro até a madrugada) para finalizar a festa.

Nesta manifestação coletiva, estão presentes laços de solidariedade, de auxílio gratuito dos vizinhos e trabalhadores rurais. Este ato não é particular desta expressão cultural do universo rural, mas também das “batas de feijão”, “despalha de milho”, “boi de roça”, “raspa da mandioca”, “bumba meu boi”, dentre outras. Vale ressaltar que estes aspectos não são particulares da região sisaleira nem somente da cultura brasileira, pois chineses, polinésios e africanos praticam atos de cooperação no esforço comum a um companheiro ou vizinho necessitado para a colheita, salga de carnes, fenação, construção de moradias e aguadas etc. Um aspecto proeminente é a presença de instrumentos musicais, linguagens e expressões artístico-culturais nessas atividades, o que caracteriza a relação do indivíduo com o trabalho e com suas celebrações estéticas, ao permitir um ato cooperativo e ao mesmo tempo lúdico para os participantes.

Em trabalho, intitulado *Boi roubado: a articulação dos recursos linguísticos performáticos em uma tradição do trabalho em festa* (FRANÇA, 2012), fez-se uso dos cantos de trabalho que fazem parte dessa expressão. No referido estudo, objetivou-se conhecer as atividades socioculturais desta região, especificamente por meio da análise dos recursos linguísticos performáticos (códigos especiais, linguagem figurada, paralelismos, traços paralinguísticos, formas especiais, apelo à tradição e negação à *performance*) em suas manifestações estéticas sociais nos cantos de trabalho. Propôs-se em analisar estes aspectos com base nos pressupostos teóricos da Sociolinguística qualitativa aliados aos conceitos de *performance* e arte verbal desenvolvidos por Zumthor (1993) e Genette (2001 apud FARIAS JÚNIOR, 2004). Partes dos dados para análise foram extraídas de contextos e práticas sociais adquiridos por meio de entrevistas, pesquisas, gravações e a observação do evento.

Dessa forma, todas as informações trabalhadas contribuem para o conhecimento da *performance* como um processo de significação que se relaciona à linguagem, à codificação (o gesto, a entonação) e à enunciação (tempo, espaço, cenário), visto que durante o evento artístico “boi roubado”, o grupo comunica suas mensagens tanto verbalmente quanto pelo gesto, pela expressividade corporal, pela musicalidade e pela cenografia, reconhecidos por sua audiência. O resultado deste estudo implica na divul-

gação da memória, da expressão oral e dos rituais articuladores de uma ideologia que fortalece a tradição e a identidade cultural da região sisaleira.

Os cantos de trabalho são cantigas com expressões musicais simples, constituídas por elementos linguísticos que estimulam e reforçam esta prática, que acompanham o trabalho, coordenando os movimentos do corpo. Segundo Renata Conceição dos Santos (em trabalho intitulado *Cantos de trabalho: rupturas e permanências no Recôncavo Sul da Bahia*. UNEB/Campus V), essas cantigas

[...] dimensionam a consciência do trabalhador sobre o seu papel de sujeito histórico, porque enquanto “versa, brinca e vadia” expõe claramente o entendimento acerca do contexto que o circunda. As canções amenizam a dureza do trabalho, mas acima de tudo são um desafio: é quando suas vozes se utilizam de melodias para questionar a situação a qual são submetidos, para exigir a execução de seus direitos e para de alguma forma transgredirem a ordem. As cantigas possuem esses múltiplos significados: amenizam a dureza do trabalho ritmando o corpo do homem, expõem sentimentos e valores desses trabalhadores, constituindo-se em importantes expressões culturais [...], descortinam possibilidades de sobrevivência desses indivíduos. [...] As cantigas são criações autênticas dos trabalhadores cuja oralidade permite apreender diversos espaços e temporalidades do campo, denotando permanências como a noção de coletividade e as rupturas engendradas cotidianamente, em que a partir de elementos lúdicos conseguem “desafiar” a ordem, uma vez que transformam o trabalho em seu instrumento de divertimento e resistência.

Percebe-se que os cantos de trabalho são eficazes para a cultura dos trabalhadores rurais, visto que são capazes de sinalizar ainda os aspectos econômicos e sociais desses sujeitos históricos. Desse modo, estão sempre relacionadas a determinados ofícios e lutas diárias, sendo construções coletivas que revelam muito acerca de uma região e seus saberes. Além disso, constituem-se ainda como admiráveis fontes históricas ao descortinar aspectos culturais, econômicos e políticos de um determinado meio social, já que estas traduzem o espaço e o momento em que foram criadas, assim como a vivência, as dificuldades e as lutas cotidianas dos trabalhadores. Esses aspectos ficam explícitos no seguinte verso:

Acorda vaqueiro, acorda (bis)
Que é hora de trabalhar
A vaca pra tirar leite
O bezerro quer mamar.
Vaqueiro que não abóia ô aiá
Não quer pegar no berrante ê ê ê ê boi... (bis)

Como ilustra a estrofe acima, as cantigas analisadas relacionam-se, em geral, ao trabalho do homem nordestino, do vaqueiro, do meio rural, principalmente à limpa da terra para o plantio e à limpa do sisal, rememorando práticas como a do “boi roubado”, também conhecido em outras regiões do Brasil como mutirão, batalhão ou adjutórios, ratificando a importância dessa prática para o desenvolvimento da economia baiana.

Segundo Renata Santos, que estudou o “boi-de-cova” — prática semelhante ao boi roubado, no Recôncavo Sul da Bahia —, foi observado que no Recôncavo Sul da Bahia no século XIX, quando os lavradores mais pobres precisavam da ajuda para transferir as mudas de fumo, estes convidavam os vizinhos para um dia de trabalho seguido por uma festa, na qual se assava um boi, carneiro, porco, galinha para alimentar os participantes. Semelhante a este fato, em Beira de Cerca e Macaco — comunidades afro descendentes do município de Candeal —, esta prática de plantar e colher o fumo esteve presente em seu período inicial de formação. Em outras comunidades sisaleiras, a exemplo da Fazenda Quixabeira situada no município de São Domingos, esses mutirões são realizados para capinar os pastos e as roças de plantações, limpar o sisal ou plantar milho e feijão.

Nessa perspectiva, enfocar as cantigas de trabalho significa evidenciar um costume existente no universo do homem do campo, em que a ajuda mútua funciona como um dos principais elementos constituintes da interação entre amigos e lavradores. Entretanto, deve-se ter o cuidado para não limitar os significados dessas práticas a uma realidade extinta, nem tampouco distinguir “o viver do lutar, o feminino do masculino, a festa do trabalho, a realidade da política, a linguagem das experiências” (SANTANA, 1998) ou ainda folclorizar os elementos que representam a experiência do homem do campo.

Segundo Thompson (1998), “a cultura popular é rebelde, mas o é em defesa dos costumes”, e assim sendo, essas cantigas simbolizam ainda o grito e a luta por uma continuidade, por uma permanência da tradição local que sobreviveu até o momento e configura as histórias de vida do povo nordestino através da tradição oral. Isso porque a tradição, assim como a cultura, constitui-se na dinamicidade e como tal, renova e altera-se.

A partir da memória oral, pode-se apreender a tradição e os elementos da vida cotidiana por meio dos depoimentos e significados que os trabalhadores atribuem às suas vivências. Pode-se ainda descobrir os significados das experiências que construíram um passado e que no presente pode ser lembrada e verbalizada.

As cantigas de trabalho colhidas com informantes mais velhos ratificam as práticas sociais antepassadas e a religiosidade, além de refletirem determinado contexto social, encontram-se associadas às “lembranças do bom tempo”. Esta última afirmação fica explícita nos gestos, no tom de voz e no tom pilhérico dos informantes e, neste trecho, na palavra *saudade*:

Cachaça e muié bonita
Êta vida de morão
Cachaça e muié bonita
é a minha perdição
Namorar menina nova
Ainda que de São João
Ê saudade ê, ô boi ô ô.

Assim, recordar os cantos de trabalho na perspectiva de integração entre festa e trabalho, expõe o significado do próprio homem do campo acerca de sua cultura: o trabalho, no momento em que eles se reúnem prontamente para ajudar o outro, transcorre num tom de brincadeira frente ao labor diário, e, dessa forma, seu meio de sobrevivência torna-se símbolo de luta e prazer.

Ao transcrever as cantigas para o papel perde-se muitas informações tais como a espontaneidade do ritual, o ritmo da cantiga embalando os instrumentos de trabalho (enxada, foice, pá, facão etc.) e o corpo do homem durante o trabalho, a presença da pilhéria e ainda a sintonia entre os participantes da parêlha. Alguns trechos e o apelo de alguns informantes no momento da observação demonstram que as práticas de sociabilidade sofrem intensas modificações, além do apagamento natural e parcial dos próprios cantos.

POR ORA, UMA CONCLUSÃO

Como esclarecem os exemplos trazidos, a poética da voz encontra na mobilidade, na capacidade de mover-se, transformar-se e adequar-se ao novo, a potência para revitalizar-se. Revelando assim os valores e modos de vida de um grupo e de uma época e a rejeição desses valores e a assimilação de outros ao longo do tempo.

A teoria literária lida com o texto fixado e, embora as leituras que se faça dele não sejam fixas, de todo modo não dá conta destas questões. O objeto da teoria da literatura oral é movente como são moventes as leituras e as recriações do texto oral e assim só funciona se conectada a uma teoria

da cultura e da comunicação, pois abarca diversas linguagens. A dinâmica da cultura é também a da produção do texto. O pesquisador deverá aceitar que toda análise será sempre parcial e que um texto nunca terminará de dizer o que tem para dizer.

As cartografias apontam para uma tendência dos estudos das poéticas orais transitando entre a antropologia, a história oral e os estudos culturais. A metodologia proposta, embora não seja fechada, reafirma que o texto está impregnado de seu contexto e seus sentidos conectados com as práticas sociais. Desse modo, as comunidades tradicionais mantêm e ressignificam sua cultura na contemporaneidade, em parte por sua funcionalidade e prática de sobrevivência material, em parte pela necessidade de repetir e reafirmar suas identidades com as referências ao passado, ou seja, de sobrevivência da tradição.

Como vimos, documentar e compreender as literaturas da voz exige do pesquisador uma postura firme e sensível, que lhe permita lidar com suas subjetividades e dos seus sujeitos de pesquisa. E mais: desenvoltura para utilizar instrumentos complexos e sofisticados para o enfrentamento dos desafios da sociedade contemporânea, de tempo acelerado e múltiplos espaços em sincronia, incluindo auscultar o frágil coração selvagem das comunidades tradicionais.

REFERÊNCIAS

- CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1984.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Global, 2004.
- COSTA, Edil Silva. *Cinderela nos entrelaces da tradição*. Salvador: Secretaria de Cultura; EGBA, 1998.
- FARIAS JÚNIOR, Jorge França de. Um estudo sobre arte verbal: da performance do Cordel do Fogo Encantado ao ethos da cultura popular do sertão do Moxotó em Pernambuco. *Revista dos Cursos de Pós-Graduação*. Campinas: Unicamp, v. 10, p. 149-63, 18 fev. 2004.
- FRANÇA, Daiane de Araújo. *Boi roubado: a articulação dos recursos linguísticos performáticos em uma tradição do trabalho em festa*. Monografia da Graduação em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas. Conceição do Coité: UNEB, 2012.
- JAKOBSON, Roman. Le folklore, forme spécifique de création. In: Id. *Questions de poétique*. Paris: Seuil, 1973.
- NASCIMENTO, Bráulio do. *Catálogo do conto popular brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; IBECC; Unesco, 2005.
- ROMERO, Silvio. *Folclore brasileiro: contos populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1985.

SANTANA, Charles d'Almeida. *Fartura e ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950-1980*. São Paulo: Annablume, 1998.

SANTANA, Charles d'Almeida. Trabalhadores rurais do Recôncavo Baiano: memórias e linguagens. *Projeto História: Revista PUC*, n. 16. EDUC. 1998.

SANTOS, Renata Conceição dos. Cantos de trabalho: rupturas e permanências no Recôncavo Sul da Bahia. In: *ANAIS do III Encontro Estadual de História: poder, cultura e diversidade – ST 11: poder, culturas, conflitos e violência no campo brasileiro*. Disponível em: http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/renata_conceicao.pdf. Acesso em: 28 mar.. 2011.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Educ, 2000.

MÍDIA AUTÓCTONE E INCLUSIVA EM PERIFERIAS URBANAS E [SUB]URBANAS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DE PESQUISAS EM COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA

Ricardo Olivaira de Freitas¹

Resumo: Considerando o fenômeno de visibilização de iniciativas de comunicação popular e comunitária, o texto ora apresentado aborda os métodos e as técnicas utilizadas na pesquisa acerca dos processos de comunicação e das interações sociais destes resultantes, a partir do lugar ocupado pelas mídias audiovisuais (vídeo, TV comunitária e cinema de rua) para o desempenho das identidades minoritárias e suas expressões no Brasil. Para tanto, analisa a reincidência de produções que tomam o debate sobre o minoritário e periférico como tema central, constituindo o campo das mídias radicais alternativas, com base nos novos movimentos e nas ações que têm encontrado na mídia (grande mídia e mídias radicais alternativas) importante suporte para desenvolvimento de novas expressões e alianças político-sociais entre democracia, terceiro setor, sociedade civil e grupos ideologicamente minoritários - elaborando, assim, novos modos de representação contra-hegemônicos, com a promoção de políticas públicas e/ou culturais para a inclusão social. Investiga, portanto, a apropriação e utilização de recursos de mídia audiovisuais por grupos e comunidades ideologicamente minoritários, no almejo de alcançarem reconhecimento junto à esfera de visibilidade pública e, por extensão, à esfera pública política, a partir da análise e da elaboração de uma cartografia das iniciativas de comunicação popular e comunitária desenvolvidas na periferia de Salvador.

Palavras-Chave: Cultura de minorias, Representações, Mídias alternativas, Comunicação e movimentos sociais, Comunicação popular.

Abstract: This paper aims to analyze processes of communication and social interactions as a result of the emergency of popular and communitarian communication. It analyzes also the recurrence of productions that refers to the debate about minorities as central subject, constituting the field of the radical alternative media. It investigates therefore the appropriation and use of the technologies of media by minority communities which try to achieve recognition by the sphere of public visibility and, therefore, the political public sphere, based on the analysis and the development of a cartography of popular and communitarian communication initiatives developed on the poor areas of Salvador.

Keywords: Minorities culture, Representations, Alternative media, Communication and social movements, Popular communication.

¹ Professor Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus I, Salvador; Docente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB, Campus II, Alagoinhas. Endereço eletrônico: ricofrei@gmail.com.

1 COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA É COMUNICAÇÃO AUTÓCTONE

O texto ora apresentado é resultante da pesquisa por mim coordenada, que considera o fenômeno da emergência de iniciativas de comunicação popular e comunitária a fim de refletir sobre a positividade dos processos de comunicação e das interações sociais resultantes destas iniciativas. Reflete, ainda, sobre a importância das mídias audiovisuais para o desempenho das identidades minoritárias e suas expressões no Brasil. Serve como aliado da divulgação dos métodos e das técnicas utilizadas na pesquisa, além de delimitar o tema e a sua importância para a criação de iniciativas em mídia cada vez mais inclusivas. A pesquisa analisa a reincidência de produções que tomam o debate sobre o minoritário e periférico como tema central, seja apropriando-se de recursos da grande mídia, seja utilizando recursos próprios das mídias radicais alternativas. Investiga, portanto, a apropriação e utilização de recursos de mídia audiovisuais por grupos e comunidades ideologicamente minoritários, no almejo de alcançarem reconhecimento junto à esfera de visibilidade pública e, por extensão, à esfera pública política, a partir da análise e da elaboração de uma cartografia das iniciativas de comunicação popular e comunitária desenvolvidas na Bahia (num primeiro momento, no Extremo Sul do Estado e, atualmente, em periferias de Salvador).

As práticas de comunicação popular e comunitária estão estritamente relacionadas à necessidade de implantação de um modelo justo de sociedade, que contemple a inserção de grupos e comunidades (até então) desprestigiados junto às esferas de poder, privilégio e prestígio. Tais práticas se propõem a contribuir para a positividade das representações acerca de grupos e comunidades juridicamente vulneráveis, por conta de uma eficaz política de representação em mídia, que, quando não exclui, apresenta negativamente a participação de grupos e comunidades indesejadas, através de representações pejorativas, deturpadas e desqualificantes. Por isso, pensar a comunicação comunitária é pensar sobre as formas de fortalecimento da democracia, com base na positividade de expressivo segmento da população brasileira junto à esfera de visibilidade pública e, por extensão, à esfera pública política. Com isso, reconheço que a comunicação comunitária também está relacionada à projeção e à visibilidade em meios de comunicação, que, nesse sentido, chegam mesmo a traduzir a ideia de esfera pública constituída. É como se reconhecêssemos um mundo regido pela

comunicação e seus meios, que tem nos veículos mecânicos e tecnológicos de comunicação e informação a representação maior da ideia de esfera pública, que passa, nesse momento, a dizer respeito não apenas aos espaços físicos, concretos e objetivos, de exercício das ações de coletividade, mas, também, aos espaços virtuais, nem por isso menos públicos.

Muitos são os autores que defendem a ideia de que, ao deixar de constituírem-se em instrumentos de mediação social para configurarem-se em instrumentos de mediação, os meios de comunicação de massa transformaram fenômenos sociais em espetáculos (DEBORD, 2003). A tônica da espetacularização não proporcionou anseio por visibilidade enquanto fenômeno de grandiosidade e beleza, pura e simplesmente. Espetacularização, aqui, traduz-se pela lógica do ineditismo e da representação embutida na ideia de espetáculo. Nesse sentido, grupos e comunidades até então invisibilizadas nos projetos midiáticos, ao almejam inclusão e reconhecimento junto à esfera de visibilidade pública (que podemos mesmo traduzir como a esfera de visibilidade midiática), anseiam mais que a exposição infundada de suas iniciativas. Anseiam, pois, pela aquisição de reconhecimento de seus problemas, prioridades e, sobretudo, de seus modos de vida e visões de mundo junto às esferas de poder. Por isso, as iniciativas de comunicação comunitária tentam encontrar formas de interação (de comunicar) entre comunidades — quer seja entre grupos e comunidades afins, quer seja entre grupos e comunidades desinteressadas e junto à sociedade abrangente e hegemônica. Também por isso, comunicação comunitária passa a traduzir a ideia de pertencimento de grupos e comunidades ideologicamente minoritárias junto à esfera hegemônica, relacionando, pois, comunicação comunitária, cultura de minorias, mídias alternativas, midiatismo e ações de resistência.

É no gancho da invisibilidade que surgem duas novas ondas no panorama da produção midiática brasileira. Dizem respeito ao movimento de [1] tomar a voz e [2] dar voz aos invisibilizados, excluídos e marginalizados, através de recursos midiáticos — tanto em [1] mídias alternativas como na [2] grande mídia.

Para o caso [1] das mídias alternativas, surge no bojo dos movimentos e ações que encontram nos recursos midiáticos importantes suportes para desenvolvimento de novas expressões e alianças político-sociais entre Estado, governo, democracia, terceiro setor, sociedade civil e grupos ideologicamente minoritários. Elaboram, assim, novos modos de representação contra-hegemônicos, que chamam a atenção para a promoção de políticas

públicas a fim de contribuir para a inclusão social e para a redução da desigualdade social através de recursos de comunicação popular.

Para o caso [2] da grande mídia, é sobre novas formas de produção artística e cultural como ações inclusivas e sobre a utilização de novas tecnologias na alternativa indústria cultural [periférica] que tal tipo de produção tem se debruçado — elaborando algo em torno do conceito de “redenção pela arte e tecnologia”.

Nesse sentido, refiro-me, especificamente, à produção de audiovisual realizada nos últimos dez anos, quase sempre, por produtores não periféricos (e, por isso, centrais) de fora para dentro ou de fora para fora.

O interesse sobre tal tipo de temática não surge por acaso. É resultado do histórico processo sociopolítico brasileiro, num período configurado pela abertura política e pela determinação de implantar um projeto de democratização das nações periféricas, às raias de ingressarem, de fato, na modernidade pós-ditatorial. A popularização dos movimentos sociais, desmantelando o alijamento das classes populares das decisões políticas e o debate sobre cidadania, desigualdade e inclusão social, permite-nos assistir à cooperação entre sociedade civil organizada (com suas representações societárias, movimentos sociais e populares), Estado, governo e incontáveis organizações mediadoras (ONGs). Tal articulação e toda a sorte de parceria e negociação entre tais esferas realçam a necessidade de estabelecimento de políticas públicas e de representação identificatória, que consolidam o diálogo direto entre poder público e sociedade civil. A expressividade de redes de solidariedade, organizadas entre sociedade civil e terceiro setor, faz emergir, através dos recursos de mídia, vozes subalternizadas e invisibilizadas, excluídas dos projetos de cidadanização e do processo civilizatório brasileiro, através de “atores coletivos cívicos — associações voluntárias, movimentos sociais, porta-vozes de causas” (MAIA, 2006).

Martin-Barbero (2004) chama a atenção para o fato de que as alternativas de comunicação popular não devem, necessariamente, ser marginais às grandes mídias. Podem mesmo apoderar-se de traços de cultura massiva. O que não é problema. Entretanto, devem atentar para o fato de que as culturas populares não são homogêneas — tal qual o discurso construído pela grande mídia. O problema reside no fato de que no que é produzida para massificação e controle das massas, a cultura massiva tende a negar as diferenças, fazendo com que desapareçam por assimilação e, com isso, homogeneizando-as.

Considerando que mesmo o gosto popular está moldado pela cultura de massa, reconhecemos que a comunicação será alternativa ao assumir a complexidade dos processos de massificação da cultura (e formação da comunicação massiva) que são estruturados na quase negação do popular. Digo, quase, já que entendo que numa análise aguçada dos complexos processos de formação da cultura massiva, podemos perceber traços de popularidade, “de códigos e dispositivos em que se imbricam a memória popular e o imaginário das massas” (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 213).

É, pois, necessário tecer uma visão aguçada sobre a totalidade das estruturas de produção da informação. Para Martin-Barbero, é nos interstícios das “estruturas transnacionais da informação e estruturas nacionais do poder” que são revelados domínios ideológicos em modos de ver, que não dizem respeito apenas aos espectadores, mas também aos produtores. Estes últimos, também videntes, espectadores.

Os modos de ver são produzidos socialmente, pelo imaginário coletivo. Por isso, a análise do produto não deve centrar-se exclusivamente no produto em si e na sua condição de reproduzir a verdade, mas nos dispositivos de enunciação-produção, de percepção e reconhecimento. Ou seja, os estudos das tecnologias ou dos meios devem ceder lugar aos estudos debruçados sobre a produção de mensagens situadas no âmbito da cultura, a partir de um prisma que privilegie a interação das mídias na mediação entre indivíduos (produtores, receptores e produtores-receptores) na esfera da cultura e sociedade contra uma ideologia tecnocrática, que permeia e esteriliza os esforços da comunicação alternativa, da informação contra-hegemônica, já que não chega a questionar verdadeiramente as estruturas ideológicas e políticas da produção de informação (cf. MARTIN-BARBERO, 2004).

Sigo, aqui, a trilha traçada por Jesus Martin-Barbero, ao reconhecer que os estudos de comunicação não devem, necessariamente, recair sobre as suas especificidades técnicas, mas sobre o lugar em que a comunicação reside no campo da cultura. Dessa forma, entendemos que, “a comunicação se tornou para nós questão de mediações mais que de meios, questão de cultura e, portanto não só de reconhecimento, mas re-conhecimento”. Mediações seriam as “articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais para as temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais”, que permitem compreender a “natureza comunicativa” do sujeito, esfera em que as noções de cultura e política são redefinidas, saindo da centralidade da esfera que avalia apenas a “mera circulação de informa-

ções” dos meios comunicacionais — na qual o receptor é apenas “decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem” — e partindo para o ponto em que ele reveste-se de mero decodificador à “produtor” (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 19).

O resgate dos modos de réplica do dominado desloca o processo de decodificação do campo da comunicação, com seus canais, seus meios, suas mensagens, para o campo da cultura, ou melhor, dos conflitos entre a cultura e a hegemonia. Aceitar isso é também algo completamente diferente de ‘relativizar o poder das mídias’. O problema de fundo coloca-se agora em outro nível: já não no nível das mídias, mas sim dos mediadores e dos modelos culturais (MARTIN-BARBERO, 2004, p.127).

Através da promoção de políticas midiáticas elaboradas ou defendidas pelos grupos, até então, excluídos do projeto midiático brasileiro, emerge um movimento de produção audiovisual, que terá como principal característica a valorização de aspectos socioculturais inerentes à realidade desses grupos (minoritários, periféricos e invisibilizados). Essa é a ideia de mídia-ação, mediação. Como são tanto personagens como protagonistas, transformam-se de invisibilizados em visibilizados, de excluídos em incluídos, de minorias em majorias, de desprivilegiados em privilegiados, de passivos espectadores em ativos produtores, criando uma espécie de ativismo social midiático, midiativismo, através da geração de meios próprios e específicos elaborados pelos grupos ou comunidades interessadas, baseados em formas de associações alternativas que têm privilegiado a produção e participação em mídia como cenário para a elaboração de novos ativismos sociais e, por extensão, para a organização de redes sociais contemporâneas.

A reflexão sobre a concentração e controle da mídia e a circulação e distribuição massiva da informação *versus* um modelo de comunicação midiática, que privilegia problemáticas locais, regionais, anti-hegemônicas e alternativas, impõem outro debate. A forma com que a mídia brasileira contribui para a construção de um imaginário e de uma realidade excludente, que diz respeito à reformulação do espaço público das minorias brasileiras e da posituação de sua real inserção no processo civilizatório brasileiro e na demarcação de seu espaço na esfera do exercício de cidadania.

Portanto, pensar a partir de territórios periféricos (próximos e distantes) permite-nos refletir sobre o conceito de periferia da periferia — contribuindo, assim, para o debate sobre cidadanização, que extrapola, pois, a

esfera da teoria da comunicação e engrossa os estudos sobre sociedade e cultura.

2 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO CASO DA BAHIA

Com base nas questões acima apresentadas, criei, em janeiro de 2007, o Grupo de Estudos e Pesquisa em Mídias Alternativas e Midiativismo (GUPEMA), que tem como finalidade agregar projetos de pesquisa e extensão desenvolvidos por professores e alunos de graduação e pós-graduação. Os projetos têm como objeto central questões referentes ao universo da comunicação popular e comunitária. O grupo concentra pesquisas que visam refletir sobre políticas de inclusão junto à esfera pública política por grupos e comunidades minoritárias e pelos movimentos sociais distanciados das esferas de poder, privilégio e prestígio, em distintas regiões do Estado da Bahia. O Grupo está dividido em quatro linhas de pesquisa, que são: Estudos Culturais; Etnografia da Comunicação; Mídia, Cultura de Minorias e Movimentos Sociais; Mídia, Identidade e Representações.

O universo de interesse do Grupo e dos projetos agregados versa sobre a mídia (mais especificamente, audiovisual) e suas contribuições para a consolidação de um [novo] mercado midiático, que, a partir de uma tendência mundial, tenta referenciar identidades pessoais, locais, regionais e étnicas em oposição à premissa da singularização unificada e ímpar trazida no bojo do debate sobre globalização. Dessa forma, nossas atividades se encaixam no rol de produções preocupadas com o paradoxo entre o global e o local, tradição e modernidade, que tem constituído, nos últimos tempos, as discussões nas ciências sociais e em estudos de cultura e mídia.

Como objetivos específicos, o Grupo (com o projeto vigente) apresenta as seguintes questões: Contribuir para as discussões em torno das políticas de identificação e cidadanização (e, por extensão, da nacionalidade) como temas emergentes dos veículos e discursos comunicativos, culturais e mediadores, a partir do debate sobre identidade e diferença que tem, tão incisivamente, tomado tônica nos últimos tempos com o advento da globalização, além de fornecer elementos para uma análise crítica da produção videotelevisiva brasileira, em seus aspectos comercial, social e comunicacional. Reconhecer a importância da comunicação popular para a construção de redes de solidariedade, acenando para a sua paradoxal configuração, que cria formas de socialização que se estabelecem no âmbito do público (as audiências de TV e cinemas de rua estabelecem relação com o outro em espaços que são públicos, a céu aberto), na contramão da ideia

onipresente de que as novas tecnologias de comunicação contribuem para consolidar a privatização das relações sociais contemporâneas ao serem acessíveis em âmbito privados. Analisar o papel da comunicação popular e comunitária como recurso para preservação e fomentação do panorama cultural de microrregiões e comunidades destituídas de poder, caracterizando-se não somente como importante recurso para registro e preservação da memória tradicional local, como também, possibilitando acesso a novas tecnologias e a novas formas de produção cultural e inaugurando novos modos de organização social. Divulgar novos modos de comportamento presentes em microrregiões e na realidade de microgrupos (ou em qualquer prática cotidiana sob a égide da globalização), não se restringindo, apenas, à preservação de traços tradicionais isolados, mas de traços tradicionais articulados com formas, modos e estilo-de-vida propostos pela modernidade, a partir do lugar em que a comunicação popular funciona como prática social contemporânea. Avaliar a importância da comunicação popular e comunitária para a formação técnica e para o aperfeiçoamento profissional de integrantes de microrregiões nordestinas, criando novas linhas de emprego e renda. Analisar os mecanismos que cooperam para o apaziguamento de ações excludentes, redução da desigualdade social e fomento da inclusão social, visando elevar os índices de melhoria da qualidade de vida e desenvolvimento humano junto a populações destituídas de reconhecimento, fomentando a participação inclusiva e cidadã (inserção junto à esfera pública política e à esfera de visibilidade pública) através de recursos de mídia. Por fim, avaliar a participação dos grupos e comunidades minoritárias para a elaboração de uma contrainformação que reelabora o que é produzido sobre si mesmas.

3 A COMUNICAÇÃO QUE INCLUI

Através da transformação de símbolos eminentemente locais, particulares e singulares em símbolos nacionais, coletivos, após a década de 1950 (com a difusão da indústria televisiva e publicitária no Brasil), viu-se consolidar um modelo de identidade hegemônico, que excluía elementos culturais minoritários e que bastante contribuiria para a definição de um modelo de identidade “unívoca” entre brasileiros (tanto integrantes de classes dominantes como populares). Grupos desprivilegiados não deixaram de ser contemplados. Porém foram caracterizados sob papéis que, mesmo quando fugiam aos clichês e estereótipos tão bem estruturados, não correspondiam à rea-

lidade dessas populações no Brasil — esse, o caso de nordestinos, afrodescendentes, homossexuais, populações sub-urbanas e periféricas etc. A mídia, nesse sentido, contribuiu para a consolidação de um projeto em mão única, que pouca atenção deu à participação de certos segmentos populacionais no processo civilizatório brasileiro, fazendo, assim, de um país diverso e plural, um país unívoco, hegemônico, outro de si mesmo.

O fato é que a emissão e recepção da informação, reduzida à lógica univocal (emissor, mensagem e receptor) foi desmantelada no momento em que redes (e a cibernética tem importante papel) de solidariedade permitiriam um debate eficazmente mais participativo, no qual a lógica “emissor, mensagem, receptor” se caracterizaria pela conferência (até mesmo on-line), lugar de vários mundos culturais, estilos e formas de vida, por isso, espaços plurivocais, onde emissor, receptor e mensagem são agentes comuns e não mais meros receptores daquilo que o emissor (proprietário da informação e empresa) depositou na mensagem (Cf. MARTIN-BARBERO, 1997). Essa é a característica mais marcante das mídias radicais alternativas: todos são produtores da informação: receptores, audiências e/ou consumidores são também emissores da mensagem. Isso comprova a idéia de que as (novas) redes são espaços que desmantelam características gerais da comunicação clássica, reduzidas à lógica do emissor e receptor como sujeitos distintos. Surge, assim, um campo de prática mais aberto, mais participativo e melhor distribuído, certo tipo de comunicação em rede de solidariedade (Cf. LÉVY, 1993).

Tal fato também chama a atenção para a necessidade de se tecer uma análise crítica da mídia brasileira (e de velhos e novos produtos audiovisuais), em seus aspectos comerciais, sociais e comunicacionais, considerando as lógicas de homogeneização e heterogeneidade dos produtos midiáticos, o que nos remete às questões de reterritorialização e desterritorialização da produção e recepção.

Com base no acima exposto, analisei iniciativas de produção audiovisual realizadas por movimentos sociais na periferia de Salvador, que tinham apoio de agências internacionais e parcerias com entidades governamentais e não governamentais (ONGs), caracterizando-se como iniciativas de fomento em projetos de e para inclusão social. Levei em consideração o distanciamento representacional e simbólico dos bairros e comunidades frente às esferas de poder, privilégio e prestígio.

O recorte sobre as TVs e cineclubes comunitários deteve-se sobre as instituições promotoras e seus compromissos com a fomentação de ins-

trumentalização (oferta de oficinas) em mídia — sobretudo, a produção de vídeos e toda a sorte de produtos audiovisuais, mesmo em situações em que o sistema de transmissão não se encontrava definitivamente instalado. Para o caso das localidades onde o sistema de transmissão não se encontrava instalado, me concentrei, pois, na produção e na exibição do material audiovisual, mesmo quando utilizando recursos domésticos para exibição e transmissão — como telão, VCR e DVD (TV e cinema de rua). Ainda: a escolha das organizações da sociedade civil ou organizações não governamentais (ONGs) considerou o respaldo e reconhecimento de tais instituições junto às comunidades de origem e a preocupação com a utilização de recursos audiovisuais como instrumentos para a elaboração de ações inclusivas. Além disso, as organizações tinham em comum o alto índice de públicos jovens como audiência principal.

Ressalvo, ainda, que o recorte sobre os produtos analisados levou em consideração a variedade de gêneros e formatos e, paradoxalmente, a homogeneidade de repertórios entre tais produtos; cidadania e inclusão social.

O universo da pesquisa ora apresentada dividiu-se em duas esferas. Uma primeira, dizia respeito à pesquisa do produto. Outra, à pesquisa da recepção. Ambas, tentaram dar conta do interesse central do projeto, que foi: avaliar a importância da produção de audiovisual para a construção de um modelo de identidade, num primeiro momento, segmentada, depois, regional e, por fim, nacional, atentando para a importância de tais produtos para a elaboração de modelos identificatórios entre grupos minoritários no Brasil. Interessou-me perceber as peculiaridades tanto nas formas de produção como nas formas de recepção entre os conjuntos de produtos video-televisivos, quando retratam realidades objetivas e subjetivas dos grupos contemplados.

A especificação das diversas representações (pejorativas ou favoráveis) de grupos minoritários na produção midiática nacional (grande mídia) em comparação à representação de tais grupos na produção das mídias alternativas contribuiu, assim, para o debate sobre cidadanização, que extrapola, pois, a esfera da teoria da comunicação e engrossa os estudos sobre sociedade e cultura. Para tanto, a investigação e problematização do contexto histórico das mídias e produtos aqui contemplados foi outro método utilizado (método histórico).

Através de método comparativo, buscou-se refletir sobre as formas com que essas representações são tanto produzidas (e ofertadas) como

recebidas (e assimiladas). A análise da recepção foi de grande valia, já que reconheço que o que, aqui, chamamos colonialidade cognitiva (FREITAS e TAVARES, 2010), reflete tanto o processo de criação dos produtos como a aceitação (ou recusa) das mensagens recebidas. Com isso, não me interessei em tecer um estudo das tecnologias ou dos meios, mas da produção de mensagens situadas no âmbito da cultura, a partir de um prisma que privilegiasse a interação das mídias na mediação entre indivíduos (produtores, receptores e produtores/receptores) na esfera da cultura e sociedade. Essa a ideia de mídia-ação, mediação, que considera a mídia como prática social. Levou-se em conta a contribuição que tais produtos e suas representações deram para a idealização e concretização de práticas excludentes (xenóforas, discriminatórias, racistas etc.) e/ou inclusivas.

Os procedimentos adotados foram: [1] Gravação, observação e análise dos produtos selecionados a fim de identificar regularidades e anomalias, através de decupagem de material selecionado, considerando os traços midiográficos mais relevantes para o foco de interesse nas sequências selecionadas. O número de sequências a selecionar foi determinado de acordo com o andamento e, por extensão, o interesse da pesquisa no decorrer do processo de investigação. O traçado da mensagem discursiva, permitiu-me perceber os elos entre produção e reconhecimento, a partir da lógica das mediações dos recortes das minorias aqui vislumbradas. [2] Pesquisa exploratória e coleta de dados a partir de trabalho-de-campo, isto é, participação na produção dos produtos audiovisuais (com frequência aos cursos de instrumentalização e produção, sobretudo), a fim de identificar elementos que privilegiassem preocupação para com questões de políticas inclusivas. [3] Análise da recepção que contemplou não o produto, mas o sujeito pesquisado, possibilitando o entendimento de que a ideia de uma TV geralista não encontra respaldo em meio à diversidade cultural brasileira.

Acreditando que é na interseção entre mídia e cultura que reside a construção e experimentação do produto audiovisual, reconhecer a especificidade de audiências diferenciadas foi fundamentalmente importante para perceber de que forma as audiências que me interessavam elaboravam significados e sentidos no campo da recepção do produto comunicacional. Tais significados e sentidos podiam mesmo decidir a formulação de novos gêneros e formatos audiovisuais, fazendo vislumbrar o lugar em que residem recepção e produção como coisas combinadas. Esse, o caso da emergência das mídias radicais alternativas e seus produtos.

Tal fato, me remeteu às seguintes questões: qual a participação da mídia (grande mídia e mídias radicais alternativas) para a elaboração de alteridade entre grupos minoritários brasileiros; qual o espaço reservado pela mídia para o debate exclusão e desigualdade social, políticas compensatórias e construção de cidadania para populações excluídas; qual a contribuição da mídia para o retardamento ou aceleração de um projeto de democracia no Brasil; num momento regido sob a égide da globalização, qual o perigo da singularização (da unificação-ímpar) num processo político, econômico, cultural e social que se revela pluralizado (com a promoção das multiplicidades, da diversidade); a partir da crença de que os meios de comunicação contribuem tanto para a destituição das identidades particulares como para a promoção de identidades estereotipadas, qual a contribuição da mídia audiovisual para a exclusão das identidades não contempladas por esses meios; como os meios de comunicação pensam e refletem as mudanças políticas e socioculturais no Brasil que colocam as classes populares dentro dos mais diversos papéis e que vão consolidar um modelo de representação de um Brasil moderno; quais as diferentes representações do povo brasileiro nessas mídias; qual o lugar reservado à caracterização de tipos identitários na mídia brasileira?

Vale ressaltar que tais questões não são o mote exclusivo para elaboração dos problemas de interesse do Grupo e da pesquisa, já que dizem respeito a considerações universais, genéricas. Contudo, podem ser pensadas a partir da realidade do objeto aqui analisado.

Acredito que num momento em que tanto se tem falado em políticas compensatórias, devemos reavaliar o lugar destinado à participação de determinados segmentos sociais no estabelecimento de ações democráticas no Brasil. Considero que a pesquisa ora apresentada firmou-se na proposta de contribuir para a formulação de políticas sociais, considerando o espaço acadêmico (a Universidade) como potencial gerador de conhecimentos aplicáveis à sociedade abrangente (à sociedade civil). Reconheço, também, o importante papel que os meios de comunicação de massa, mais especificamente, a TV, ocuparam para a dinamização das representações sociais que caracterizam as sociedades e as culturas ocidentais modernas — este, o caso do Brasil e da região Nordeste. Considero, ainda, que tanto a Universidade quanto os meios e tecnologias de comunicação são importantes domínios para a eficácia das mediações sociais.

Num momento em que, no Brasil, o debate em torno das políticas de ações afirmativas vem tomando tônica, evidencia-se, pois, a necessidade de

suscitar a investigação sobre as representações das minorias para o caso brasileiro. Afinal, tais representações foram formuladas sob a égide de uma dita democracia social, que esteve única e estritamente relacionada ao debate sobre nação e identidade nacional (não tendo sido, portanto, particularizadas). E foi, sobretudo, através de expressiva produção acadêmica e em meios de comunicação de massa, que o debate sobre nacionalismos (e, por extensão, todo tipo de recortes identitários) se evidenciou.

Com base no acima exposto, espero, pois, contribuir para o debate sobre cultura e mídia como temas emergentes na produção do conhecimento e nas discussões acerca de iniciativas inclusivas de comunicação.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: FEATHERSTONE, Mike. (Org.). *Cultura global*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 311-28.
- BHABHA, Homi K. A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 177-203.
- CANCLINI, Nestor G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- CANCLINI, Nestor G. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997a.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
- DOWNING, John. *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Ed. SENAC, 2002.
- FREITAS, Ricardo O. de; TAVARES, Julio C. S. Mídia e racismo: colonialidade e resquícios do colonialismo. In: GOMBERG, E.; MANDARINO, A. (Org.). *Racismos: olhares plurais*. Salvador: EDUFBA, 2010, v. 1, p. 205-222.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera. (Org.). *Na mídia, nas ruas: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- JAMBEIRO, Othon et al. *Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia*. Salvador: EDUFBA, 2005.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. São Paulo: Ed. 34, 1993.
- LIMA, Venício. Prefácio. In: Id. *Vozes da democracia: histórias da comunicação na redemocratização do Brasil*. São Paulo: Intervozes/Imprensa Oficial, 2006.
- MAIA, Rosiley; CASTRO, Maria Ceres. (Org.). *Mídia esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

MARTIN-BARBERO, Jesus. *Ofício de cartógrafo*. São Paulo: Loyola, 2004.

PAIVA, Raquel. *O espírito comum*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre. *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

Ciências Humanas e Educação

SABERES VIVENCIAIS: O TRABALHO DO PENSAMENTO SOCIAL NO CAMPO DA EDUCAÇÃO

Álamo Pimentel¹

Resumo: O pensamento social contemporâneo está inscrito num amplo debate sobre as crises de interpretações que afetam as bases conceituais da modernidade. A educação está no “olho” da crise, suas origens filosófico-científicas são questionadas, sobretudo pelos excessos didático-metodológicos que rompem com os vínculos entre “escola” e outros espaços sociais. O presente ensaio busca indicar, em caráter provisório, a educação como uma das dimensões do pensamento social que além de interdisciplinar deve se reconhecer como intercontextual pela diversidade de espaços e tempos sociais e culturais em que se faz presente. Aqui estão expostas algumas qualidades dos mitos, das artes, das filosofias, das ciências e do senso comum que podem servir de inspiração para a compreensão da relação profunda entre saberes e vivências. A construção do texto busca suas referências em autores contemporâneos que vêem as crises de interpretação do nosso tempo como um convite novas formulações para a ampliação do presente. Ao lado destes autores o texto indica que o pensamento social pode oferecer novas compreensões para a ciência e todas as demais formas de saberes que com ela constroem, através da educação, suas práticas de afirmação, formação e transformação do humano no mundo.

Palavras-Chave: Educação, Crise de interpretação, Interdisciplinaridade, Intercontextualidade.

Abstract: Contemporary social thought is involved in a larger debate over the interpretive crisis that strikes the conceptual grounds for modernity. Education is in the crisis' “eye”, its philosophical and scientific origins are under inquiry, in great part due to excesses in didactic methods that break the articulation between “the school” and other social spaces. This essay aims to highlight, in a provisional tone, Education as one dimension of social thought that, besides being interdisciplinary, must be intercontextual, due to its presence in multiple social and cultural times and spaces. Here the author exposes some features of myths, arts, philosophy, sciences, and common sense that may well serve as inspiration for the understanding of the deep interrelations between modes of knowledge and of living. The essay refers to con-

¹ Professor Associado I da Universidade Federal de Alagoas (UFAL): Coordenador do Grupo de Pesquisa FORMACCE em Aberto do PPGEDU/FACED/UFBA. Endereço eletrônico: alamo.pimentel@uol.com.br.

temporary authors who find in the interpretive crisis an invitation to new forms of broadening the present. Siding with these authors, the text suggests that social thought can offer new understandings to Science as well as to all other forms of knowledge which build, along with Science, their practices of assertion, shaping and transformation of humanness in this world, by means of Education.

Keywords: Education, Interpretive crisis, Interdisciplinary, Intercontextual.

1 O PENSAMENTO INTERCONTEXTUAL

A emergência do pensamento social no campo da educação é interdisciplinar, dinâmica e multifacetada. A ênfase entre dimensões teóricas e práticas do pensamento social constitui uma inscrição nos processos de formação intelectual na educação. Tal ênfase toma por pressuposto que o conhecimento filosófico-científico subjacente a estes processos de formação deve ser uma forma de apropriação histórica das tradições do pensamento acadêmico, associada à construção de atitudes pedagógicas que possibilitem a ampliação de saberes e fazeres socialmente circunstanciados.

No entanto, as tradições acadêmicas foram marcadas por uma visão de mundo em que a ciência assume a centralidade das práticas e saberes apropriados a este contexto. Numa reação historicamente situada na contestação dos modos de conhecimento populares na Idade Média e na Antiguidade Clássica, a ciência e a filosofia modernas vão privilegiar uma maneira de produzir conhecimento que visa romper com o senso comum e os mitos, tanto quanto com as formas contemplativas de abstração na arte e na filosofia. Tal ruptura busca constituir uma forma de conhecimento apropriada à intervenção e transformação da natureza através da ação humana. Emerge no interior dos contextos acadêmicos europeus uma nova cultura que assume a ciência e a técnica como a dupla face de um mesmo processo no qual as práticas de conhecimento devem servir à assunção do humano sobre os demais seres vivos.

Isto tem repercussões profundas em todas as expressões do pensamento científico e as ciências da educação não escaparam a esta nova forma de conceber o lugar do humano na natureza. As inspirações advindas dos pensamentos filosóficos e científicos modernos destacaram a escola e o ensino escolar, em seus mais variados níveis, como prerrogativas de centralidade temática, epistemológica e social para a definição de teorias e métodos pedagógicos. Entre a filosofia e as ciências sociais aplicadas à educação busca-se articular pressupostos conceituais de natureza didático-metodoló-

gica para substanciar, na formação de educadores, o pressuposto técnico-científico que vocaciona a pedagogia como uma área específica nas práticas de conhecimento acadêmicas. Considerando que estes modelos eurocêntricos estão na base da expansão colonial de redefinição das economias europeias entre os séculos XV e XVI, outros contextos mundiais serão invadidos pela ambição da hegemonia do pensamento científico sobre outras formas de pensamento, associadas aos processos de dominação social e cultural que colocaram a Europa numa posição central de reinvenção geopolítica, geossocial e geocultural do mundo na modernidade.

O mercantilismo colonialista consorciado à produção tecnológica de ferramentas de dominação política, social e cultural passa a ser incorporado a novas mentalidades civilizatórias que, segundo Norbert Elias (1994b), definem os padrões de autoconsciência que as nações ocidentais passaram a ter de si mesmas. A influência dos países europeus sobre o mundo deixou como legado o privilégio dos contextos acadêmicos sobre os demais contextos sociais de produção do conhecimento e o privilégio do pensamento filosófico-científico eurocêntrico sobre todas as outras formas de construção do pensamento social. No século XIX, o nascimento do positivismo como uma ideologia que vincula o progresso da ciência ao progresso da humanidade em escala universal, compôs uma ampla agenda em que o trabalho do pensamento estaria voltado para o controle e a regulação dos modelos de sociedade governados segundo as tradições que lhe servem de inspiração.

Nas últimas décadas, diante dos fracassos da agenda política da ciência moderna eurocêntrica no cumprimento de algumas de suas promessas, pensadores das mais diferentes áreas passam a questionar os limites da ciência e filosofia na superação de problemas sociais, destacando que a hegemonia deste modelo de pensamento permaneceu vinculada à produção de desigualdades sociais emergentes dos modelos econômicos que fundam seus totalitarismos epistemológicos e sociais. Tenho tomado como referência de interpretação destas inquietações do pensamento social acadêmico autores como Boaventura de Sousa Santos e Georges Balandier. Ambos me sugerem pensar a contemporaneidade como momento de crise e reinvenção dos tempos sociais. O primeiro, Santos (2000), indica a busca de uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências contra todas as formas de conformismo silenciador que colocam a ciência à parte das transformações necessárias à superação de desigualdades sociais. O segundo, Balandier(1997), sugere a construção de novas referências antro-

pológicas, sociológicas e históricas que busquem compreender a natureza mutante do social, para uma interação produtora na conversação entre diferentes saberes que atravessam a diversidade social e cultural dos povos na contemporaneidade.

O propósito deste artigo é explorar uma das teses de Boaventura de Sousa Santos sobre a exigência de uma ecologia de saberes para a construção de uma nova gramática do tempo e, com isto, buscar a proposição de uma nova cultura política, que invista na educação como prerrogativa de mudança paradigmática do pensamento social dentro e fora dos contextos acadêmicos. Refiro-me à tese que indica a dupla condição para que uma ecologia de saberes seja uma forma de reconhecimento da convergência entre conhecimentos múltiplos:

[...] A ecologia dos saberes exerce-se pela busca de convergência entre conhecimentos múltiplos. Para haver relações entre saberes são precisas duas condições que, à luz de uma epistemologia monocultural, são aporéticas. A primeira é de que está presente ou pode estar presente mais de uma forma de saber. Dada a hegemonia convencional, monocultural, a identificação da presença de vários saberes obriga que, a nível epistemológico, se proceda ao que a nível sociológico, designo por sociologia das ausências e das emergências [...]. A segunda condição é que, entre os diferentes saberes presentes, seja possível identificar algo comum que permita falar das relações existentes ou futuras [...] (SANTOS, 2008, p. 161).

Esta indicação encontra ressonância numa proposição que indica o lugar da política no interior das mais diversas dinâmicas sociais que movem os contextos contemporâneos e busca compreender o conhecimento como uma prática social marcada por diversidades de saberes:

[...] A modernidade é uma aventura, um avanço para os espaços sociais e culturais muitíssimo desconhecidos, uma progressão em um tempo de rupturas, de tensões, de mutações. É preciso aprender a ser explorador deste tempo, para não lhe ficar totalmente submisso e consentir em uma impotência que substituiria o poder pelo acaso. O contorno antropológico coloca uma experiência e um conhecimento a serviço desta aprendizagem [...] (BALANDIER, 1997b, p. 278).

A partir destas perspectivas, busco indicar, em caráter provisório, a educação como uma das dimensões do pensamento social que, além de interdisciplinar, deve se reconhecer como intercontextual pela diversidade de espaços e tempos sociais e culturais em que se faz presente. Como uma área específica dos processos de formação acadêmicos, a educação é uma mescla de mito, ciência, filosofia, arte e senso comum. Isto porque promo-

ve convergências entre posturas epistemológicas e posturas vivenciais na medida em que os itinerários formativos dos educadores conduzem a novas situações de trocas de conhecimento em que experiências historicamente acadêmicas, participam da construção cotidiana de experiências vividas nos contextos educacionais que produzem rumo e sentido para as carreiras profissionais a serem seguidas pelos educadores e pelas educadoras.

Ao longo do texto, procuro destacar características dos saberes míticos, artísticos, filosóficos, científicos e de senso comum que podem inspirar a emergência de uma ecologia dos saberes na educação. Na composição deste artigo indico os seguintes parâmetros de compreensão das provocações aqui apresentadas:

- A educação é um processo que articula as relações entre indivíduo, sociedade e cultura, uma vez que é instituída a partir da produção e circulação social de saberes, práticas, valores, costumes, crenças e significações de mundo. Através dessas relações consolidam-se as experiências simbólicas em que os indivíduos configuram a vida comum dentro e fora dos espaços escolares;
- A cultura é uma dinâmica individual e coletiva na qual as pessoas produzem e transformam significados para suas experiências, seja do ponto de vista imaterial: através conceitos, sentimentos, noções elementares, valores, princípios de vida, memórias e um sem número de saberes que pertencem ao âmbito afetivo/cognitivo de cada indivíduo ou grupo social; seja do ponto de vista material composto por artefatos, práticas, imagens, edificações, patrimônios culturais, tradições e outro sem número de produtos desenvolvidos ao longo da construção concreta da dimensão cultural na vida em grupo;
- Circunstanciada no âmbito de um pensamento intercontextual, a abordagem da educação poderá contribuir para situar a atividade do pensamento e da linguagem como expressões culturais, sociais, históricas e políticas, buscando abrir o conceito de educação na perspectiva dos conflitos e interações na qual o desenvolvimento dos processos afetivo/cognitivos tornam mais intensas e expansivas as relações dos indivíduos dentro dos grupos sociais aos quais pertencem e nas relações com outros indivíduos e outros grupos participando de ecologias de saberes e ecologias de vivências emergentes das diversas formas de participação social na vida em coletividade.

Estes parâmetros indicam parcialmente os mapas através dos quais busco significar aquilo que compreendo como exigências do pensamento social contemporâneo na busca por saberes-vivenciais na construção de novas formas de pensar e fazer a educação.

2 SABERES MÍTICOS E A POLÍTICA DOS AFETOS

Diferentes civilizações utilizaram os mitos como narrativas que produzem compreensões das relações entre os humanos e a natureza para além da comprovação material das dimensões sócio-ambiental da existência. Os mitos evocam os mistérios que habitam as mais diferentes formas de vida e compõem as condições de possibilidades da existência no seu sentido mais amplo e profundo. Os saberes míticos assim como os saberes de senso-comum são biografados no anonimato, passam de geração a geração segundo referências de ancestralidades. Ao contrário das manifestações de saber que utilizam leis observáveis, classificáveis e quantificáveis para distribuição e qualificação das manifestações mais diversas da vida, os mitos participam das dimensões inconscientes e imaginárias do pensamento. Da psicanálise à sociologia, passando pelas mais diversas áreas das ciências humanas, diferentes interpretações sobre a relevância dos mitos para os binômios indivíduo-sociedade e natureza-cultura têm demonstrado a força desta expressão de saber.

[...] O mito é irredutível; sua interpretação inesgotável. Os filósofos o interrogaram e às vezes lhe deram uma função didática. As ciências humanas multiplicaram as tentativas no sentido de precisar sua natureza (traço de mentalidade?), determinar suas funções (conhecimento ilusório? memória que fixa o passado transfigurando-o? Título que rege o compromisso social? Aspecto da criação de toda cultura) e precisar a sua história (estaria condenado ao desaparecimento face aos avanços da razão?). Em favor de uma espécie de "mito do mito", o imaginário se nutre incansavelmente de produtos do pensamento mítico. O comentário mítico não tem muros [...] (BALANDIER, 1997a, p. 19).

Ao atribuir aos mitos e às formas de pensamento dele emergentes um vigor profundo na vida social, Georges Balandier vai nos indicar que mesmo a pretensa ambição da ciência moderna de superação das formas mágicas de compreensão do mundo não deixaram de constituir os seus mitos, sejam eles todas as formas de crenças inconfessáveis na eficiência ilimitada nos progressos da razão instrumental.

O mito do sacerdócio na educação, por exemplo, tem raízes profundas nos primórdios dos processos de civilização do Brasil uma vez que fez coincidir, nas situações de conflito cultural, a compreensão mítica que os portugueses tinham à época, sobre o papel da religião católica na formação cultural dos indivíduos, com as representações míticas que constituíam as bases cosmológicas das etnias indígenas dos povos que habitavam nossas terras antes da chegada dos portugueses e, posteriormente, com as cosmologias das etnias africanas transplantadas para o Brasil.

O papel dos Jesuítas na construção dos primeiros grupos de instrução no Brasil visava à conversão católica associada à imposição da cultura escrita aos indígenas, a título de consolidar as bases do domínio português nas nossas terras. Segundo Santos (1997, p. 56) as bases míticas de Portugal duraram séculos e justificavam a existência de um país dominado por "...violação das liberdades cívicas e atitude hostil à razão crítica...". A exploração mercantil que serviu à formação das elites econômicas e culturais de Portugal sob o domínio da influência da Igreja Católica, produziu uma visão perversamente mitificadora do mundo dentro do próprio país e fora dele. Tal visão serviu de controle e pressão contra todas as formas de insurgência contra o Estado e a Igreja, mas, também, reforçou uma política dos afetos como forma de subjetivação da cordialidade² no espírito de manutenção da ordem. Em que pesem os efeitos negativos desta forma de dominação, os seus efeitos na produção de um espírito de comum união nos espaços da vida pública deixaram importantes exemplos.

As narrativas míticas constituem as bases afetivas do pensamento na produção de conhecimento que gera formas eficientes de saberes marcados pela fé na expansão da vida interior no âmbito da vida pública. As religiões em suas mais diferenciadas versões e formas de organização expressam isto nas mais diversas formas. Tomo como exemplo o testemunho do Pajé Dikboba³ da etnia Suruí Paiter de Rondônia, a respeito do momento original de sua iniciação:

[...] Fiquei isolado, durante meses, numa pequena maloca, proibido de sair e receber a luz do sol. Matavam caça para mim, traziam-me nambu, e eu pouco comia, deixando as melhores iguarias para os pajés mais velhos. Contem-

² A este respeito Sérgio Buarque de Holanda faz uma interessante interpretação do Homem Cordial como uma das formas de construção das relações políticas no país em sua obra fundamental intitulada *Raízes do Brasil* (HOLANDA, 1999).

³ Testemunho coletado por Betty Midlin e apresentado numa coletânea de relatos do Povo Suruí Paiter de Rondônia.

tava-me com a bolacha de milho, mamê, e a bebida doce de milho, fermentada [...] Eu era aprendiz dos espíritos, e deles, de sua boca, aprendia os cantos [...] (DIKBOBA, 2007, p. 180).

Ainda segundo o pajé, o seu Tio Materno era a única pessoa com quem mantinha contato ao longo do seu isolamento. A compreensão mítica da sua missão como Pajé enuncia uma forma de compreensão do mundo afetada pelo compromisso com a ancestralidade como marca de manutenção da sua presença entre os outros do seu grupo. Nas tradições africanas presentes no Brasil isto também se faz presente numa combinação em que a relação homem/natureza não é definida pela capacidade do domínio metodológico do conhecimento humano sobre os demais seres vivos, mas num sentido inverso, numa forma de fruição da vida comum do humano com a natureza. Tal inversão, no entanto não pode estar dissociada das lutas que os africanos, uma vez desterritorializados, tiveram que empreender na construção das suas práticas de resistência cultural no Brasil. No caso da Bahia, as contribuições dadas por Roger Bastide (2009) na interpretação do candomblé, nos instigam a pensar a luta dos humanos como um reflexo das relações com Deuses; compreender isto a partir de uma metafísica de origem eurocêntrica pode distorcer a compreensão dos saberes que são subjacentes às etnias africanas no Brasil. O autor chegou a elaborar um ensaio de uma epistemologia lorubá na qual apresenta as seguintes conclusões:

[...] No caso do candomblé, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os mecanismos das operações lógicas e, finalmente, para a ideologias [...]. Não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea e, sim, a morte da metafísica, ou pelo menos sua redução de papel de simples serva dos interesses humanos [...] (BASTIDE, 2009, p. 266).

A citação é clara naquilo que pressuponho como uma retomada das políticas dos afetos presentes nos saberes míticos para a compreensão de uma ecologia dos saberes na educação. A interpretação dos mitos de um ponto de vista metafísico resultou numa apreensão destas manifestações de saber a partir de graves reduções ideológicas, resultando numa crítica perversa das visões de mundo que diferenciam os contextos intelectuais europeus dos contextos que lhes são exteriores. A excessiva doutrinação do conhecimento científico como única forma de conhecimento verdadeiro e

útil ao progresso da humanidade, obstruiu e, aqui e ali, deturpou outras possibilidades de abordagem dos saberes não científicos pela própria ciência. Anteriormente foi citado o exemplo do sacerdócio pedagógico como um mito de representação do educador. A secularização da sociedade brasileira, a partir do século XIX, fez incidir o discurso sobre a escola como instituição maternal, tarefa republicana laica, e pautada numa atitude de rejeição às marcas patriarcais do Brasil Imperial (CARVALHO, 2009). A imagem do feminino repousa sobre o imaginário republicano como símbolo de uma nova atitude cívica que caberá também à escola no que diz respeito à formação das almas de todos os cidadãos. Penso que as mais diferentes formas de compreensão do trabalho social do educador, não conseguem se desvencilhar desta dimensão íntima de expressão dos afetos como uma manifestação de fé naquilo que faz. É talvez necessário retomar a lição de que “[...] *Le mythe correspond à un mode de connaissance affective, parallèle à notre mode de connaissance objective, développé par la méthode [...]*” (LEENHARDT, 1971, p. 306) e assumir, no trabalho intercontextual no pensamento social em educação, a dimensão dos afetos como reconhecimento de uma política do estar-juntos na produção do conhecimento.

Ao propor uma sociologia das ausências Santos (2000) nos indica a exigência de uma epistemologia dos pensamentos ausentes, uma vez que considera toda prática de conhecimento como uma prática social. Nem tanto ao mito, nem tanto à ciência, mas entre uma e outra forma do conhecimento existem fontes vivas de geração de saberes que podem produzir a emergência de novas compreensões para o pensamento social dentro e fora dos domínios acadêmicos. Do ponto de vista dos saberes míticos ficam as lições dos compromissos políticos que constituem a base afetiva das relações entre os humanos (em parte e) à parte (nos) dos contextos institucionais inventados pela Europa, sejam eles manifestações das formas religiosas ou miríades de manifestações da vida comum cuja origem não pode ser fixada num padrão estático de compreensão da cultura, mas que inspira a retomada de novas interpretações que nos indiquem a força e a beleza das mutações sociais que movem a cultura como uma dimensão subjetiva-objetiva-intersubjetiva de interações entre diferentes contextos de vida.

3 SABERES ARTÍSTICOS E AS PERFORMANCES DE CRIAÇÃO

A arte está presente em todas as formas de organização social e cultural dos povos da humanidade através dos tempos. Assim como os mitos,

participa de uma construção das formas de conhecimento em que o pensamento é uma emergência da densidade subjetiva da experiência humana. O artista produz linguagens da sua vida interior na busca de torná-la tangível para os outros. O resultado do seu trabalho traduz formas de representação do mundo mediadas por um intenso processo de criação que, muitas vezes, ultrapassa os limites da técnica no ato de produzir a arte. A arte introduz suas biografias nos corpos de quem a produz para alçar saberes nas experiências com aqueles que, na relação com as suas performances, buscam compartilhar os pontos de vistas dos seus autores. Não seria imprudente comparar toda obra de arte como um texto em que o artista se coloca por inteiro na busca de incorporar os seus leitores.

Segundo as lições de Boaventura de Sousa Santos (2000) toda racionalidade estético expressiva emergente dos saberes artísticos aproxima o conhecimento da experiência vivida, produz ligações entre o conhecimento e o autoconhecimento através da inspiração criativa que provem das artes. Balandier (1999) nos indica a abordagem do trabalho do imaginário para a compreensão dos excessos que produzem os caldos das relações sociais na modernidade, tais excessos criam imagens em transfiguração permanente e colocam a arte ora a serviço da destruição e precarização da memória, quando a serviço de formas massificantes de vida cultural, ora a serviço da criação de novas formas de viver o mundo produzindo a emergência de inéditos vividos. A força da arte produz subjetividades criativas, capazes de evocar a corporeidade como expressão viva da razão, ao contrário dos apelos veementes da razão instrumental para o silenciamento das paixões humanas no trabalho do pensamento.

O corpo, ou melhor, a corporeidade passa a se constituir numa ferramenta fundamental para a criação de formas solidárias de pensar o mundo, sobretudo quando se considera que o pensamento é um caleidoscópio de atividades mentais que incluem a memória, a imaginação, os devaneios, a intuição, os sonhos e a razão. Em que pese a delimitação das habilidades racionais como regiões por excelência do pensamento objetivo da realidade, ela é produzida através de uma luta entre o interior e o exterior das dimensões psíquicas de todo indivíduo, uma vez que um indivíduo se liga ao outro pelo caráter imprescindível da vida em sociedade que se movimenta no interior da cultura através de diferentes formas de educar. Ao situar-se dentro de um grupo, participando em profundidade da cultura, o indivíduo não o faz pela sua capacidade de separar a mente do corpo, mas por sua

capacidade de ser inteiro também nas concatenações motrizes entre mente-e-corpo.

A respeito da corporeidade como contexto de produção dos saberes artísticos penso que devemos compreender, por exemplo, a inspiração como uma performance de criação. A inspiração, como nos sugere Maurice Merleau-Ponty (2004), quando evoca o corpo do pintor no ato de produção da sua obra de arte, indica que:

[...] o que chamam de inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há realmente inspiração e expiração do Ser, respiração no ser, ação e paixão pouco discerníveis que não se sabe mais sobre quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado. Diz-se que um homem nasceu no instante em que aquilo que no âmago do corpo materno era apenas um visível virtual se faz simultaneamente visível para nós e para si. A visão do pintor é um nascimento continuado [...] (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22).

O corpo, em sua mais plena compreensão elabora, às vezes de forma indizível, práticas de expressão do conhecimento que reconhecemos como arte. Esta constatação leva ao reconhecimento de que, para além do trabalho meramente contemplativo e de fruição, a arte produz saberes que tateiam linguagens do indizível. Importante lembrar as contribuições da filósofa espanhola Maria Zambrano (2000) quando nos conduz a pensar no coração como metáfora do pensamento entranhado que pode aproximar a poesia da filosofia:

[...] O coração é a viscera mais nobre porque leva consigo a imagem de um espaço, de um dentro obscuro secreto e misterioso que, em algumas ocasiões, se abre [...]. Esse abrir-se é a sua maior nobreza, a ação mais heróica e inesperada de uma entranha que parece de imediato não ser senão vibração, um sentir puramente passivo [...] (ZAMBRANO, 2000, p. 23).

O trabalho do poeta é uma forma de abrir o coração para conferir à palavra a recriação do tempo e do espaço. É aquele que cria para alcançar o coração do outro. É aquele que experimenta o pensamento como expansão do corpo na ligação com o mundo. Na música, na dança, no teatro e nas mais diferentes formas de saberes artísticos, a criação é produção de representações do mundo exterior em conexão com o mundo interior do artista. No mundo contemporâneo as artes impulsivas das ruas extrapolaram as fronteiras que a colocaram no meio das severas distinções entre alta e baixa cultura. No Brasil temos vários exemplos de inovações nos modos de expressões estéticas que combinam a vida cotidiana com as refinadas elaborações conceituais que produzem visibilidade para as artes de ser. Vou

destacar, a título de exemplo, o trabalho de José Dadrino, mais conhecido entre nós como o profeta Gentileza.

Após a queima de um circo em Niterói no ano de 1961, José Dadrino se disse impelido por um chamado divino. Abandonou a família e a vida de empresário no setor de transporte de cargas no Rio de Janeiro. Passou a peregrinar pelas ruas da cidade apresentando-se como José Agradecido, pregador da gentileza entre os homens. A base dos seus preceitos evoca gentileza, amor, beleza, perfeição, natureza, bondade e riqueza. Suas predições constituíram painéis urbanos no Viaduto do Caju na cidade do Rio de Janeiro. O trabalho tem sido interpretado como uma obra-território que combinou uma auto-estetização do profeta como personagem urbana do Rio durante a sua vida; inventou uma estética da escrita e compôs um livro urbano que ainda é preservado na cidade. Segundo Guelman (2000, p. 58):

Gentileza é, ao mesmo tempo, o condutor e o abrigo de sua ética, o que nos faz levar, também, a recorrer ao sentido originário do ethos como morada [...]. Toda essa simbolização, adicionada ao seu próprio corpo e constituindo uma territorialidade mais imediata, expressa claramente o sentido ético-estético da sua produção [...].

O profeta faleceu no ano de 1996. A sua obra permanece a olhos vistos imprimindo na cidade do Rio de Janeiro um elogio da arte em nome de uma nova filosofia de solidariedade entre os humanos e o conhecimento. É inegável no âmbito de suas ideias um apelo à educação como experiência da palavra na escola do mundo. Graças ao seu ímpeto criativo podemos admirar também o pensamento social numa inscrição ético-estética que produz corpo-palavra-ação no movimento de encontro entre diferentes saberes na criação dos modos de ocupação de lugar no mundo. Os saberes artísticos muito têm a nos dizer quando reconhecemos suas performances de criação como linguagens de ligação do humano com o mundo, enraizadas na vida.

4 SABERES FILOSÓFICOS E AS SEMINALIDADES DAS PALAVRAS

Os saberes filosóficos são saberes assinados, carregam consigo aqueles que os pronunciam e criam marcas biográficas que destinam vida às suas ideias e sistemas de pensamento. Desde os gregos até os dias atuais, a busca pela resposta sobre o que é o conhecimento produziu, nas suas inúmeras tentativas de respostas, paradigmas de abstração que conduzem a filosofia como contexto de gênese do conceito. E o que é o conceito se não

a palavra fecunda capaz de produzir as gêneses de múltiplas formas de pensamento filosófico acerca do conhecimento?

São as seminalidades das palavras que produzem filosofias. Na tentativa de construir caminhos filosóficos para o pensamento, os humanos produziram posturas de perplexidades e indagação no interior do ato de pensar que inscrevem nas palavras a vida dos conceitos. Três destas posturas atravessam o tempo e as tradições filosóficas: a dúvida, o questionamento e a busca de respostas. A atitude filosófica nasce e se expande quando o pensamento encontra na linguagem seus vieses de entrada e saída na palavra a caminho do saber. Considero pensamento e linguagem como interfaces móveis e indissociáveis de toda forma de saber que organiza contextos de vivências humanas. Várias foram as tentativas de eliminação da dúvida para a construção de caminhos filosóficos mais estáveis e seguros na afirmação das verdades. No interior de toda filosofia habitam silenciosamente as ambições humanas dos seus signatários. Coloco-me ao lado daqueles que, em lugar da obsessão pela formulação de grandes verdades dotadas de elasticidade semântica de alcance universal, apostam na dúvida como forma de contrair-se na própria existência e dela retiram inspirações seminais para a formulação de respostas que sejam capazes de gerar novas dúvidas e, assim, seguir num ir-vir-e-voltar a caminho de novas formas de interpretação para a capacidade insondável de transformação do humano no interior do pensamento, e vice-versa.

[...] Não adianta pois, dizer que é incerto ganhar e que é certo que se arrisca, e que a distância infinita que há entre a certeza do que se aventura, e a incerteza do que se ganhará iguala o bem infinito que certamente se expõe, ao infinito, que é incerto. Não; todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza, e contudo arrisca certamente o finito, para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza do que se joga e a incerteza do que se ganha; isso é falso. Há, na verdade, infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder [...] (PASCAL, 1988, p. 96).

A lição de Pascal nos inspira no investimento da dúvida como possibilidade de avanço na produção do inédito. Nada tem a perder aquele que se desloca do que já é finitamente reconhecido como certo para si e para os outros que partilham da mesma certeza. Aquele que aposta, investe na dúvida como possibilidade de alcance de outras certezas provisórias, porque finitas. Toda palavra produtora de conceitos imutáveis é estéril na produção do novo. Toda palavra que inscreve a incerteza como possibilidade de mudança dos conceitos é seminal na produção de outras conquistas do

pensamento. Investir na dúvida não significa abandonar o que é certo, significa assumir o incerto como possibilidade de novas conquistas.

Os saberes filosóficos que tomaram o caminho inverso e apostaram na edificação dos seus pensamentos e das suas linguagens como transparências da verdade, obstruíram o reconhecimento da incerteza como atitude transversal ao modo de caminhar no saber. A incerteza é um ponto de partida do qual se procura tomar distância. Ao contrário dos autores que assinam seus tratados filosóficos com a firmeza de uma transcendência impiedosa das paixões humanas, considerando-as territórios indesejáveis do erro e do engano, outros autores reconhecem na incerteza a possibilidade de alçar novas formas de compreensão de si e do mundo. Santos (2008) vê na aposta de Pascal a inspiração para a emancipação social de novas traduções da contemporaneidade. Balandier (1999) também considera a incerteza como possibilidade de emergência de novas formas de conhecimento. Este último nos sugere uma compreensão da modernidade através das rupturas dos modelos estáveis de organização da sociedade. Para este autor, sob o signo da desordem surgem novas ordens advindas dos lugares improváveis do pensamento e da linguagem, a exemplo do imaginário.

É importante destacar também as contribuições de Rodolfo Kusch, pensador argentino que se obstinou a colocar questões filosóficas de um ponto de vista latino-americano. Para este autor o pensamento na América Latina é um pensamento enraizado porque preservou das cosmologias étnico-raciais pré-colombianas uma perspectiva de pensar que vem da relação profunda do homem com a natureza. No paradigma orgânico das sabedorias filosóficas não europeias “[...] *La realidad no es entonces desmontable, sus detalles no se conjungan de acuerdo com el critério de causa y efecto, sino com el de la gestacion orgánica* [...]” (KUSCH, 1986, p. 194). A palavra é seminal nas suas aplicações na construção do pensamento porque provem do solo das experiências vividas pelas pessoas. E o que define a experiência vivida na América Latina para este autor são as formas de estar-sendo como um jogo. Isto se traduz no sentido lúdico das alteridades que advêm do jogo. O curso das existências não se justifica pelo que está dado, em outras palavras por aquilo que É, mas por tudo aquilo que desde esse É caminha de forma tensa na construção de formas de estar:

[...] nesse modo de pensar, há no jogo, a apelação a uma alteridade; então se busca, através do jogo, o outro, que fundamenta o acerto. Trata-se, assim, de

alcançar o acerto fundante que, em última análise, é o acerto eficaz para viver. Daí falar-se do jogo da existência [...] (CABERLON, 1989, p. 81).

Vistas sob estes ângulos, as sabedorias filosóficas, em suas mais variadas vertentes, devem se abordar naquilo que produziram de fértil para a semeadura do pensamento. A produção do conceito é uma lavoura que produz contextos de pensamentos cheios de vida, como toda palavra que carrega no seu interior a finitude de suas certezas para a frutificação de suas dúvidas. E as dúvidas disseminam na palavra as alterações do pensamento. A palavra na filosofia não é o que determina o pensamento, é o que indica o caminho que, através da linguagem, determinadas formas de pensar utilizam para a produção do saber. Deste ponto de vista, a dimensão vivencial da palavra é que confere contexto à vida das ideias no interior do pensamento filosófico. Chegar a esta compreensão é uma aposta de que o interior da palavra filosófica é um vazio cheio de vida; que se move com os indivíduos e os contextos que produzem, que nunca é impassível às partilhas do conhecimento filosófico na vida social.

Penso que as constelações de abordagens filosóficas dos problemas humanos nos oferecem condições para o exercício de sabedorias-vivenciais que revigoram as ligações entre formas de pensamento auto-heterofecundantes a caminho das ecologias de saberes nas ecologias de vivências que experimentamos no campo da educação.

5 SABERES CIENTÍFICOS E AS PERMEABILIDADES DA EXPERIMENTAÇÃO

Os saberes científicos se notabilizaram no breve⁴ intervalo de tempo que conhecemos como modernidade por suas virtuosidades técnicas. À serviço da universalização de um modelo de vida em que o conhecimento se presta aos artifícios da intervenção humana na natureza, o paradigma dominante da ciência moderna elegeu a instrumentalidade da razão como chão de seus enunciados fundantes.

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta sua característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico como os que o precedem [...] (SANTOS, 1999, p. 10).

⁴ Breve em relação à Idade Média e à Antiguidade segundo os critérios historiográficos mais correntes dentro do próprio pensamento moderno.

Situada nos primórdios das inovações teóricas que têm início no século XVI, a ciência moderna irá introduzir um novo repertório de linguagens e práticas de autoreferenciação da verdade no âmbito de suas formas de produção de conhecimento. No interior das comunidades científicas, os exageros da presunção de soberania sobre a natureza, os efeitos dos totalitarismos científicos não deixaram de afetar os humanos. A ciência passa a perder a sua harmonia, os seus desarranjos promovem ordem e desordem, torna-se cada vez mais localizada, cada vez menos eficiente na produção de modos de bem estar globais. No âmbito das ciências humanas surgem provocações que colocam em questão os efeitos dos totalitarismos científicos sobre o humano e a natureza em escalas planetárias, “[...] a ciência mede melhor os seus limites, o conhecimento é interrogado de outra maneira e se torna, ele mesmo, objeto da ciência [...]” (BALANDIER, 1997a, p. 61). As sabedorias que vêm da experiência em campo introduzem nas agendas dos cientistas novas preocupações e ocupações para os percursos entre a aplicabilidade técnica e a viabilidade da vida.

Em sendo, assim como a filosofia e a arte, a ciência uma forma de saber biografado e assinado, seus pressupostos de neutralidade e artificialidade da ação humana sobre a natureza caem por terra à medida que a técnica não responde, nem se responsabiliza, pelo conteúdo nocivo de suas ações à manutenção da vida em contextos sociais e ambientais que não pertencem aos domínios dos seus territórios de preservação. As cidades com as suas engenharias; as indústrias com as suas maquinarias; as mídias com as suas velozes seduções de consumo lutam pela regulação de um modelo de sociedade fora do controle. As escolas figuram nestes cenários. O pressuposto do método de ensino sobre a definição de formas específicas de aprendizagem entra em ruína quando as indisciplinas nas escolas criam contestações da educação altamente centrada no linguajar dos conteúdos presentes nos paradigmas dominantes da ciência nos processos de escolarização.

Creio que, apesar dos reconhecidos fracassos da ciência (nas suas promessas de promoção do bem estar para todos), a postura de inscrição da experimentação como forma de produção de um saber em correspondência com os fenômenos sociais e ambientais tem seus vigores. Quando experimentar não significa a obsessão do controle sobre aquilo que é objeto do conhecimento, mas uma relação carregada de significados entre aquele que conhece e aquilo que se deixa conhecer, a ciência deixa de ser um dado da racionalidade e passa a ser uma construção do conhecimento

que também se dá pela racionalidade. As neurociências têm oferecido exemplos sugestivos de que a racionalidade não é uma derivação exclusiva do ato de pensar, mas da reciprocidade das emoções e da razão no âmbito do cérebro (DAMÁSIO, 1996). Os saberes científicos podem ser inspiradores quando as experimentações dele oriundas são permeáveis às mudanças, sobretudo no que diz respeito à sua capacidade de reinvenção nas relações com outros saberes.

Experimentar deve ser compreendido aqui como aquilo que define em atitude a experiência nas sabedorias entre o produzir e o pronunciar uma forma de conhecimento a caminho de conexão com outras formas de conhecimento. Na educação isto pode ser compreendido no desafio contemporâneo de rever velhos preceitos didático-pedagógicos sem a necessidade obsessiva de abandoná-los, mas de recompô-los segundo um movimento de criações provisórias de novas formas de conversações entre aquilo que se faz e aquilo que se vive nos terrenos estreitos da escola; buscando ampliar horizontes e reconhecendo a legitimidade da relação profunda entre conhecer e viver.

6 SABERES DE SENSO COMUM E AS ÉTICAS DA CONVERSAÇÃO

Os saberes de senso comum nascem das trocas de conhecimento cotidianas, participam de uma história social da linguagem em que desconhecem as fronteiras que fixam e disciplinam o pensamento. Suas biografias são silenciosas, constituem também aquilo que Peter Burke (1995) denominou como Arte da Conversação.

No âmbito da sua *Biologia do Conhecimento*, Humberto Maturana (1997) tem destacado a conversação como uma rede entre o linguajar e o emocionar através da qual os seres vivos constroem suas formas de congruência como o meio em que vivem. Norbert Elias (1994a) destacou a conversa como uma rede de relações em que os indivíduos se movem na reciprocidade da construção de lugares para estarem em conexão eles mesmos, os indivíduos, como redes sociais.

Destaco, de forma muito breve, estas referências quanto ao caráter das dinâmicas relacionais que constituem as situações cotidianas de conversação para enfatizar os saberes de senso comum como sendo expressões de tais dinâmicas (do ponto de vista social que participam) dos processos educacionais de uma forma mais ampla, fora dos domínios institucionais que delimitam a educação como uma prática de conhecimen-

to especializada, porque emergente de territórios altamente disciplinados na produção do conhecimento.

O projeto epistemológico de uma ciência pós-moderna proposto por Boaventura de Sousa Santos (1999) propõe aos saberes especializados a flexibilização de suas fronteiras disciplinares para a busca de conexões profundas e mobilidades producentes entre as ciências e o senso comum. Para este autor, o caminho da ciência é tornar-se senso comum. Para a construção de novas formas de emancipação social no mundo contemporâneo o trabalho da produção de conhecimento é superar os limites que a visão disciplinar dos tempos e espaços das formas de pensamento impôs na diferenciação e segregação dos contextos de pensamento. A separação dos tempos e espaços da arte, da filosofia e da ciência acadêmica impôs distorções nas relações entre estes saberes e os outros, aqueles que, à margem dos territórios da produção acadêmica de saberes, são considerados indisciplinados (os mitos e o senso comum) e, portanto, inadequados aos progressos da razão instrumental. Em que pesem as formalidades dos usos e aplicações da arte, da filosofia e da ciência nos contextos específicos de sua produção, estas formas de saberes participam informalmente da vida social do ponto de vista cotidiano. Fora das escolas e das ambiências austeras da academia, professores, pensadores e pesquisadores das mais diferentes extirpes participam da vida comum de suas sociedades, seja nos corredores que separam suas salas de aulas dos seus laboratórios, seja nas mesas de bar; estacionamentos; estações de transportes urbanos ou mesmo em seus contextos urbanos e domésticos mais diferentes. A arte, a ciência e a filosofia acompanham seus autores em outras formas de protagonismo da vida social, na complexidade da carga e das reelaborações do conhecimento que biografam seus itinerários na busca de formas de convívio mais amplas.

O senso comum, apesar dos seus excessos de contradições e mistificações na elaboração do pensamento, expande as condições de trocas de conhecimento; introduz mais referências de intercontextualidades; desafia o deslocamento dos conceitos no interior das ações humanas. Ao contrário dos saberes científicos, desconhece o controle da disciplina e do pragmatismo desencantado na produção de resultados. Assim como os saberes científicos, e as demais formas de saberes academicamente situados, localiza dispersivamente suas ordens de enunciação e institui os seus pragmatismos.

A inspiração das estéticas de conversações dos saberes de senso comum pode oferecer elementos para que os excessos de subjetividade que

os compõem apreendam dos saberes artísticos-filosóficos-científicos a crítica de forma intercrítica, para utilizar uma expressão de Henri Atlan fecundada por Roberto Sidnei Macedo (2007) em seus estudos sobre diversidade e currículo. Suponho que a ciência e as artes herdaram da filosofia a crítica como condição de subjetivação da objetividade e a experiência como condição de expansão de suas práticas. Eis aí uma intercontextualidade subjacente ao mundo do pensamento acadêmico que em direção aos mundos não acadêmicos poderá encontrar formas mais recíprocas e menos excludentes de participação do pensamento social na reconstrução de condições de vida no mundo contemporâneo.

Os saberes de senso comum nos ensinam a ir-vir-e-voltar na conversação; a criar novas posições no interior da linguagem para celebração da troca do conhecimento; a situar as possibilidades de entendimento como uma congruência afetivo/cognitiva no estar sendo com os outros. O ir e vir altamente circunstanciados nos contextos de produção dos saberes acadêmicos necessitam se indisciplinar nos seus movimentos. São saberes vivenciais concêntricos, que orbitam em torno das comunidades especializadas em suas produções. Penso que a excessiva centralidade espaço/temporal que delimita suas legitimidades deve ser transfigurada. Tal transfiguração pode ser enriquecida na imagem ex-cêntrica dos saberes de senso comum, porque tais saberes são abertos e amplos, a intensa e diferenciadora plasticidade das conversações que lhes conferem vida desconhecem a natureza disciplinar que engessa as ordens que definem os centros do trabalho disciplinar. Os saberes de senso comum constroem, às vezes de forma dispersa, às vezes de forma anárquica, novas formas de conexão entre sentir, pensar e agir através da legitimação que se dá pela correlação de intimidade entre o pensar e o viver.

Os projetos locais da comunidade planetária que se pautam pela recusa do excesso de dependência intercontextual de produção do conhecimento e que buscam maior autonomia de indivíduos e grupos sociais que contestam as formas totalitárias de controle da sociedade por formas de educação desconhecedoras dos contextos em que se aplicam, trazem, para Georges Balandier, novas construções que, em consonância com o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, apontam para a construção do inédito através das novas formas de emancipação social.

Os saberes de senso comum em suas estéticas de conversação sempre estão abertos a novas formas transformação das suas estruturas através de dinâmicas de incorporação de outros saberes em suas redes de con-

versas. A generosidade emergente das paixões que unem as pessoas na conversa pode encantar a crítica que obstrui as relações entre sujeitos e objetos dos saberes acadêmicos, produzindo formas de generosidade crítica que reconhecem a legitimidade vivencial de todas as formas de saber e celebram o pensamento social como uma nova educação do tempo na superação dos limites espaciais que tornam a razão prisioneira de uma pretensa forma de governo universal dos indivíduos e grupos sociais, ingovernáveis em suas diferenças e nas diversidades que os ligam à cultura e à vida em sociedade

7 POR UMA ECOLOGIA DOS SABERES NA EDUCAÇÃO

Procurei expor até aqui uma proposição do pensamento intercontextual no reconhecimento das dimensões vivenciais de todos os saberes. Compreendo que todo saber é uma expressão do pensamento e linguagem que nos define como humanos na cultura e na vida em sociedade. Saber é uma forma biografada de pensar-dizer. Saberes diferem nas assinaturas do pensamento e na composição de seus autores. Compreendo ainda que todo contexto é uma emergência da vida social dos humanos na cultura. O que entendo por vida social busca não se apartar de uma visão em que cada indivíduo é portador de vivências que aprofundam as diferenças e diversidades da experiência subjetiva-objetiva-intersubjetiva da construção de lugares para se pronunciar e fazer-se humano. É no jogo entre a presença e a ausência na produção dos saberes que a contemporaneidade vive as suas crises. É também neste jogo que estão as possibilidades de emergência de mudança nas regras das apostas no conhecimento.

Assumo como interlocutores seminais deste pensamento Boaventura de Souza Santos, Georges Balandier e Rodolfo Kusch, por encontrar nestes autores pistas para um debate epistemológico e social das práticas de conhecimento, questionando os saberes acadêmicos contemporâneos pela suas excessivas cargas disciplinares; e, também, pelas arrogâncias das suas enunciações em defesa da razão instrumental contra outras formas de racionalidade subjugadas, sobretudo, pelo ímpeto colonialista eurocêntrico.

Todo saber é contextualizado porque só se torna dizível e visível na medida em que participa de um conjunto de práticas sociais numa determinada comum-idade de pensamento e linguagem. Tornam-se descontextualizados quando viram refêns das suas centralidades conceituais e metodológicas na abordagem com outros saberes. Ou então, nas sobreposições

estruturais em que um paradigma de ciência se ocupa do outro em nome de uma suposta interdisciplinaridade. Procurei indicar características que, nos diferentes contextos em que tais saberes são produzidos, emergem dimensões que os aproximam uns dos outros, criando formas convergentes de participação na construção de novos entendimentos e práticas sociais no mundo contemporâneo. Situo a educação, naquilo que a define como teoria e prática de formação dos humanos nas mais diferentes culturas. Destaquei a educação escolarizada, com alguma ênfase nas formas acadêmicas, como pressupostos de uma inquietação crítica para o desenvolvimento do ensaio. Os exemplos poderiam ser outros, eles tentam apenas corporificar cenários de questionamentos que buscam caminhos para novas proposições. Proponho uma interdisciplinaridade intercontextual em que pensar-dizer é uma forma de mover-se na provisoriedade de ser com os outros e consigo mesmo.

Reconheço fecunda a sugestão de Ecologias de Saberes como resultado de uma procura de visibilidade para formas ausentes e emergentes da vida social, conforme propõe Boaventura de Sousa Santos. Acredito que tal paradigma reconhece na profundidade de sua enunciação as Ecologias de Vivências como inscrições da vida em suas mais variadas manifestações na produção e expansão do pensamento no complexo tecido móvel dos saberes que ligam os seres vivos uns aos outros.

A minha expectativa é encontrar lugar para seguir inspirado num antigo delírio. Um dia fui convidado para ser paraninfo de uma turma do Curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da UFBA. Tive que definir o que penso ser a educação para aqueles jovens profissionais. Autorizei-me afirmar que penso a educação como um parto pelo avesso. Educador é aquele que recolhe pessoas para o interior de sua existência e as devolve ao mundo para que suas práticas de conhecimento reconheçam que a legitimidade do saber não se faz fora dos horizontes das vidas tal como são vividas pelas pessoas em suas histórias pessoais e sociais. Não há pensamento, linguagem e seus derivados fora dos horizontes da existência. E existir está para o diverso e para o complexo porque ambos indicam, conjuntamente, que não somos iguais, mas sempre nos identificamos uns com os outros quando estamos juntos. Compreender uma ecologia de saberes na educação parece sugerir este desafio de compreender as diferenças individuais e contextuais como algo que nos reúne muito mais que separa. Resta talvez ao mundo contemporâneo deter-se em novas inspirações (talvez delírios) para investir

em novas apostas do pensamento social como uma forma legítima de reconhecimento das suas expressões de saberes como saberes vivenciais.

REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997a.

BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997b.

BALANDIER, Georges. *O Dédalo: para finalizar o século XX*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

BURKE, Peter. *A arte da conversação*. Trad. Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: UNESP, 1995.

CABERLON, Dario. *Elementos para uma antropologia filosófica no pensamento de Rodolfo Kusch*. Porto Alegre: PUC, 1989. Dissertação. Curso de Mestrado em Antropologia Filosófica, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, 1989.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário na República do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

DAMÁSIO, Antonio R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

DIKBOBA. O primeiro aprendizado. In: Id. *Vozes da origem*. Trad. Betty Midlin. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador, v. 1*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994b.

GUELMAN, Leonardo. *Brasil: tempo de gentileza*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2000.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Bonum, 1986.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: la personne et le mythe dans Le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1971.

MACEDO, Roberto Sidnei. *Currículo, diversidade e equidade: luzes para uma educação intercultural*. Salvador: EDUFBA, Líber Livro, 2007.

MARLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes. São Paulo: Cosac e Naif, 2004.

MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Trad. Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 11-43. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2008b.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

ZAMBRANO, Maria. *A metáfora do coração*. Trad. José Bento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.

PROFESSORES E OS JOGOS DIGITAIS: UM OLHAR SOBRE AS POSSIBILIDADES PEDAGÓGICAS DESTAS MÍDIAS

Velda Torres¹
Lynn Alves²

Resumo: O presente artigo discute o papel do educador na sociedade contemporânea, principalmente no que se refere à interação com a linguagem midiática, destacando a interação com os games. Estas discussões resultam da imersão na literatura e das pesquisas que vêm sendo realizadas pelo grupo Comunidades Virtuais na UNEB, que reforçam a premissa de que estas mídias podem se constituir em possíveis espaços de aprendizagem atuantes como mecanismos de educação para a cidadania. O referido grupo desenvolveu, no período de julho a outubro de 2010, três processos diferenciados de formação docente que objetivaram possibilitar aos cursistas a imersão no universo midiático, interagindo com distintas linguagens e principalmente os games, pensando nas possibilidades pedagógicas destas produções. As conclusões iniciais foram que a ausência do letramento digital, e especialmente o letramento no universo dos games, atuou como um grande impeditivo para a construção de um olhar mais crítico em torno das narrativas midiáticas disponíveis durante os cursos.

Palavras-Chave: Games, Linguagens midiáticas, Narrativas transmidiáticas.

Abstract: This article aims to discuss the role of educators in contemporary society, addressing the interaction with media and highlighting their relation with games. This discussion arises from an extensive literature review and the research lead by the group “Comunidades Virtuais” at the Universidade do Estado da Bahia, which support the premise that these media are potential learning environments actively supporting educational strategies for citizenship. This research group has developed, from July to October 2010, three different teacher training courses that aimed to offer course participants a comprehensive immersion in media universes, interacting with different languages, especially games, and to reflect on their pedagogical possibilities. The initial findings of this research suggested that the lack of digital literacy and game related literacy, acted as a great limitation for course participants to build a more critical perspective around the media narratives available.

Keywords: Games, Media languages, Transmedia narratives.

¹ Comunicóloga; mestre e doutoranda em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura/UFBA); pesquisadora do Grupo de Pesquisa Comunidades Virtuais, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Endereço eletrônico: veldatorres@uol.com.br.

² Pós-Doutora em jogos eletrônicos e aprendizagem; Professora Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e do SENAI-Cimatec; coordenador do Grupo de Pesquisa Comunidades Virtuais. Endereço eletrônico: lynnalves@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como propósito discutir o papel do educador na sociedade contemporânea, ressaltando a importância da linguagem midiática, especialmente os games³, como espaços de aprendizagem que podem atuar como mecanismos de educação para a cidadania. A motivação para essa discussão se dá pela percepção da relevância da comunicação midiática na vida dos jovens, interferindo em seus modos de pensar e agir e, assim, desempenhando um papel crucial para a formação dos mesmos.

Tal realidade demanda acompanhamento pedagógico para mediar uma recepção mais crítica das mensagens veiculadas nos jogos digitais que trazem em suas narrativas questões relacionadas com etnicidade, ética, gênero, publicidade, consumo, entre outros aspectos relevantes. Isso porque os jogos se constituem em âmbitos semióticos⁴ que podem estar presentes nos cenários pedagógicos educando para a cidadania, tendo o professor como mediador e fomentador das suas mensagens. Desse modo, podem contribuir para formação continuada junto aos jovens, ensinando-lhes a construir uma prática de cidadania consciente que os auxilie no desenvolvimento de senso crítico, tornando-os mais exigentes com relação aos produtos culturais que consomem.

Ao mediar e questionar as mensagens presentes nos games, o professor contribui para tornar seus alunos cidadãos conscientes dos seus valores, direitos e deveres frente ao contexto social no qual estão inseridos. Consequentemente, atua transformando-os em multiplicadores deste conhecimento junto à comunidade onde vivem.

Contudo, vale ressaltar que não defendemos a ideia da escola se tornar uma *Lan house*, mas a criação de um espaço para os professores discutirem com seus alunos os conteúdos presentes nas narrativas dos games com os quais interagem nos distintos espaços de aprendizagem. Os professores podem viabilizar, em alguns momentos, a interação com estas mídias no próprio espaço escolar, mediando os distintos processos de aprendizagem que possam emergir no universo dos games. Consequentemente, também trará a realidade cotidiana destes jovens para sala de aula, utili-

³ Neste artigo, os vocábulos jogos digitais e games serão utilizados como sinônimos.

⁴ Âmbitos semióticos são aqui compreendidos na perspectiva de Gee (2004, p. 22) como “qualquer conjunto de práticas que utilize uma ou mais modalidades (por exemplo, linguagem oral ou escrita, imagens, equações, símbolos, sons, gestos gráficos, artefatos, etc.) para comunicar tipos característicos de significados”.

zando-a como processo mediador da aprendizagem. Esta discussão será conduzida neste artigo a partir de duas articulações: 1) O papel da comunicação midiática na sociedade contemporânea; 2) Os games como mecanismo de educação à cidadania.

1 O PAPEL DA COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

A sociedade contemporânea é marcada por uma inconstância espacial e temporal que se torna ainda mais evidente na esfera da comunicação, por seus aparatos tecnológicos e sua influência nos modos de ser, agir e pensar da sociedade, através do conteúdo de suas mensagens. Conforme ressalta Citelli (2000, p. 19),

estamos diante do que alguns teóricos chamam de Era da Informação, que possui alcance transterritorial, capacidade de redução do tempo de tráfego das ocorrências, permanência e imaterialidade. Tais circunstâncias geram novos processos de apreensão, convivência e circulação dos eventos disponibilizados pelos recursos comunicacionais.

Essa relação entre comunicação e informação tem gerado muitas discussões sobre o significado dos dois termos, com críticas que, na maioria das vezes, acabam opondo um termo ao outro. A comunicação tem sido associada a ampliação dialógica e de trocas simbólicas que afirmam os sujeitos, sua relação com o mundo e com outros sujeitos e a informação percebida como referências unidirecionais que podem servir a usos políticos/ideológicos de dominação e poder (Id.).

A intervenção social da comunicação no comportamento do indivíduo reflete a velocidade tecnológica e a crescente influência da mídia sobre os sujeitos, modificando os modos de aprender e perceber o mundo. Nesse sentido, Kellner (2001, p. 9) analisa que “a cultura veiculada pela mídia fornece o material que cria identidades pelas quais os indivíduos se inserem nas sociedades tecnocapitalistas contemporâneas, produzindo uma nova forma de cultura global”. Diante dessa realidade, o desafio do educador é contribuir para que essas informações sejam significativas, mediando a seleção e compreensão das mesmas, para que se tornem parte do referencial do aluno.

Para essa mediação, cabe ao professor estimular o aluno a refletir, criando relações que sirvam de ponte para a construção e reconstrução do seu modo de pensar e agir. Trata-se de pensar as mídias como facilitadoras

do ensino-aprendizagem. Entretanto, convém ressaltar que o volume, rapidez e instantaneidade da informação não têm acompanhado o ritmo das experiências cotidianas que integram os processos comunicacionais. As pessoas têm cada vez menos tempo para assimilar e compreender as múltiplas e diversificadas informações que lhes são submetidas diariamente.

Os novos modos de produção e circulação das informações estão presentes nas diversas instituições e a escola tem vivenciado um descompasso diante dessa realidade, marcado por uma espécie de desencontro entre o seu discurso didático-pedagógico e os discursos não escolares presentes nas “na fala dos alunos e nas conversas dos professores, [e] circulam entre as salas de aula, nos espaços de reunião, nos corredores, no pátio”, pressionando externamente a linguagem da escola (CITELLI, 2000, p. 22).

Desse modo, a escola não atua mais sozinha na mediação da educação porque passou a dividir esse espaço com os meios de comunicação que exercem cada vez mais o papel de mediadores dos processos educativos, sejam eles formais ou informais: enquanto a escola busca criar situações apropriadas ao ensino-aprendizagem, os meios de comunicação reproduzem a realidade e atuam como facilitadores da aprendizagem, mesmo quando não têm muita relação com o ensino (CITELLI, 2000; OROZCO GÓMEZ, 1997). O que se observa é uma descentralização dos espaços de formação do sujeito, com uma tendência, cada vez maior, de se obter informação e conhecimento em espaços não escolares. A respeito dessa descentralização, Martin-Barbero (1996)⁵ resalta que os meios de comunicação e as tecnologias da informação representam um desafio cultural para a escola em virtude do distanciamento crescente entre a cultura ensinada pelos professores e aquilo que é apreendido pelos alunos nas relações estabelecidas com os aparatos tecnológicos/midiáticos. Isso porque os meios de comunicação e as tecnologias de informação possibilitam outros modos de perceber, sentir e relacionar tempo e espaço: representam um novo

⁵ “Los medios de comunicación y las tecnologías de información significan para la escuela en primer lugar eso: un reto cultural, que hace visible la brecha cada día más ancha entre la cultura desde la que enseñan los maestros y aquella otra desde la que aprenden los alumnos. Pues los medios no sólo descentran las formas de transmisión y circulación del saber sino que constituyen un decisivo ámbito de socialización, de dispositivos de identificación/proyección de pautas de comportamiento, estilos de vida y patrones de gustos” (MARTIN-BARBERO, 1996, p. 9).

sensorium (MARTIN-BARBERO, 1996)⁶. Assim, não apenas descentralizam os modos de transmissão e circulação de conhecimento, mas também representam um importante espaço de socialização a partir dos dispositivos de identificação/projeção de comportamento, estilo de vida e padrões de gosto.

Conforme analisa Martin-Barbero (1996)⁷, a escola apenas poderá se inserir nesses processos de mudanças vivenciadas pela sociedade a partir da compreensão e utilização dos aparatos tecnológicos/midiáticos como mecanismos facilitador de aprendizagem. Essa realidade contemporânea demanda um processo de ressignificação da escola essencialmente pautado no diálogo com as mídias e as inovações tecnológicas.

Mas, é preciso superar um obstáculo conceitual e outro operacional: o conceitual envolve o pensamento de que as novas linguagens, especialmente os games, ainda não são muito conhecidas em seus sistemas e processos, resultando no desconforto e na insegurança que a escola experimenta ao utilizá-los, mesmo levando em consideração o significativo impacto social e as influências que exercem entre alunos e professores; a barreira operacional é a própria formação dos professores, o que faz com que grande parte das novas linguagens não seja conhecida ou que possua complicadores operacionais para ativá-las (CITELLI, 2000).

Diante desses obstáculos, é preciso ajustar realidades que possam criar uma cultura da atenção para a relação dialógica entre os códigos e sistemas que estruturam as formas de “aprender a aprender, de transitar a informação, de estimular o conhecimento” em sintonia com os caminhos que parecem seguir as metodologias de ensino mais apropriadas ao mundo contemporâneo (Id., p. 32). Essas metodologias inserem o sujeito mediador como facilitador da aprendizagem, com a consciência de que na atualidade o espaço da sala de aula concorre com o imenso sistema de comunicação que envolve os alunos, como uma espécie de espaços paralelos de aprendizagem no cotidiano destes sujeitos.

⁶ “Más que un conjunto de nuevos aparatos, de maravillosas máquinas, la comunicación designa hoy un nuevo sensorium (W. Benjamin): nuevas sensibilidades, otros modos de percibir, de sentir y relacionarse con el tiempo y el espacio, nuevas maneras de reconocerse y de juntarse” (Id., p. 9).

⁷ “Es sólo a partir de la asunción de la tecnicidad mediática como dimensión estratégica de la cultura que la escuela puede insertarse en los procesos de cambio que atraviesa nuestra sociedad” (Id., p. 9).

Dito de outro modo, essa mediação deve dialogar com as diversas linguagens que fazem parte do cotidiano dos alunos, contribuindo para facilitar a aprendizagem também fora da sala de aula, afastando-se assim de uma postura didática unidirecional, na maioria das vezes distanciada das dinâmicas transformadoras da sociedade. Conforme salienta Orozco Gómez (1997, p. 63),

É necessário exercer explicitamente um mediação que oriente a aprendizagem dos estudantes fora da aula, que permita recontextualizá-la, sancioná-la sob diversos critérios éticos e sociais, permitindo aproveitar o que de positivo oferecem os MCM [Meios de Comunicação de Massa], capitalizando para a escola a informação e as demais possibilidades que esses meios nos trazem. Para dizê-lo de maneira mais simples e em relação ao meio que mais dores de cabeça nos causa, a TV: de professores repressores (mas com pouca eficiência) dos alunos por ver tanta TV, há que se passar a ser professores mediadores das distintas experiências como telespectador.

Concordamos com Citelli (2000) quando afirma que os professores que ditam unidirecionalmente ou são alheios às novas linguagens veem os alunos como receptores passivos do discurso pedagógico e os códigos verbais como único caminho para uma experiência educativa formal. Esses educadores adotam uma postura em sala de aula que precisa ser reavaliada, ampliando o olhar sobre os meios de comunicação na esfera da cultura, indo além do caráter tecnológico e repensando a presença da tecnologia no processo educativo. Nesse sentido Orozco Gomez (1998, p. 79) alerta que

Não adianta a tecnologia reforçar o processo educativo tradicional. É preciso, antes de mais nada, repensar a educação. Repensar a educação e repensá-la a partir dos próprios educandos e, a partir daí, pensar um novo desenho do processo educativo, ver o replanejamento desse processo e verificar para que pode servir a tecnologia.

Autores como Pretto (1996) discutem a perspectiva instrumental dos docentes em relação às tecnologias, encarando-as muitas vezes como meros animadores das aulas, sem construir um olhar que as compreenda como elementos potencializadores das práticas pedagógicas. As pesquisas realizadas pelo Grupo Comunidades Virtuais da UNEB⁸ registram que a perspec-

⁸ O referido grupo existe desde 2002 e ao longo destes anos vem realizando investigações de mestrado, projetos de pesquisa e cursos de formação permanente de professores para discutir as questões relacionadas com a cultura digital e as possibilidades pedagógicas, buscando mediar a construção de práticas sintonizadas com as demandas da geração C que caracteriza-se pela produção de conteúdos, conectividade e práticas colaborativas.

tiva instrumental, ainda presente nos discursos dos docentes, relaciona-se com o distanciamento destes sujeitos da cultura digital e a pouca intimidade e interação com as interfaces comunicacionais presentes nestes ambientes, impedindo-os de construir trilhas pedagógicas mediadas pelas tecnologias.

A escola é uma instituição privilegiada para a socialidade e deve explorar essa característica ampliando o conceito de leitura crítica e aprendizagem, buscando compreender os significados e mecanismo de ação das novas linguagens que fazem parte do cotidiano dos alunos. Dito isso, o educador pode potencializar seu papel de facilitador no processo de ensino-aprendizagem a partir de uma mediação orientada pelo conceito de produção de sentido, isto é, através de “uma série de mediações e segundo lugares específicos de constituição, que incluem interesses de grupos, valores de classes, simulacros, máscaras, etc.” (CITELLI, 2000, p. 35).

Desse modo, compartilhamos do pensamento de Citelli (2000, p. 36) ao afirmar que, diante da velocidade com que ocorrem as mudanças no espaço social, os processos de formação devem ser orientados por

novas dinâmicas (re) ajustando as sensibilidades a procedimentos diferentes daqueles que assistiam ao início da Revolução Industrial. Espera-se que o reconhecimento desses modos de ver e sentir signifique a possibilidade de colocar em movimento uma educação crítica e comprometida com os interesses da cidadania.

Compreendemos as estratégias de leitura crítica das mídias como dinâmicas pedagógicas necessárias para uma mediação aprofundada das mensagens midiáticas, uma vez que a presença continua dessas linguagens no cotidiano dos alunos acaba inserindo o conteúdo midiático nos processos de interação, sejam eles no ambiente escolar, familiar ou em outro espaço social. Ao refletir essa recepção midiática com relação às mensagens televisivas, Orozco Gómez (1997, p. 67) analisa que

O fato mesmo de que as crianças trocam e comentam suas primeiras apropriações do que viram na tarde anterior na TV com seus companheiros de classe na manhã seguinte indica que o “largo” processo de recepção se estende até à escola, passando às vezes pela sobremesa depois do jantar, ou pelas conversas entre irmãos, antes de dormir. Em cada um desses momentos se trocam impressões e significados provisionais daquilo que foi visto na tela e se vão afinando as maneiras de compreender as mensagens. A recepção televisiva, então, não é um processo que só transcorre num lugar ou que se vive em família, ainda que aí certamente uma parte importante dele aconteça.

Essa presença tão marcante dos meios de comunicação na sociedade contemporânea, especialmente os games, influenciando os modos de ser, agir e pensar do sujeito é que tem despertado a preocupação de educadores e pesquisadores em desenvolver mecanismos de intervenção pedagógica que possibilitem a mediação de suas mensagens e a consequente continuidade do processo de formação educacional. A discussão que se dará a seguir articulará justamente sobre o papel do professor como mediador das mensagens midiáticas, trazendo para esse artigo a proposta de utilização dos games como espaços de aprendizagem possível de ser utilizado para educar a cidadania.

2 O PROFESSOR COMO MEDIADOR DAS MENSAGENS MIDIÁTICAS

Esta discussão apresenta o discurso dos games como uma mensagem midiática a ser trabalhada pelo professor em sala de aula para educar jovens estudantes à cidadania. Consideramos que, por meio desse discurso social, é possibilitado ao indivíduo aprender a construir uma prática de cidadania consciente que lhe auxilie na inclusão social, um aprendizado que pode ser mediado pelo professor para que esses alunos possam desenvolver uma leitura crítica desse tipo de discurso, identificando os elementos de produção de sentido que servirão à construção do significado social das mensagens.

Para a busca desse viés social nos games propomos a realização de espaços de formação docente, os quais permitem identificar signos que expressam a presença de conteúdos ideológicos e sociais, revelando os jogos digitais como cenários pedagógicos para construir junto aos jovens estudantes um aprendizado que contribua não apenas para torná-los cidadãos conscientes, mas para transformá-los em multiplicadores desse saber junto à comunidade na qual estão inseridos. Esses espaços possibilitam ao docente imergir no universo da cultura digital, especialmente os games, construindo novos sentidos para essas linguagens e produzindo conteúdos midiáticos, aproximando-os das narrativas transmidiáticas discutidas por Jenkins (2008).

Jenkins (2008) traz exemplos interessantes quando nos apresenta a narrativa transmidiática que, dentre outros aspectos, favorece a emergência de consumidores críticos que vão além da recepção dos conteúdos midiáticos, tornando-se produtores de novos conteúdos. Essa passagem provoca conflitos entre a comunidade dos fanfictions (grupo que através das

interfaces comunicacionais, criam ficções usando personagens e universos dos conteúdos midiáticos. Por exemplo, fóruns, blogs para discutirem, construir e reconstruir as narrativas sobre determinada obra, como por exemplo, Harry Potter) e as empresas que produzem e distribuem os discursos midiáticos, já que os fans ampliam os discursos relativos aos produtos e as empresas têm medo de perder o controle e os direitos autorais das suas obras (referimo-nos aos jogos eletrônicos, livros, filmes, animações, etc.).

Assim, sintonizados com essa perspectiva, possibilitamos aos cursistas interagirem com as diferentes interfaces comunicacionais, como o twitter, blogs, fóruns, ambientes virtuais (nesse caso, o Moodle) e os jogos virtuais a fim de produzirem novas narrativas. Estas narrativas estão em processo de análise e em breve estaremos socializando os resultados em torno da apropriação dos signos e símbolos presentes nestes cenários e a construção de olhares críticos que subsidiarão as práticas pedagógicas.

A motivação para essa articulação partiu da inquietação com relação a um cenário social que aponta a relação com os games de forma reducionista, atribuindo a estas mídias a responsabilidade por comportamentos hediondos. A nossa intenção é construir um olhar diferenciado, possibilitando a discussão dos conteúdos e ideologias presentes nestas mídias, contribuindo para um aprendizado que ajude aos jogadores a se posicionarem como cidadãos conscientes: como um “indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado” e que sabe o que suas ações individuais representam para si e para o coletivo dentro da realidade que o cerca (FREIRE, 2001, p. 45).

Acredita-se que essa educação pode ser desenvolvida tendo o game como um lócus de aprendizagem que se constitui em uma narrativa que está presente na vida cotidiana, principalmente das crianças e jovens, de forma intensa e frequente, criando um vínculo de grande proximidade com a sociedade e estimulando atitudes por meio de uma fala que discorre sobre valores, comportamentos e emoções.

Essa presença tão marcante dos games na vida das pessoas é proporcionada pelos meios de comunicação de massa que a cada dia assumem um papel de crucial importância na sociedade contemporânea e levam os distintos produtos culturais a exercer um papel diferenciado na vida dos jogadores, interferindo no seu comportamento de compra, nas relações com a cultura digital, nas relações com o outro que, muitas vezes, está do outro lado da tela. E, é nesse seu modo de dizer que as pesquisas desenvolvidas

pelo Grupo Comunidades Virtuais concentram-se para alcançar os objetivos previstos, especialmente os que envolvem os processos de formação docente para construir sentidos para os games.

Assim, partindo-se da premissa de que os elementos de produção de sentido presentes numa narrativa atuam para a construção de sentido de um discurso, acreditamos que, se esses elementos podem configurar um discurso, também podem atuar para construir junto ao aluno o entendimento a respeito de um comportamento socialmente responsável, educando-o acerca das questões ideológicas presentes nos games, dos seus direitos e deveres, sendo essa uma educação que poderá atuar a favor da formação da sua cidadania.

O papel do professor nesse aprendizado se dá na mediação para o processo de “leitura” dessas mensagens, ensinando aos jovens não apenas decodificar os códigos linguísticos presentes nas narrativas dos games, mas principalmente orientando-os para uma percepção crítica sobre a relação existente entre texto e contexto. É no âmbito dessa relação que o aprendizado para a cidadania se efetivará, seja por meio da ampliação do conhecimento sobre alguns dos seus direitos/deveres ou através do desenvolvimento de uma visão crítica que permita ao aluno discernir sobre o perfil de um comportamento cidadão por parte das empresas anunciantes. Desse modo, o aluno poderá desenvolver uma postura de consumo consciente, alinhada a uma postura socialmente responsável frente a aspectos sociais, culturais e ambientais.

Esse entendimento sobre a importância de uma leitura crítica para o processo de conhecimento humano tem como principal referência o pensamento de Freire (1992, p. 11) de que o ato de ler

Não se esgota na decodificação pura da palavra escrita ou da linguagem escrita, mas que se antecipa e se alinha na inteligência do mundo. A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente. A compreensão do texto a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações entre o texto e o contexto. [...] este movimento do mundo à palavra e da palavra ao mundo está sempre presente. Movimento em que a palavra dita flui do mundo mesmo através da leitura que dele fazemos. De alguma maneira, porém, podemos ir mais longe e dizer que a leitura da palavra não é apenas precedida pela leitura do mundo, mas por uma certa forma de “escrevê-lo” ou de “reescrevê-lo”, quer dizer, de transformá-lo através de nossa prática consciente.

A proposta de mediação desse tipo de discurso junto aos alunos está alinhada as duas ideias de Orozco Gómez (1997), apresentadas no tópico anterior deste artigo: 1) A necessidade de orientar a aprendizagem dos estudantes fora de aula, ensinando-lhes a desenvolver um olhar crítico sob o ponto de vista ético e social; 2) A importância de se aproveitar o que os jogos digitais oferecem de positivo, utilizando na escola suas informações em prol da ampliação do aprendizado do aluno. Trata-se de uma proposta que caminha em paralelo a ideia de Citelli (2000, p. 32) de aproximar o professor de outros agentes educadores informais para que desse modo possa se

Ajustar realidades que permitam criar uma *cultura da atenção* para o jogo dialógico entre os códigos e sistemas que elaboram, na diferença, os modos de aprender a aprender, de transitar a informação, de estimular o conhecimento, conforme parecem seguir os processos de ensino mais adequados ao mundo contemporâneo.

Trata-se aqui de reconhecer o professor como sujeito mediador e, como tal, um fomentador da aprendizagem, consciente de que na atualidade a sala de aula concorre com espaços de aprendizagem paralelos que permeiam o amplo sistema de comunicação que faz parte do universo social dos alunos. Esse papel que a comunicação midiática vem ocupando na vida dos jovens é um reflexo das transformações pelas quais a sociedade vem passando e que têm impactado várias esferas sociais, dentre elas a da educação. Como bem colocado por Citelli (2000), o impacto dessas mudanças no campo da educação tem exigido uma redefinição nos mecanismos de aprendizagem e a reorientação de estratégias de pesquisa e desse modo promovido novos mecanismos de ver, sentir e compreender. Brunner (2004, p. 21) reflete essas mudanças no contexto da educação salientando que

[...] a educação enfrenta, em escala mundial, um período de mudanças e ajustes sem precedentes orientados para a sociedade de informação. Como assinala Jacques Delors, no Informe sobre a Educação no Século XXI, ela se situa “na perspectiva do nascimento doloroso de uma sociedade mundial, no núcleo do desenvolvimento da pessoa e das comunidades”.

Essa sociedade da informação se encontra em processo de formação e, aos poucos, conquista uma estrutura de redes. Trata-se de uma sociedade emergente baseada na generalização e na convergência das tecnologias de informação e comunicação, mas para alcançar eficácia social precisa se converter numa sociedade de aprendizagem acompanhada de inovações

organizacionais, comerciais, sociais e jurídicas, abrindo espaço para “diversos modelos de desenvolvimento diferenciados pelo modo como integram ou excluem pessoas, grupos e nações”, resultando em maior flexibilidade e oportunidades de formação, mercado de trabalho e relações sociais (Id., p. 23).

A informação e o conhecimento são conceitos imbricados um ao outro e por isso precisam caminhar em paralelo para alcançar essa eficiência social. A informação sobre o mundo social do sujeito, sobre os outros e sobre si mesmo faz parte do conhecimento sobre o universo que o rodeia, e, portanto, se apresenta como uma parte fundamental da educação, revelando a existência de uma linha tênue na distinção entre informação e conhecimento. Isso porque todo conhecimento implica em informação, apesar de sempre ir além dela. E, o modo como essa informação é utilizada poderá resultar numa espécie de conhecimento especializado que tem assumido uma importância cada vez maior na sociedade (Id.).

Como analisa Brunner (2004, p. 25), o maior problema para a educação na sociedade contemporânea não é onde se pode encontrar a informação, mas em oferecer meios para acesso a ela, sem exclusões, e simultaneamente “aprender e ensinar a selecioná-la, avaliá-la, interpretá-la, classificá-la e usá-la”. Para ele,

Há uma questão adicional envolvida aqui: como desenvolver as funções cognitivas superiores [...] indispensáveis num meio saturado de informação, evitando assim que o ensino fique reduzido ao nível de destrezas elementares. Assim, também, a escola deixa de ser o principal meio de informação para as novas gerações e deve concorrer com outros meios, como a televisão e a internet, da qual se espera, ademais, que ela informe e ensine. Algo similar se coloca em relação ao conhecimento, elemento central do capital cultural produzido pela escola. Até pouco tempo atrás, a função de inculcar conhecimentos era favorecida pelo fato de a plataforma global do conhecimento e as bases do conhecimento disciplinar serem relativamente reduzidas e estáveis, o que facilitava o trabalho da escola. Hoje, em contrapartida, o conhecimento aumenta e muda com grande velocidade (Id., p. 25).

A educação deve, portanto, ser pensada para além da transmissão de conhecimento e aquisição de competências de valores reconhecidos apenas pelo mercado; pois envolve também valores e a orientação para criação de sentidos compartilhados e como tal perpassa uma ordem moral responsável pelas transformações vivenciadas no contexto cultural no qual as tarefas formativas são desenvolvidas para a transmissão e integração cultural (Id.).

A proposta do jogo digital como mecanismo midiático para educar para a cidadania se encontra alinhada a essa proposta de Brunner (2004) de pensar a educação para além de um processo de transmissão de conhecimento e desenvolvimento de competências. Trata-se de reconhecer a educação como a construção de um aprendizado imerso em questões relativas a formação de valores junto ao sujeito aprendiz, tendo como parâmetro o contexto sociocultural do qual faz parte.

Os games se tornaram uma forma significativa de entretenimento e assumiram um relevante papel sociocultural na vida das crianças e jovens e por isso são capazes de fomentar a construção do aprendizado para a cidadania de forma lúdica e contextualizada com a realidade na qual estão inseridos. O educador pode mediar essa relação com os games possibilitando a esses indivíduos educarem a si mesmo, através da conscientização sobre os processos que envolvem uma postura cidadã. Desse modo o educador pode contribuir para a formação de cidadãos conscientes.

3 UMA PROPOSTA DE FORMAÇÃO DOCENTE: OS GAMES COMO CENÁRIOS

Sintonizado com as ideias apresentadas acima, o grupo de pesquisa Comunidades Virtuais desenvolveu no período de julho a outubro de 2010, três processos de formação docentes diferenciados⁹. O curso Produção de Conteúdos Interativos, realizado em duas turmas, uma para licenciandos dos cursos de letras e pedagogia e outra para os docentes do Núcleo de Tecnologia Educacional (NTE) da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Salvador. O objetivo do curso foi possibilitar aos cursistas a imersão no universo midiático, interagindo com distintas linguagens e principalmente os games, possibilitando a construção de narrativas transmidiáticas, as quais articulavam as distintas linguagens (impressa, imagética, sonora, digital e telemática), pensando nas possibilidades pedagógicas destas produções.

O terceiro curso foi uma Oficina para interação com os jogos digitais e envolveu licenciandos e licenciados em pedagogia, letras, história entre outros. Neste espaço de formação a intenção foi possibilitar aos cursistas a interação com os games, pensando as possibilidades pedagógicas dos mesmos. Tais ações objetivaram discutir as questões relacionadas com a

⁹ Os cursos foram realizados pelos pesquisadores Lynn Alves, Isa Neves, Marcos Pessoa, Tatiana Paz, Marcelli Minho, Vanessa Rios, Lygia Fuentes e Velda Torres.

ideologia presente nestes produtos culturais, bem como os aspectos relacionados com o consumo, etnicidade, ética, entre outros.

Os dados relativos a estas investigações encontram-se em processo de análise e em breve serão socializados com a comunidade, mas já podemos concluir que a ausência do letramento digital, especialmente o letramento no universo dos games, atuou como um grande impeditivo para a construção de um olhar mais crítico em torno das narrativas midiáticas disponíveis durante os cursos. Contudo, o grupo de professores do NTE, que já tem uma história de interação e letramento digital, apresentou um diferencial em relação aos demais grupos.

Assim, apesar da discussão em torno das tecnologias nos espaços escolares já possuir uma longa caminhada (mais de dez anos), ainda percebemos a necessidade premente de criar espaços de interação e reflexão para aproximação com as linguagens digitais e para formação de professores em práticas didáticas mais sintonizadas com as dinâmicas transformadoras da sociedade envolvendo os meios de comunicação e inovações tecnológicas que integram o universo sociocultural dos seus alunos.

REFERÊNCIAS

- BRUNNER, José Joaquim. Educação no encontro com as novas tecnologias. In: TEDESCO, Juan Carlos. *Educação e novas tecnologias: esperanças ou incertezas?* São Paulo: Cortez, 2004, p. 17-74
- CITELLI, Adilson. Educação e mudanças: novos modos de conhecer. In: Id. (Org.). *Outras linguagens na escola*. São Paulo: Cortez, 2000.
- FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler. In: Id. *A importância do ato de ler*. São Paulo, Cortez, 1992, p. 11-24
- FREIRE, Paulo. *Política e educação*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- GEE, James Paul. *Lo que nos enseñan los videojuegos sobre el aprendizaje y el alfabetismo*. Málaga: Ediciones Aljibe, 2004.
- JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph, 2008
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación. Revista Nómadas, 1996. Disponível em: <http://www.ucentral.edu.co/images/stories/iesco/revista_nomadas/5/nomadas_5_1_heredando.pdf>. Acesso em: dez. 2011.
- OROZCO GÓMEZ, Guilherme. *Comunicação e educação*. São Paulo: Moderna, 1998.
- OROZCO GÓMEZ, Guilherme. Professores e meios de comunicação: desafios e estereótipos. *Comunicação & Educação*, n. 10, São Paulo: CCA-ECA-USP; Moderna, set./dez. 1997.
- PRETTO, Nelson. *Uma escola com/sem futuro*. Campinas: Papiрус, 1996.
- 176 Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas. *A Cor das Letras* — UEFS, n. 14, 2013

**RELATO PESSOAL:
COM UM SEIXO ROLADO NA SALA DE VISITAS (OU “LIKE A ROLLING
STONE”): DE SABER ACADÊMICO E SABERES TRADICIONAIS NA POSSÍVEL
PRODUÇÃO DE ALGUMA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**

José Augusto Laranjeiras Sampaio¹

Resumo: A educação escolar indígena é um campo em que se discute bastante sobre as possibilidades de relação entre conhecimento acadêmico e conhecimentos tradicionais, em especial no âmbito da formação de professores indígenas. Numa visão a partir da Antropologia enquanto “ciência” de mediação entre diferentes “lógicas” de conhecimento, valho-me de relato autobiográfico para afirmar uma dimensão de tradicionalidade também no conhecimento dito “acadêmico”, criticar as perspectivas de “articulação” ou “síntese” entre essas diferentes lógicas e defender a radicalidade da experiência da alteridade como via possível, tênue que seja, para o diálogo e as inter-relações entre formas de conhecimento, tomadas aqui como diferentes cosmovisões.

Palavras-Chave: Educação indígena, Conhecimento, Tradição, Ciência, Cosmovisão.

Abstract: Indigenous school education is a field in which the possibilities of relationship between academic and traditional knowledge is examined, especially in what relates to forming indigenous teachers. Considering Anthropology as a science of mediation between different “logics” of knowledge, I make use of an autobiographic report to assert a dimension of traditionality in the so called academic knowledge as well, criticize the perspectives of “articulation” or “synthesis” among this different logics, and defend the uniqueness of the experience of alterity as a possible way, as tenuous as it might be, to a dialogue and the interrelationships between forms of knowledge, seen here as different worldviews.

Keywords: Education, Indians knowledge, Tradition, Science, Cosmovision.

A educação escolar indígena, pensada como modalidade específica e diferenciada de educação escolar e como lugar por excelência de experiências interculturais em educação, é frequentemente tematizada como um

¹ Professor de antropologia na Universidade do Estado da Bahia (UNEB/Campus I, Salvador). Endereço eletrônico: guga@anai.org.br. — Relato baseado em fala proferida em participação na mesa-redonda “Saber Acadêmico e Saber Tradicional”, na sessão de abertura do curso superior de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (Fiei) da UFMG, em Belo Horizonte, em setembro de 2006, para um público predominantemente de professores indígenas ingressantes no curso; coordenada pela Profa. Dra. Márcia Spyer Resende, também coordenadora do curso, e que teve também a participação de Gersem Luciano, antropólogo e professor indígena da etnia Baniwa.

campo de interlocução entre os assim chamados “saber acadêmico” e “saber tradicional”.

Por sua vez os antropólogos, profissionais regularmente convocados a participar de iniciativas em educação escolar indígena, são habitualmente percebidos como agentes do campo do “saber acadêmico” cuja esfera de conhecimento específico incide diretamente sobre o “saber tradicional” e, portanto, como personagens por excelência do referido campo de interlocução entre saberes, ainda que marcadamente a partir de um dos seus polos.

Chamado a participar desse debate a partir desse lugar de antropólogo, opto entretanto por fazê-lo sob a forma de um relato pessoal.

Tento aqui, de um modo ou outro, assumir esse lugar de quem fala mais explicitamente a partir de um saber acadêmico, mas reconhecendo que o tema seja melhor tratado a partir da relação entre saberes vividos; e neles da relação entre saber acadêmico e, podemos dizer, saberes tradicionais. Acho que se deve sempre falar de saber tradicional no plural, são saberes tradicionais. Do acadêmico ainda dá para falar no singular, porque há uma certa ordem interna que unifica esse saber. Mas o tradicional não, o tradicional tem que ser dito no plural: são saberes tradicionais. O que inclui o saber acadêmico, que, de um certo modo, é o nosso saber tradicional. Nós também temos a nossa tradição na academia; então o saber acadêmico é o nosso saber tradicional; é um dos muitos saberes tradicionais.

Pensando então no meu lugar de antropólogo nesse debate, eu resolvi — e não sei se vou fazer isso adequadamente — assumir o lugar de alguém que foi criado e treinado desde criancinha a pensar como se pensa na academia. A pensar segundo os padrões de cosmovisão que a ciência preside. Eu sou filho de pais intelectuais, médicos e agnósticos. Nunca tive nenhuma formação religiosa em toda a minha vida. Não tive e não tenho até hoje. Penso que esse é um saber como outro qualquer: você aprende ou não aprende. Eu não aprendi. Então não aprendi e assim não tenho esse saber. E sou um antropólogo; e a Antropologia é um desses saberes acadêmicos, compartimentado e especializado. É uma disciplina que produz uma tecnologia. E minha cosmovisão vem basicamente daí.

Tentarei começar pela ideia de diálogo intercultural, algo que aprendi e que pratico. E que é para o que acho que a Antropologia serve: para produzir tecnologias de diálogo intercultural; o que não deixa de pressupor uma certa hierarquia, porque quando nos colocamos na posição de antropólogos, capazes de assumir, promover e administrar esse diálogo intercul-

tural, estamos nos colocando, de todo modo, acima ou de fora dos outros sujeitos todos presentes nesses campos de diálogo. Mas, pelo menos, acho que, se tem alguma utilidade o tipo de saber ou conhecimento que a Antropologia produz — utilidade ou sentido — seria esse o de produzir tecnologias de compreensão de diferenças; de compreensão de diversidades; o que significa produzir possibilidades de diálogos entre diferentes cosmologias.

Isto é algo muito complicado, porque quando eu vejo se falar de diálogos interculturais, me dá um temor muito grande de que se esteja pensando em uma possibilidade de se produzir sínteses. Muitas vezes conversando com quem trabalha com educação indígena me vem esse temor: Será que o pessoal está querendo articular o saber acadêmico e os saberes tradicionais? Ver como fazer isso na escola? Como a escola indígena vai reunir esses dois mundos?... Tenho medo que as pessoas pensem que seja possível fazer uma síntese, porque se você produz síntese, ou seja, se você transforma o que era dois em um, acabou-se o diálogo. O diálogo só existe enquanto houver dois diferentes. Se você pega dois diferentes e transforma em uma coisa só, acabou a diferença e, conseqüentemente, o diálogo. Então, para que se preserve a diferença e o diálogo, por favor, nada de sínteses e articulações. Deixemos que as coisas sejam diferentes mesmo; pensemos que vão continuar sendo diferentes mesmo. Mas, ainda que diferentes, possam dialogar e produzir algum nível de entendimento que não vai produzir síntese.

Quando penso a ideia do diálogo intercultural, penso muito em uma personagem da minha vida, que foi minha babá. E penso nela porque, quando penso que devo ter algo a dizer sobre saberes tradicionais, eu fico pensando comigo mesmo que o único modo como eu tenho lidado com isso é como antropólogo. O antropólogo lida com saberes tradicionais enquanto objetos; objetos de pesquisa. Do mesmo modo como o astrônomo lida com as estrelas, que o botânico lida com as plantas, o antropólogo lida com saberes tradicionais; como algo que a gente objetifica. É nosso objeto, sobre o qual nós produzimos o nosso conhecimento. Produzimos conhecimentos nossos sobre os saberes dos outros. E a gente tem a expectativa, a crença e a esperança que esse nosso saber sobre os saberes dos outros nos ajude a entender os outros e a que os outros nos entendam.

Mas nossa ciência é só isso. Ou seja, para nós, que não estamos dentro da escola indígena, essa questão de como articular esses saberes na escola não se coloca para nós enquanto profissionais: Nós estamos aqui,

enquanto cientistas, os saberes tradicionais estão lá, são coisas interessantes e ricas, e são nosso objeto de conhecimento. Nós antropólogos nos debruçamos sobre os saberes tradicionais para conhecê-los através dos nossos procedimentos científicos, e, com isso, conseguimos produzir coisas que me parecem muito interessantes. Nós catalogamos, classificamos, organizamos, interpretamos os saberes tradicionais; lançamos um olhar externo sobre o tradicional e o analisamos. Nós não temos muita preocupação — pelo menos enquanto antropólogos mais clássicos — de tentar responder como esses saberes podem se articular na escola indígena. Quando nós conseguimos ir um pouco além desse nosso meio profissional mais estrito, de estar de fora, conhecendo o outro e seu saber, nós podemos apenas pretender o que eu disse anteriormente: que, a partir de nossa tecnologia e de nossa possibilidade de produzir conhecimento útil, a partir do que sabemos sobre o outro — de como o outro pensa, como é a cosmovisão do outro — estejamos mais qualificados para produzir diálogos com esse outro. Mas esse outro será sempre outro, eles lá e nós aqui. Não tem síntese possível.

E aqui começa a história da minha babá, e acho que vou dizer do meu saber tradicional: eu, menino filho de dois doutores sem religião, desde criancinha aprendi a ver o mundo como a ciência vê o mundo. E como toda criança, eu adorava ouvir histórias. E eu ouvia histórias dos meus pais e ouvia histórias também da minha babá. Ela era uma negra, do Recôncavo Baiano, e que também sabia contar histórias. E as histórias que eu ouvia dos livros me metiam muito medo; eu era muito medroso. Comecei a ter medo de lobo mau, da bruxa malvada, e a história do patinho feio me fazia chorar profundamente, porque eu me identificava com o patinho. E meus pais me explicaram: “Guga, você não precisa ter medo de bruxa e nem de lobo mau; eles não existem. Isso é só história”. É algo que todos aprendemos: que a ficção é ficção. E a graça da ficção é essa: ter uma ligação com a realidade mas continuar sendo ficção. Então aprendi desde criancinha que lobo mau não existe, bruxa não existe, que é só historinha. Continuei então gostando das historinhas, claro, como todo mundo. Mas a minha babá, Baía, me contava histórias “do tempo que os bichos falavam”. Ela tinha um acervo imenso de histórias do tempo que os bichos falavam. E eram todas histórias indígenas na origem. Pelo menos os bichos são todos brasileiros: histórias da onça com o macaco, do sapo com o urubu... muitas e muitas histórias e muito mais interessantes que os contos de fadas. Mas um belo dia eu cometi a imprudência de demonstrar para Baía que, na minha visão

de mundo, na minha cosmovisão, nunca houve um tempo em que os bichos tivessem falado. Foi em um simples comentário que fiz, mas em que deixei escapar essa minha visão de mundo. E para minha surpresa ela se revoltou e falou: “não vou mais lhe contar historinha nenhuma; porque você não acredita!” E eu perguntei: “mas você acredita? Você acha, Baía, que algum dia os bichos falaram?” E ela me respondeu que acreditava, sim; e pensei comigo mesmo: “e falavam português!” Esse episódio produziu um certo rompimento entre mim e Baía. Rompimento para mim muito doloroso; e acho que para ela também. Ela disse: “você fica aí ouvindo as minhas histórias e depois fica mangando delas. Você está mangando das minhas histórias porque você não acredita nelas.” E eu dizia: “mas, Baía, como vou acreditar que bichos falavam? Que coisa absurda!”. E eu tentei convencê-la do meu ponto de vista, mas a única coisa que tive como resultado disso foi perder as histórias. Para a minha profunda tristeza ela nunca mais me contou histórias do tempo que os bichos falavam. Eu precisei crescer e virar antropólogo para poder ter de novo o direito de ouvir histórias do tempo que os bichos falavam; e com o cuidado de ter aprendido a não manganar.

Só que não tenho mesmo aquela cosmovisão, que não é minha, mas que é algo com que posso dialogar, que posso entender e admirar, que posso valorizar. Mas não é minha cosmovisão, é outra.

Trago essa minha história com Baía como exemplo porque acho que isso é que é possível. Porque precisei crescer e virar antropólogo para entender que eu posso gostar muito de histórias do tempo que os bichos falavam, mesmo que minha cosmovisão me informe que, de fato, bichos jamais falaram. Ou, melhor, me informe que não tem importância. Não tem importância nenhuma para eu gostar ou não das histórias, para entendê-las, saber se aquilo pode ter sido verdade ou não. Depois que aprendi, como antropólogo, o que são os ritos e os mitos, que tem coisas que não são nem verdade e nem mentira, que estão acima da nossa dicotomia entre verdade e mentira: nossa dicotomia ocidental. Penso que seja deste modo que se pode produzir diálogos, jamais sínteses.

Há outros personagens muito importantes na minha vida que eu poderia tomar como exemplos. A minha ligação com Belo Horizonte e Minas Gerais, por exemplo, está no meu saber tradicional. De algum modo constitui minha tradição desde criancinha e acaba se construindo em mim como um saber tradicional, me informando outras coisas que eu aprendi. Penso muito também no meu tio... Desde os cinco anos de idade que eu vou muito a Belo Horizonte. Nasci com um glaucoma e BH era, e é até hoje, um

centro importantíssimo para o tratamento de glaucoma. Então desde muito pequeno que ia a BH a cada seis meses (Até hoje dou jeitos de continuar fazendo isto...). E isso, ao contrário do que se possa imaginar, era algo muito prazeroso. Sempre adorei ir a Belo Horizonte. Eu era um menino muito amado pelos meus pais e, ir para lá para tratar do glaucoma, algo ameaçador, era muito prazeroso. Eram as minhas férias e sempre fui muito acolhido pelas duas famílias que eu tenho lá. E, assim, outro personagem que participou da minha infância foi meu tio, que era meu médico. Um cirurgião altamente competente, um pesquisador de ponta na medicina, um cientista mesmo, um professor e um cirurgião de mão cheia. E esse meu tio é um sujeito profundamente religioso e católico. É um cara que estava todo domingo na missa, que, antes de entrar para a sala de cirurgia, rezava. E, quando eu era menino, esse meu tio era um personagem meio incompreensível para mim: Como é que ele era um grande cirurgião, um grande cientista, e ia à missa?... Depois eu entendi, depois que virei antropólogo, entendi. Na verdade a cosmovisão do meu tio, aquela que ele ganhou desde criancinha com a família dele, é religiosa. Ele é católico desde criancinha e o catolicismo continua informando a visão de mundo dele para o resto da vida. E o fato dele ter se tornado um cientista cirurgião não alterou isso. Ele pode continuar sendo católico sempre e ter se tornado um cientista e um médico totalmente competente em sua medicina. Ele é um daqueles cirurgiões que diz: “eu opero, mas quem cura é Deus”; o que não bate com a minha visão de mundo; é a dele. Mas só depois de “gente grande” que eu aprendi a entender meu tio e admirá-lo ainda mais, mas eu não penso como ele. Ele é muito diferente de mim. Ele é outra pessoa, com outra visão de mundo, mas a qual eu respeito e com a qual sou capaz de, de algum modo, dialogar. Não acho possível produzir nenhuma síntese, nem entre mim e minha babá, nem entre mim e meu tio. Mas acho interessantíssimo dialogar com o que eles são e representam e poder construir muitas cumplididades com eles também.

Há muitas histórias que eu poderia contar, mas vou contar só mais uma: uma das vezes que eu fui a Belo Horizonte, com uns dez anos de idade, fui com outro tio na Serra da Piedade. Estavam construindo a estrada que sobe a serra e meu tio tinha uma empresa de tratores trabalhando lá. Na volta da Serra da Piedade ele parou no Rio das Velhas, no caminho de Sabará, onde tinha também algumas máquinas dele trabalhando. E foi a primeira vez na minha vida que eu estive na beira de um grande rio. Para os mineiros isso talvez pareça estranho. Eu já me entendi por gente vivendo

com o mar do meu lado, dentro dele, mas um grande rio, só com dez anos de idade. E, por causa das obras de dragagem, estava cheio de pedrinhas do rio na margem; e eu comecei a olhar aquelas pedras e analisá-las e percebi que eram todas redondas. E me perguntei por que aquelas pedras eram todas redondas. Então meu pai me explicou, cientificamente, que o rio produz movimentos e que a água, com sua força, vai limando as pedras e elas ficam todas redondinhas. Aprendi o nome delas: “seixos rolados”. E aí guardei algumas daquelas pedras no meu bolso e elas foram comigo até Salvador. E, especificamente uma, que eu achei mais interessante, eu achei de dar para a minha babá de presente. E eu disse: “Baía, eu trouxe para você uma pedra de presente. Uma pedra de um Rio chamado Rio das Velhas.” E dei a pedra para ela e, bem, me esqueci desse fato. Eu tinha dez ou onze anos de idade... Baía morreu em 1986, quando eu já era antropólogo. Ou seja, se o presente foi em 67 ou 68, passaram-se quase vinte anos até sua morte. Um dia, minha mãe me perguntou se eu lembrava de ter dado uma pedra para Baía, lá do Rio das Velhas. Só então me lembrei desse fato. E minha mãe continuou: “pois é, até morrer, Baía cuidou dessa pedra. E ela achava que era importante cuidar dessa pedra para você ficar bem. E, pouco antes de morrer, ela me devolveu a pedra me pedindo que eu continuasse cuidando dessa pedra para que você continue bem. Mas, no fundo, o que ela queria dizer é que você é quem deveria cuidar da pedra.” E eu disse: “Eu? E como é que eu cuido da pedra?” Minha mãe disse que Baía havia ensinado a ela que aquela pedra era de rio e, por isso, precisava sempre de água doce e corrente. Enfim, havia toda uma tecnologia do candomblé, já que Baía tinha um conhecimento de candomblé, para cuidar da pedra. Então recebi a incumbência de cuidar da pedra e não dei muita importância para isso, achei meio chatinho até. Para resumir a história, nesses últimos 20 anos, desde que recebi essa missão de cuidar da pedra, eu passei vários anos “estudando” a pedra em mim; estudando o que representa a existência e a história dela. Atualmente essa pedra está na minha sala de visitas, dentro de uma cumбуquinha, com água, que minha mãe comprou para ela e eu não troco por nenhuma outra. A minha namorada fez para mim uma fontezinha onde a água cai em cima da pedra. E eu adoro ter essa pedra na minha sala de visitas! E por que eu gosto disso? É porque eu acho que, se eu não cuidar da pedra, vai me acontecer algo de ruim? Não, rigorosamente, não é. É porque a existência dessa pedra me conecta com as minhas memórias mais caras; ela me liga às coisas que me são queridas. Como, por exemplo, a minha babá. É como se eu, admitindo essa pedra na minha sala

de visitas, tivesse resgatado o que eu perdi quando não consegui ouvir as histórias do tempo em que os bichos falavam.

Essa pedra e esse sentimento são, de um certo modo, o meu saber tradicional. Saber tradicional de vida. E talvez eu tenha virado antropólogo para aprender a lidar com essas coisas que, enquanto criança, me incomodavam. Me incomodava Baía pensar que um dia os bichos falaram; me incomodava meu tio ser um cirurgião de ponta e ir para missa. Acho que eu acabei conseguindo resolver alguns dos meus dilemas virando antropólogo. Eu continuo sendo o que eu fui criado para ser desde criancinha: um sujeito que não é religioso, que não tem tecnologia religiosa nenhuma, que não pensa em termos religiosos em nada na vida. Às vezes me perguntam: Guga, quando é que você reza? E eu digo: nunca. Eu não sei fazer isso, não aprendi. Se tem um sujeito que poderia ser chamado de racionalista, em termos científicos, eu sou esse tipo de pessoa. Eu sou um antropólogo, e a Antropologia é uma ciência, uma disciplina acadêmica, e que marca a minha identidade. E ela me serve também como uma solução para conflitos que eu tinha desde criança e que, através dela, da minha ciência, eu aprendi a lidar. Eu aprendi a ter essa tecnologia de conversar com o diferente e dialogar com aquilo que me é estranho.

E eu aprendi que saberes tradicionais são aqueles saberes que estão encarnados nos afetos das pessoas e das coletividades. São saberes que marcam a visão de mundo desses grupos e que não podem ser mexidos. E que se forem mexidos dá uma confusão muito grande. E qualquer pessoa, qualquer grupo social, nós da academia também, temos os nossos próprios saberes tradicionais. A minha Antropologia passou a ser em mim também o meu saber tradicional, coerente com o que eu aprendi desde pequenininho com meus pais. Desde que eu ouvi contos de fadas e aprendi a pensar que bruxas e fadas não existem. Isso é coerente com o que eu sou até hoje.

E até hoje, por exemplo, eu adoro ouvir cantatas de Bach, que é música religiosa, mas que eu aprendi a gostar desde pequenininho, ficando quietinho, de olhos fechados, no sofá, juntinho com o meu pai, que foi quem me ensinou a gostar de Bach. E até hoje eu gosto muito de ouvir Bach, porque eu sou capaz de compreender que isto tem a ver com o afeto entre mim e meu pai; e que tem a ver também com a nossa compreensão do afeto de Bach — pela humanidade e pelo seu Deus — que ele tão maravilhosamente expressa na sua música. É um diálogo e um entendimento, silenciosos até, entre mim e meu pai, entre nós e Bach, e entre nós três e o humano... Mas é claro que isto não é plenamente acessível nem inteligível a

todo mundo; foi construído, afetiva e intelectualmente, dentro de um certo contexto familiar e cultural, que têm também lá a sua cosmovisão...

De outro jeito, eu me tornei capaz de compreender o que os índios que pesquisei, e com os quais trabalho até hoje, sentem quando fazem um toré; quando cantam e dançam um toré. Aprendi a entender, mas não a sentir, é claro. Posso até me emocionar assistindo a um toré, mas jamais vou sentir o que eles sentem — não é como Bach para mim. (Não é como os Rolling Stones, com quem aprendi a me identificar em minha rebeldiazinha de adolescente classe média urbano da década de 1970, e que até hoje me emocionam profundamente...) Mas o fato de poder, como antropólogo, compreender o que eles, os índios, sentem — o que o toré significa de força e de união para as suas lutas — me faz capaz de me tornar, afetiva, intelectual e politicamente, aliado e cúmplice dessas lutas. Aí se produzem diálogos, entendimentos e cumplicidades, mas eu e eles permanecemos essencialmente outros, essencialmente muito diversos.

Agora vem a pergunta: como a escola indígena pode lidar com isto? Com estes dois mundos? E a minha resposta é: não sei, não sei mesmo. Não sei nem se é possível. Em princípio acho perigoso qualquer pretensão de produzir sínteses. Tenho ouvido muitos discursos de etno-isso, etno-aquilo, que pretendem articular diferentes lógicas de conhecimento; que acham viável se produzir uma possibilidade de junção. E, como eu já disse em outro lugar, quando se tenta fazer isso, pode-se resultar em uma colcha de retalhos mal costurada, em que o conhecimento do outro te interessa apenas em parte, o resto, que não te parece válido, você joga fora. Ou dá nisso ou dá em algumas esquizofrenias: tenho alguns colegas—amigos que acham que vão virar índio. Tem muita gente que acha que vai virar índio. Aí vai para o mato, adota alguns costumes indígenas, alguns rituais... Têm alguns que até viram índio mesmo, mudam de cosmovisão e passam para o outro lado. Mas passar para o outro lado não é produzir diálogo nem síntese; é passar para o outro lado. Você deixa de ser o que é e passa a ser o “outro” ou, pelo menos, a caricatura do outro. Mas virar caricatura do outro não é produzir diálogo nem entendimento, é mudança de lado somente. Se você realmente quiser dialogar, não mude de lado. Fique onde você está e encare o outro como outro mesmo, como diferente mesmo, e tente conversar. Tente entender o que ele pensa, que não é nem vai ser o que você pensa, mas vocês talvez possam fazer alguma coisa juntos. Até, quem sabe, uma escola, essa coisa tão nossa.

Eu acho que não dá para saber como será a escola indígena porque são muitos os povos, são muitas as cosmovisões, muitas diferenças. Qualquer projeto global para a escola indígena será em si perigoso ou inócuo. Cada sociedade e cada etnia é que têm que inventar a sua escola, a partir da sua cosmovisão. Que, em paz consigo mesmas e com suas visões de mundo, possam inventar a sua escola. E, se for o caso de fazer uma colcha de retalhos, que seja uma colcha de retalhos delas, dessas sociedades e etnias. Por isso eu não tenho respostas a essa pergunta. O que posso dizer é que como cientista, porque sou cientista, trata-se de tentar usar a minha capacidade de produzir conhecimento científico para tentar produzir tecnologias de diálogo com os outros. E isso tem limites, limites grandes. Em alguns pontos funciona e para algumas coisas não funciona. Não sei se funciona para inventar um jeito novo e especial de se fazer escola. A experiência vivida ou a ser vivida pelos professores e outros pensadores indígenas é que talvez venha a produzir respostas para isso.

Ciências Humanas e Saúde

AS CIÊNCIAS SOCIAIS EM SAÚDE: POSSIBILIDADES INVESTIGATIVAS DA ANTROPOLOGIA

José Hermógenes Moura¹

Luciana Duccini²

Luzania Barreto Rodrigues³

Resumo: Noções como as de saúde e doença se referem a fenômenos complexos, que conjugam fatores biológicos, sociológicos, econômicos, ambientais e culturais. As Ciências Sociais, ao analisar práticas de manutenção da saúde, apontam para a insuficiência e limites da biomedicina no trato dos males humanos, revelando o quanto o estado de saúde da população é intimamente ligado ao seu modo de vida e ao seu universo social e cultural. Apesar deste artigo apresentar um apanhado bibliográfico geral, destacando os principais conceitos e posturas metodológicas com que as Ciências Sociais têm contribuído para a compreensão dos processos de saúde/doença, seu principal objetivo é discutir implicações para uma área específica: a delicada relação entre concepções médicas, normatividade, legalidade e o trato com pessoas que apresentam comportamentos “desviantes”, tal como aquelas que fazem uso de Substâncias Psicoativas. Neste sentido, o artigo destaca algumas vantagens do método etnográfico para a compreensão deste fenômeno complexo e sua pertinência para além um campo disciplinar.

Palavras-Chave: Ciências sociais, Etnografia, Saúde, Significados, Substâncias psicoativas.

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Professor Assistente I da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF); pesquisador do Laboratório de Pesquisas Interdisciplinares sobre o Consumo de Substâncias Psicoativas (LAPIS/UNIVASF); docente da Especialização em Educação no Campo e da Especialização em Residência Multiprofissional em Saúde da Família. Endereço eletrônico: hermogenes.moura@univasf.edu.br.

² Professora Adjunta do Colegiado de Ciências Sociais da UNIVASF; pesquisadora do LAPIS/UNIVASF; pesquisadora associada do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde da Universidade Federal da Bahia (ECSAS/UFBA). Endereço eletrônico: luduccini@gmail.com.

³ Doutora em Ciências Sociais pela UFBA; Pós-Doutora pela Faculdade de Medicina da Bahia (FAMEB/UFBA), com bolsa FAPESB; Professora Adjunta III de Antropologia, no Colegiado de Ciências Sociais da UNIVASF; docente da Especialização em Educação no Campo; Coordenadora do LAPIS. Endereço eletrônico: luzania.rodrigues@ig.com.br.

Abstract: Health and sickness are notions that refer to complex phenomena which encompass biological, sociological, economic, environmental, and cultural aspects. In studying health care practices, the social sciences point to the limits and inadequacies of biomedicine in treating humans ailments, stressing the relevance of a people's way of life, and social and cultural universe to its general health conditions. This article presents a brief bibliographical review, highlighting concepts and methodological positions that the social sciences have contributed to the understanding of health/illness processes, but its main goal is to discuss their contribution to a particular field: that of the delicate relationships among medical concepts, normativeness, legal issues and the care for "deviant" people, such as psychoactive substances consumers. The article also underscores some advantages of ethnographic method for the understanding of these complex phenomena, and its applicability beyond a single discipline.

Keywords: Social Sciences, Ethnography, Health, Meaning, Psychoactive Substances.

INTRODUÇÃO

Noções como as de saúde e doença são aparentemente simples, mas, quando buscamos limites precisos para suas definições, percebemos que se referem a fenômenos complexos, que conjugam fatores biológicos, sociológicos, econômicos, ambientais e culturais. A complexidade do objeto transparece na multiplicação de discursos sobre a saúde que coexistem atualmente, cada um privilegiando diferentes fatores e sugerindo estratégias de intervenção e de pesquisa também diversas. A área do que chamamos de "Ciências Sociais em Saúde" no Brasil vem crescendo de forma considerável. Entre outros motivos, tal desenvolvimento se deve à crescente percepção, na chamada Biomedicina e áreas correlatas, da necessidade de reconhecimento do caráter social, cultural ou simbolicamente integrado dos eventos de saúde/doença. Nesse sentido, as Ciências Sociais, e em especial a Antropologia, vem apontando para a importância do reconhecimento dos limites às expectativas de cura ou alívio possibilitados pela medicina cientificamente instruída. Apesar dos inegáveis "progressos" alcançados no controle de numerosas doenças e da produção de condições sanitárias condizentes com novos padrões de sobrevivência, higidez e longevidade, permanece a incômoda sensação de impotência ante a renovada ameaça letal de tantas outras doenças, a exemplo do fenômeno HIV/AIDS (CANESQUI, 1998). Os pressupostos básicos da biomedicina podem se reve-

lar ainda mais questionáveis quando os grupos visados por suas ações são culturalmente muito distantes daqueles que produzem o saber científico.

As Ciências Sociais, ao analisar práticas de manutenção da saúde, apontam para a insuficiência e limites da biomedicina no trato dos males humanos, revelando o quanto o estado de saúde da população é intimamente ligado ao seu modo de vida e ao seu universo social e cultural. As análises qualitativas são e foram usadas para identificar e analisar a mediação que exercem os fatores sociais e culturais na construção de formas características de pensar e agir frente à saúde e a doença. A premissa fundamental é a de que a saúde e o que se relaciona a ela — conhecimento do risco, ideias sobre prevenção, noções sobre causalidade, ideias sobre tratamentos apropriados — são fenômenos culturalmente construídos e culturalmente interpretados (NICTER apud UCHOA e VIDAL, 1994). Os desenvolvimentos das Ciências Sociais no âmbito da saúde/doença apontam para o fato de que os comportamentos de uma população frente a seus problemas de saúde são construídos a partir de universos sócio-culturais específicos, indicando a necessidade de que os programas de educação e planejamento em saúde sejam enraizados em um conhecimento prévio das formas características de pensar e agir predominantes nas populações junto às quais se quer intervir. Conforme veremos mais adiante, alguns campos de atuação, como o uso e abuso de Substâncias Psicoativas (SPA), indicam explicitamente a necessidade de uma compreensão mais abrangente do fenômeno e, não apenas, uma investigação de seus fatores biomédicos ou epidemiológicos.

Falar em uma antropologia da saúde/doença demanda, inicialmente, uma discussão mais geral acerca dos processos e práticas de produção do conhecimento mobilizados no fazer antropológico. Mariza Peirano (1995), em resposta ao trabalho de Thomas (1991) e à premissa de que haveria uma atmosfera de crise relacionada ao método etnográfico, traz uma série de esclarecimentos acerca da natureza desta prática, vista como uma forma de submeter conceitos preestabelecidos à crítica pela experiência de contextos diferentes e particulares. Como forma de testar conceitos, a etnografia diseca e examina para, só então, analisar sua adequação. Esse seria o grande desafio iniciado por Malinowski (1973) ao confrontar teorias sociológicas, antropológicas, econômicas e linguísticas da época com as ideias próprias dos nativos das Ilhas Trobriand sobre o que faziam. Porém, mesmo que a pesquisa etnográfica se realize com o objetivo de desafiar os conceitos estabelecidos, e embora a pesquisa de campo caracterize a disciplina, ela não é a meta final do antropólogo. A antropologia, através da etnografia, estuda problemas e não

povos, os pesquisadores de campo estudam em aldeias e não as aldeias (PEIRANO, 1995).

A antropologia não se reproduz como uma ciência normal de paradigmas estabelecidos, mas por uma determinada maneira de relacionar teoria e prática de pesquisa de modo a favorecer novas descobertas. Tais descobertas ficam sujeitas à possibilidade de que a pesquisa de campo possa revelar não ao pesquisador, mas no pesquisador, o resíduo incompreensível. Se a pesquisa e a teoria definem o empreendimento antropológico, não haveria lugar para crises na Antropologia (nem em seu método por excelência, o método etnográfico) enquanto houver novas pesquisas e reflexão teórica correspondentes (PEIRANO, 1995).

Essa característica da pesquisa etnográfica, empreendimento que serve para o “teste de teorias”, bem se aplica às pesquisas no campo da antropologia da saúde. Contudo, para além de categorias propriamente socioantropológicas, esses estudos têm uma atuação decisiva, sobretudo, na desmistificação de conceitos e categorias das ciências biomédicas que no geral são tomados como universais. A contribuição da antropologia é crucial, ao tornar possível uma perspectiva crítica frente às nossas “verdades” mais fundamentais, favorecendo a construção de um novo paradigma para a abordagem da saúde e da doença.

O dualismo cartesiano entre *corpo* e *espírito* aparece como precursor imediato das concepções biomédicas contemporâneas de organismo humano e do pensamento materialista radical que caracteriza a biomedicina. Descartes teria legado às ciências naturais e sociais uma concepção mecanicista do corpo e de suas funções, o que acaba sustentando uma visão reducionista dos fenômenos saúde e doença. A fragmentação do objeto gera a fragmentação das abordagens. Integrando uma apreensão da dimensão cultural, a antropologia da saúde vem, ao lado da sociologia da saúde e da epidemiologia, contribuir para ampliar o contexto a ser levado em consideração na leitura dos processos patológicos (UCHOA e VIDAL, 1994).

As informações culturais, até pouco tempo atrás, eram consideradas irrelevantes para a construção de intervenções preventivas e terapêuticas na área da saúde. Em geral, as informações tidas como essenciais eram aquelas referentes ao diagnóstico biomédico. Usualmente, os programas de saúde partiam do pressuposto de que a informação gera uma transformação automática dos comportamentos das populações frente às doenças. Essa abordagem negligencia os diferentes fatores sociais e culturais que

intervêm na adoção desses comportamentos. O desenvolvimento de uma socioantropologia dos processos saúde/doença, através de estudos em diferentes contextos, buscando uma compreensão da diversidade de modos culturalmente orientados de lidar com a doença, demonstra a grande influência que o universo sociocultural exerce sobre as maneiras de pensar e agir diante da doença, e a adoção de comportamentos de prevenção ou de risco a partir — mas indo além — de uma concepção biomédica e sobre a utilização dos serviços profissionais de saúde, por exemplo.

Diversos autores ressaltam a importância da semiologia popular e das concepções culturais de causalidade nos comportamentos adotados frente às doenças. Segundo Green (1992), para citarmos um exemplo, a causa principal das doenças sexualmente transmissíveis é percebida por algumas sociedades africanas como a violação de normas que governam os comportamentos sexuais. Partindo dessa concepção, a população prefere o tratamento com terapeutas tradicionais aos serviços médicos. Outro exemplo é o estudo de Agyepong (1992), que investigou as percepções e práticas frente à malária em uma comunidade de Gana, demonstrando o quanto as práticas referentes a essa doença encontram-se radicadas na tradição.

Hielscher e Sommerfield (1985) discutem as relações entre as concepções culturais das doenças e a utilização de recursos médicos em uma comunidade rural do Mali e vêem na identificação da causa cultural uma etapa fundamental do processo terapêutico. Desse modo, as concepções etiológicas populares dão significado aos diferentes episódios patológicos e, em grande medida, determinam as estratégias para lidar com eles. As concepções culturais de causalidade têm influência direta na utilização das formas de terapia tradicionais ou ocidentais.

A corrente interpretativa em antropologia, tendo como expoente Clifford Geertz, preconiza uma nova perspectiva da relação entre indivíduo e cultura e, de certo modo, torna possível uma verdadeira integração da dimensão contextual na abordagem dos problemas de saúde. Para Geertz, a cultura constitui-se no universo de símbolos e significados que permite aos indivíduos de um determinado grupo interpretar a experiência e guiar suas ações. Assim, a cultura fornece modelos “de” e modelos “para” a construção das realidades sociais e psicológicas, é o contexto no qual os diferentes eventos se tornam inteligíveis. Dessa perspectiva, temos uma ligação entre as formas de pensar e as formas de agir dos indivíduos de um grupo, ou seja, entre os aspectos cognitivos e pragmáticos da vida humana e a importância da cultura na construção de todo fenômeno humano: as percepções,

as interpretações e as ações, inclusive no campo da saúde, são culturalmente construídas e vivenciadas (GEERTZ, 1973).

O chamado grupo de Harvard desenvolve uma série de estudos orientados por essa antropologia interpretativa. A distinção que esse grupo estabelece entre “doença processo” (*disease*) e “doença experiência” (*illness*) (EISENBERG, 1977; KLEINMAN, 1987) é elemento-chave desse grupo de estudos (UCHOA e VIDAL, 1994). Nessa perspectiva, a experiência da doença não é vista como simples reflexo do processo patológico no sentido biomédico do termo, mas sim como fenômeno que conjuga normas, valores e expectativas, tanto individuais como coletivas, e se expressa em formas específicas de pensar e agir. Autores como Arthur Kleinman e Byron Good, representantes do grupo de Harvard, ressaltam a importância de considerarmos que as desordens, orgânicas ou psicológicas, apenas nos são acessíveis por meio da mediação cultural; “a desordem é sempre interpretada pelo doente, pelo médico e pelas famílias” (KLEINMAN e GOOD, 1985).

Kleinman (1980), inspirando-se em Geertz, afirma que a cultura fornece modelos “de” e “para” comportamentos relativos à saúde e à doença. Assim, as atividades de cuidados em saúde seriam respostas socialmente organizadas frente às doenças e, portanto, podem ser estudadas como um sistema cultural: *health care system*. Um “sistema de cuidados em saúde” estaria constituído na interação entre três setores diferentes: o profissional, o tradicional e o popular. Cada um desses setores preconizando crenças e normas de conduta específicas, legitimando diferentes alternativas terapêuticas.

Kleinman (1980) elabora a noção de “modelo explicativo” com o intuito de abordar as relações entre os traços cognitivos e os problemas de comunicação associados às atividades de saúde. O modelo explicativo seria constituído por noções construídas a partir de episódios de doenças, tendo como referência os tratamentos utilizados. Este autor percebe uma distinção entre “os modelos explicativos” dos profissionais e os “modelos explicativos” utilizados pelos doentes e suas famílias. Acredita que o conhecimento dos modelos explicativos dominantes em um dado grupo facilitaria a comunicação com os indivíduos desse grupo e permitiria a realização de intervenções compreensíveis e aceitáveis para eles, condições essenciais para o sucesso de qualquer programa de saúde.

O modelo de análise de redes semânticas (GOOD [1977]; GOOD e DELVECCHIO GOOD [1980, 1982]) propõe a problematização dos diferentes fatores que participam da construção de “realidades médicas”. A constru-

ção cultural dos problemas de saúde e os esforços terapêuticos para resolvê-los em uma sociedade estão caracterizados por uma diversidade de modelos. Assim, toda prática terapêutica seria eminentemente interpretativa, implicando constante trabalho de tradução, decodificação e negociação entre diferentes sistemas semânticos.

Segundo esses autores, o processo de significação dos eventos patológicos seria construído a partir de redes de significações, por meio das quais, elementos cognitivos, afetivos e experienciais se articulam sobre o universo das relações sociais e das configurações culturais. Essas redes de símbolos, associadas a doenças particulares, seriam utilizadas pelos indivíduos para interpretar o vivido, articular a experiência e exprimi-la de forma socialmente legítima. A percepção do que é relevante e problemático, do que causa ou como se evita um problema, quais ações esse problema requer é, para os profissionais de saúde, determinada pelo corpo de conhecimentos biomédicos. Contudo, para os indivíduos de uma comunidade, essa percepção é determinada pelas redes de símbolos que articulam conceitos biomédicos e culturais e determinam formas características de pensar e de agir frente a um problema de saúde específico.

Nesse mesmo sentido, a análise dos “sistemas de signos, significados e ações” construída por Corin et al. (1989, 1990, 1992a, 1992b, 1993) é um instrumento que possibilita uma maior sistematização dos diferentes elementos do contexto (dinâmica social, códigos culturais centrais, conceito de pessoa, etc.) que intervêm na identificação do que é problemático, na decisão de tratar ou não um problema e na escolha do terapeuta apropriado. O intuito é produzir um conhecimento sistemático das maneiras de pensar e de agir de populações junto às quais se quer intervir, o que constitui um instrumento privilegiado para a investigação antropológica das representações e comportamentos predominantes no campo das grandes endemias (UCHOA e VIDAL, 1994).

O modelo de Corin parte de duas premissas básicas: (1) cada comunidade constrói de maneira específica o universo dos problemas de saúde, assinalando determinados sintomas, privilegiando determinadas explicações e encorajando certos tipos de reações e ações, em detrimento de outras; (2) existe correspondência entre o modo pelo qual uma comunidade percebe e interpreta seus problemas de saúde e os procedimentos que desenvolve para resolvê-los. Essa construção específica é relacionada às características socioculturais da comunidade e às condições macroscópicas de contexto. Os comportamentos concretos de indivíduos são o ponto de

partida para a tentativa de identificar as lógicas conceituais subjacentes a esses comportamentos e os diferentes fatores que intervêm na concretização destas lógicas em situações particulares.

Na perspectiva antropológica, o universo sócio-cultural do doente é visto não mais como obstáculo maior à efetividade dos programas e práticas terapêuticas, mas como o contexto onde se enraízam as concepções sobre as doenças, as explicações fornecidas e os comportamentos diante delas. Se considerarmos que a efetividade de um programa de saúde depende da extensão em que a população aceita, utiliza e participa desse programa, essa efetividade parece ser dependente do conhecimento prévio das maneiras características de pensar e agir associadas à saúde nessa população e da habilidade do programa em integrar esse conhecimento (UCHOA e VIDAL, 1994).

Iriart (2003) considera a antropologia da saúde como um ramo da antropologia que vem se consolidando no Brasil, elegendo como objetos de pesquisa: a forma como, nos diversos contextos socioculturais, as pessoas interpretam, atribuem significados e lidam com o processo saúde/doença; as concepções populares e profissionais sobre a saúde e a doença (concepções sobre etiologia, diagnóstico e terapias; significados atribuídos à saúde e a doença); as formas como os sujeitos, em diferentes contextos culturais, concebem o corpo, a sexualidade e as relações de gênero em sua interface com a saúde. Nesse universo, a principal contribuição da abordagem antropológica seria no sentido do aprofundamento da compreensão sobre a complexa inter-relação entre sociedade, cultura e processo saúde/doença.

Ao apresentar as interfaces entre o contexto sociocultural e as representações de saúde e doença, Iriart (2003), seguindo Geertz, considera a cultura um sistema simbólico, espécie de lente através da qual os sujeitos interpretam e dão sentido ao seu mundo. Desse modo, como membros de uma sociedade particular, os indivíduos herdaram um conjunto de princípios, conceitos, regras e significados que modelam e se expressam nas formas como vivem. Cada sociedade constrói códigos culturais que articula representações sobre diversas esferas sociais, entre as quais, as representações sobre o corpo, saúde e doença. Contudo, a cultura não deve ser apreendida como conjunto homogêneo, mas como entidade complexa e multifacetada, que comporta contradições e coexistência, no mesmo contexto social, de diferentes visões de mundo e quadros de referência. As representações e concepções da saúde e da doença estão intimamente ligadas ao contexto social, político, econômico e aos valores vigentes. A forma como a socieda-

de atribui significados às doenças reflete largamente a forma como ela se pensa, expondo seus medos e limites.

O papel da cultura na construção das doenças não se restringe aos valores ou significados atribuídos aos sinais e sintomas corporais, se inscreve também na ação direta sobre os processos fisiológicos e psicológicos colaborando na criação e formatação dos sintomas. Littlewood (1990) tece uma crítica contundente ao universalismo das categorias psiquiátricas, ao sustentar que a cultura cria e dá forma aos sintomas, não podendo ser negligenciada no entendimento do que constitui a doença em um dado contexto sociocultural. Estudos sobre a experiência da dor em diferentes grupos socioculturais mostram como o limiar da dor e sua percepção são elementos distintos. Certas culturas atribuem significados positivos à dor, valorizando o sofrimento, fornecendo instrumentos simbólicos para lidar com ela.

A ação da cultura também se dá por meio da criação de recursos simbólicos e formas socialmente aceitas para exprimir e lidar com o sofrimento e a aflição: *idiomas culturais de aflição*. Assemelhando-se a uma linguagem, composta por representações, sintomas e comportamentos incorporados de forma inconsciente, permite comunicar uma ampla gama de preocupações pessoais e sociais de maneira inteligível às outras pessoas. Os idiomas culturais de aflição são um meio de manifestar o sofrimento, mobilizar a comunidade no amparo à pessoa que sofre, legitimando sua queixa. As formas culturais de manifestar a aflição são fragmentadas, provisórias e, por vezes, contraditórias. Como consequência, as pessoas buscam ajuda terapêutica em diversas agências de cura.

Um exemplo pode ser retirado do trabalho de Rabelo acerca das experiências de tratamento e cura em diferentes contextos religiosos. Segundo a autora, enquanto membros de grupos espíritas e de candomblé costumam buscar primeiro o tratamento médico formal e depois as terapias religiosas, entre os evangélicos o percurso costuma ser o contrário, pois mesmo o médico e suas drogas são concebidos como se tornando eficazes somente a partir do poder do Espírito Santo (RABELO, 2007a).

Sensível a este tipo de questões, há toda uma corrente teórica que vem ganhando espaço, atualmente, na produção das Ciências Sociais sobre a saúde. Trata-se de uma perspectiva de base fenomenológica, com especial destaque para as obras do filósofo Maurice Merleau-Ponty. Os pesquisadores que se alinham sob este ângulo, apesar das diferenças entre si, têm em comum a preocupação com o desenvolvimento de abordagens que

consigam unir os aspectos interpretativos, significativos das experiências de doença e cura à existência corpórea dos sujeitos que as vivenciam. Ou seja, para compreender como os sujeitos adoecem e saram, é preciso atentar para todo o âmbito de seu engajamento corporal no mundo, toda aquela esfera de significados inseparáveis de nossos sentidos, tal como vemos nos trabalhos de Rabelo (2007a e 2007b) e na proposta de Stoller (1997) de construir uma “antropologia sensível” aos gestos, cores, sons, cheiros etc. que fazem parte de mundos culturalmente construídos e significativos.

Outro ponto comum é a crítica ao já mencionado “dualismo cartesiano”, muito presente nos discursos científicos (sejam sociais, sejam naturais) operando as cisões objetivo/subjetivo, orgânico/psíquico, ou material/simbólico. Assim, há trabalhos que enfatizam a experiência da enfermidade, procurando revelar o que estas experiências colocam como entidades “existentes” para os indivíduos (ALVES et al., 1998, p. 80) — e que não se limita a uma percepção de sensações vagas e inarticuladas — e, portanto, referidas a um mundo compartilhado. Mais uma vez, trata-se de identificar a profunda imbricação entre informações produzidas no e pelo corpo e os significados sustentados pelo grupo. Estas, por sua vez, são resultado de uma dinâmica da qual participam outros grupos, como profissionais de saúde e técnicos do poder público, como mostra o estudo citado, para o caso da compreensão sobre a esquistossomose em diversas localidades da Bahia e da adesão a práticas preventivas. O caso da esquistossomose é ainda mais interessante por se tratar de uma doença endêmica em várias regiões e, muitas vezes, assintomática. Como mostram Alves et al. (1998), a experiência de “estar doente” sem “sentir-se doente” é construída a partir das relações entre a população local e agentes de saúde e depende de condições sociais e ambientais, como a alta prevalência e a presença das formas agudas da doença.

Souza (2007), por seu turno, lança luz sobre como estudantes de medicina aprendem, paulatinamente, a transformar as experiências de seus pacientes em “casos clínicos”, a partir da consulta, da redação de prontuários e, sobretudo, apresentação do caso aos preceptores:

A história do paciente contada pelo estudante é a de um processo de doença, localizada temporal e espacialmente em lesões de tecido e em disfunções nos processos fisiológicos. Na narrativa tecida durante a apresentação de caso, a pessoa que padece de uma aflição deve ser apresentada como o lócus onde se dá a doença (SOUZA, 2007, p. 481).

Isto não significa que a narrativa e as sensações do paciente serão desconsideradas, mas que o futuro médico tem que aprender “o código” adequado, através do qual interpretar esses relatos. O curioso é que este “código” não é tido como uma “interpretação e sim, tal como no diagnóstico por imagens, como uma leitura não mediada do que se passa no interior do corpo (Id., p. 482-483). Podemos dizer que, em certa medida, o aprendizado médico é o aprendizado de uma nova língua e uma imersão em uma nova cultura cujos signos o aspirante deverá manejar com habilidade para obter sucesso em sua formação.

A cultura de cada grupo tem também suas implicações no estabelecimento de desigualdades em saúde. As relações de gênero e cor são social e culturalmente determinadas, produzindo desigualdades nos níveis de vida e de saúde, que se acentuam combinadas com as relações de classe social, local de residência e fatores ambientais. A hierarquia de gênero tem impacto importante sobre as condições de saúde das mulheres, a exemplo dos processos de feminização da epidemia da AIDS, e suas relações com o machismo arraigado na cultura brasileira. O fenômeno da pandemia de HIV/AIDS tornou clara a necessidade de se conhecer as diversas lógicas que ordenam as representações da população sobre sexualidade, papéis de gênero e uso do preservativo, no sentido de construir atuações mais efetivas na promoção de comportamentos preventivos. Estas relações aparecem também na dificuldade de ações preventivas visando especificamente homens, que resistem muito mais a buscar um médico.

Em nossa sociedade extremamente hierarquizada e desigual, o pertencimento a diferentes classes sociais remete a diferenças importantes nas condições de vida e trabalho, nos perfis de morbimortalidade e acesso aos serviços de saúde, implicando em diferenças culturais importantes na percepção dos fatos médicos e nas expectativas da relação terapêutica (IRIART, 2003). Iriart salienta o quanto é importante desenvolver um conhecimento mais profundo, por parte dos profissionais de saúde, referente aos contextos socioculturais em que estão inseridos seus pacientes. Esses profissionais precisam estar atentos às formas como diferenças na linguagem, representações e códigos de leitura do corpo se refletem no encontro terapêutico. Diversos estudos demonstram como, no diálogo com os profissionais de

saúde, a população acaba incorporando termos e conceitos médicos, realizando, no entanto, uma releitura dos mesmos segundo sua matriz cultural⁴.

É preciso atentar também para o fato de que, além de todas essas relações já mencionadas, em muitos casos, as concepções cientificamente validadas de saúde vinculam-se a processos de normatividade legal, sendo utilizadas como base para ações do poder público, tal como no nos casos de reformas urbanas sanitárias e obrigatoriedade de vacinação (CARVALHO, 1987; CHALHOUB, 1996). A relação entre leis e as concepções de cuidado com a saúde cientificamente legitimadas constitui, igualmente, um grande entrave no que concerne a atenção à saúde dos sujeitos que fazem uso e/ou abuso de drogas. Isto é, na prática, as políticas públicas brasileiras carecem de observar os estudos relativos às modalidades de uso de Substâncias Psicoativas (SPA), ao consumo moderado, recreativo ou abusivo destas substâncias e ao saber desenvolvido por grupos sociais em contextos específicos acerca de suas próprias experiências. Nessa direção, a antropologia tem feito empreendimentos relevantes, os quais têm contribuído para uma melhor compreensão de universos sociais de difícil acesso, dada a sua ilegitimidade ou ilegalidade, o que nos parece de grande valia para programas de saúde e para o redimensionamento das leis sobre uso de drogas no Brasil (DOMANICO, 2000; MACRAE, 2010; RODRIGUES, 2008). É sobre tais contribuições que nos ateremos a seguir.

1 A ANTROPOLOGIA, O PROIBICIONISMO E AS POLÍTICAS DE REDUÇÃO DE DANOS

Como é amplamente sabido, as políticas de redução de danos à saúde dos usuários de drogas emergiram na Holanda, em meados da década de 1980, numa tentativa de reduzir os riscos de transmissão do HIV entre indivíduos que compartilhavam seringas ao fazer uso de SPA injetáveis (MARLATT, 1999). Trata-se, portanto, de concepções e orientações políticas pragmáticas, avessas aos princípios moralistas e ideológicos dos defensores da “guerra contra as drogas”, isto é, das brigadas proibicionistas que defendem a abstinência como princípio absoluto e a criminalização dos consumidores de “drogas”, por eles ilegalizadas.

⁴ O trabalho de Costa (2009) é outro exemplo interessante desses processos de resignificação do discurso biomédico, no caso relativo às concepções de prevenção em relação ao HIV/AIDS entre homossexuais de Senhor do Bonfim, no interior da Bahia.

A proscrição de determinadas SPA e a tolerância a outras sempre careceram de estudos científicos que as embasassem — farmacológicos, médicos e, sobretudo, antropológicos — quicá de conhecimento empírico produzido por aqueles que consomem tais substâncias e, ao fazê-lo, criam suas normas de uso e experimentam seus efeitos. Em contrapartida, o modelo de redução de danos sempre esteve apoiado nas culturas ou subculturas de uso⁵, levando em conta as experiências dos consumidores.

As relações de força travadas entre os que advogam o Modelo Proibicionista e defensores do Modelo de Redução de Danos persistem no mundo inteiro, com avanços mais significativos para este último em países precursores, como a Holanda e a Espanha. No Brasil, contraditoriamente, a redução de danos foi adotada pelo Ministério da Saúde como política oficial, mas encontra refratariedade no próprio SUS — Sistema Único de Saúde, entre os profissionais dos três níveis de atenção à saúde — básico, de média e alta complexidade — os quais se identificam com o modelo da abstinência, em congruência com o senso comum da população do nosso país, como atesta a experiência na Cidade do Salvador (RODRIGUES, 2008), capital do Estado da Bahia, e como pudemos constatar em observações preliminares nas cidades de Petrolina (Pernambuco) e Juazeiro (Bahia), às quais nos referiremos detidamente adiante.

Ademais, nossa nova lei em matéria de drogas (11.343/06), apesar de recentemente revista, não contém alterações substanciais, continuando consoante com as duas leis por ela revogadas (3.368, de 1976 e 10.409, de 2002). Como assevera Maria Lúcia Karam:

A Lei 11.343/06 é apenas mais uma dentre as legislações dos mais diversos países que, reproduzindo os dispositivos criminalizadores das convenções proibicionistas da ONU, conformam a globalizada intervenção do sistema penal sobre produtores, distribuidores e consumidores? das selecionadas substâncias psicoativas e matérias-primas para sua produção, que, em razão da proibição, são qualificadas de drogas ilícitas (KARAM, 2008, p. 105).

O que, ainda no entender de Karam, consiste numa “sistemática violação a princípios e normas consagrados nas declarações universais de di-

⁵ MacRae e Simões (2003) entendem por *subcultura de uso* “o resultado do entrelaçamento de experiências através de redes informais de comunicação entre usuários. Portanto, para que essa informação circule, é necessário que os consumidores estejam ligados entre si por um determinado período de tempo e mantenham um sistema de relações, através do qual se articulam uma série de entendimentos comuns sobre determinada substância e as melhores maneiras de utilizá-la”.

reitos [...] e nas Constituições democráticas” (Id.). Esta lei mantém penas restritivas de liberdade ao consumidor de “drogas”, incluindo-se, aí, a obrigatoriedade de tratamento médico e psicológico, independentemente da vontade e da auto-avaliação do consumidor.

Isto posto, uma antropologia do uso e do abuso de drogas e das instituições destinadas a dispensar cuidados à saúde da população que delas faz uso abusivo, propor-se-ia a dar visibilidade a saberes não-acadêmicos produzidos na prática de consumo de drogas, acedidos na intervenção, junto a estes agentes sociais marginalizados. Ao mesmo tempo, os estudos antropológicos e sociológicos acerca do tema abrem espaço para a compreensão alargada das concepções e práticas relativas ao consumo de SPA por parte não apenas de usuários e profissionais de saúde, mas também de todos aqueles envolvidos na questão, sejam familiares ou participantes de grupos de apoio.

A antropologia parte de uma perspectiva metodológica que busca “dar voz” aos saberes tidos como subalternos, próprios de culturas *outsiders*, oferecendo um espelho invertido aos saberes estabelecidos. Na história da antropologia, o que temos é um esforço de resgate de um conhecimento “invisível”, o de sociedades oprimidas, ocultadas. É neste movimento de dar visibilidade a saberes não-acadêmicos que podemos legitimar o conhecimento produzido na prática de uso de drogas, como uma ferramenta possível de intervenção, e aí está a chave de aproximação entre a prática antropológica e a prática da Redução de Danos.

2 INSTITUIÇÕES DE ASSISTÊNCIA AOS USUÁRIOS DE DROGAS: REDES DE SABERES E PODERES

Pessoas que fazem uso de SPA — Substâncias Psicoativas — são, em geral, classificadas como “doentes” ou “marginais”, como se sua vida cotidiana se reduzisse a isto e como se seu consumo de tais substâncias fosse sempre abusivo. Este estereótipo comporta ainda noções como as de que estas pessoas são “dependentes”, não têm controle sobre seus atos, portanto, não conseguem executar tarefas cotidianas “normais” (como trabalhar, estudar, cuidar de uma casa etc.) e são “perigosas”. Esta imagem não leva em conta o questionamento sobre o que compõe o conjunto de substâncias classificadas como “drogas” (lícitas ou ilícitas), nem sobre as relações que os usuários, de fato, mantêm com seu consumo (ACSELRAD, 2000; KARAM, 2000; RODRIGUES, 2008). De acordo com esta concepção, o único

caminho para tais pessoas seria o “tratamento”, seja ele médico, psicológico ou espiritual, como vistas a alcançar a abstinência, como mencionado acima.

De fato, não é difícil recebermos, pelas ruas ou nos ônibus, panfletos anunciando clínicas de tratamento a “dependentes”, em geral vinculadas a algum grupo religioso. Nesse material encontramos, algumas vezes, citações bíblicas e referências aos malefícios causados pelas drogas, outras vezes, um discurso mais psicologizado combinado com explicações sobre diferentes modalidades de tratamento (mas todas baseadas na abstinência), além da importância das atividades enumeradas.

Não é descabido imaginarmos que as instituições que oferecem atendimento a usuários de SPA — tanto as vinculadas a igrejas ou organizações comunitárias, quanto os “tradicionais” centros públicos de atendimento, como hospitais psiquiátricos — não são indiferentes aos discursos e valores correntes na sociedade mais ampla em determinado período, embora possam organizá-los e articulá-los praticamente de maneiras muito variadas. Tais grupos podem ser vistos como parcelas de uma comunidade ampla, pela qual circulam conceitos médicos e morais acerca do uso consumo de drogas. De acordo com o modelo proposto por autores como Corin et al. (1989, 1990, 1992a, 1992b, 1993) ou Alves et al. (1998), podemos analisar a seleção de algumas substâncias, sua criminalização e a difusão dos “sintomas” de uso como uma definição socialmente compartilhada do que passa a ser “um problema de saúde”. Em outros termos, não é tanto a relação orgânica de uma pessoa com uma substância que constitui a “doença” a ser tratada, mas uma série de significados construídos muito além do uso individual. Como indicamos na introdução a este texto, uma questão como os tratamentos propostos para o uso de SPA pode (e deve) ser compreendida em todo seu alcance semântico para os grupos envolvidos.

Assim, as instituições e grupos que se propõem a “tratar o uso de drogas” podem ser tomadas como ponto de partida para uma investigação acerca de tais significados, pois consistem em ambientes concretos onde indivíduos se encontram e interagem, cooperam ou entram em conflito, dividem pontos de vista e expectativas quanto ao comportamento dos demais. É possível, então, considerar tais grupos como redes sociais no sentido em que constituem âmbitos de possibilidades e limites às interações entre sujeitos que têm histórias pessoais e características sócio-econômicas nem sempre coincidentes. Além disso, através das práticas e interações que

têm lugar nesses espaços, significados são reiterados, confrontados ou transformados num trabalho coletivo de dar sentido a sua experiência.

No caso de “usuários de drogas”, suas relações com outras pessoas são perpassadas pelo estereótipo do “doente” e do “marginal”, o que pode representar expectativas sempre negativas quanto a seu comportamento. Ao mesmo tempo, as instituições que lhes oferecem assistência têm por objetivo “solucionar seu problema”. Assim, para oferecer dados relevantes para a compreensão mais ampla dessa questão em Juazeiro, BA, bem como poder indicar possíveis caminhos futuros, é preciso retratar como estão se dando as interações entre os usuários e as instituições a que comparecem. É necessário compreender como eles são recebidos em tais instituições, quais as representações que os atendentes (pessoas que lidam diretamente com eles) constroem acerca dessa população, quais as modalidades de interação (conflito, concordância, resistência etc.) que se desenrolam entre eles na prática, bem como as relações desses elementos com os estereótipos acerca do uso/abuso de SPA na região. Neste caso, o diálogo com concepções médicas acerca da abstinência e da redução de danos, bem como com valores morais e religiosos se faz imprescindível para a compreensão do fenômeno, problemática para a qual as Ciências Sociais estão especialmente aptas devido a seus modelos de compreensão dos processos de saúde/doença.

3 PRAZER E PERIGO: COMPREENDENDO OS CONTEXTOS DE USO E ABUSO DE SPA

O ser humano vem usando, ao longo de toda sua história conhecida, diversas substâncias atualmente classificadas como “drogas” ou SPA, com o intuito de alterar a maneira de perceber ou de se relacionar com o seu entorno, com finalidades lúdicas, terapêuticas, religiosas e laborativas. Na maior parte dessa história, este uso esteve sob controle ritual e religioso, não sendo classificado como delituoso, maléfico ou doentio. Ao contrário, períodos assim constituíram exceções como a época de caça aos heréticos e às bruxas e o século XX, com predomínio do conhecimento médico sobre o consumo de SPA, como mostra Escotado (2004). Segundo o autor, a definição acerca do que vem a ser substâncias que alteram os estados da mente, de forma perigosa ou benéfica, sempre variou historicamente e em função de posições ideológicas, políticas e até mesmo econômicas. As características intrínsecas das variadas substâncias (grau de toxicidade, de

habituação e efeitos secundários) não foram, em geral, os determinantes nessa categorização, como se nota da comparação do uso da cocaína com o das anfetaminas, dos anos 1930 até os 1970 (Id., p. 111-112).

Sucintamente, podemos dizer que o uso de SPA implica complexas interrelações entre substâncias, sujeitos e contextos socioculturais, afetando diversos aspectos do cotidiano de inúmeros povos. Seguindo Romaní (1999, p. 53), drogas são substâncias químicas que se incorporam ao organismo humano, modificando várias de suas funções (percepção, conduta, motricidade etc.), contudo, seus efeitos, consequências e funções estão condicionados, sobretudo, por definições sociais, econômicas e culturais construídas pelos grupos sociais que as utilizam. Ao mesmo tempo, há autores que apontam a íntima relação entre a classificação de certas drogas como “ilícitas” e o surgimento de comportamentos delituosos em torno ao seu consumo, retroalimentando a problemática da adicção com as consequências da exclusão social (KARAM, 2000; ESCOHOTADO, 2004). Dessa forma, podemos relacionar a criminalização do consumo de certas substâncias com a formação do que é, posteriormente, identificado como problema social relacionado às drogas, ao mesmo tempo em que se coaduna com a reiteração de um discurso sobre seu uso que coloca o usuário ora como criminoso, ora como doente, mas sempre como foco de disseminação da “desordem social”, apresentando a abstinência total como único “tratamento” possível (ACSELRAD, 2000).

Os estudos sobre tais substâncias requerem, portanto, abordagens multidisciplinares, que dêem conta dos seus variados aspectos. No entanto, há ainda muita resistência às abordagens qualitativas, em especial à etnografia, na área das ciências da saúde e, por mais que haja reconhecimento da necessidade de uma abordagem biopsicossocial da questão das drogas, para que seja alcançada a sua complexidade, as ciências da saúde detêm uma quase hegemonia sobre o discurso considerado legítimo e competente para esse tema. Desse modo, outras abordagens, que privilegiem os aspectos socioculturais da questão, são frequentemente julgadas pelos critérios da biomedicina. Um bom exemplo é o fato da adoção de métodos qualitativos serem comumente criticados através do argumento da suposta falta de rigor científico e objetividade. Os defensores dos padrões clássicos da biomedicina, mais uma vez estariam ignorando as funções constitutivas da cultura na construção e percepção da saúde e da doença (MACRAE e VIDAL, 2006). No trato da questão das drogas, ainda há hegemonia da abordagem da epidemiologia clínica (como aquelas que apresentam a prevalência de

dependência na população), apesar da Organização Mundial de Saúde recomendar a utilização da abordagem etnográfica para os estudos sobre SPA como aquela que melhor aproxima-se da cena de consumo e dos vários fatores que a compõem (ROOTMAN et al., 1985 apud ROMANÌ, 1999).

Isso leva a perdas consideráveis na compreensão do fenômeno e na eficácia em responder a ele. A ação farmacológica das substâncias não pode ser tratada como separada dos determinantes de natureza sociocultural, tais como os padrões e modalidades de uso, ou os cenários sociais nos quais se realizam tais práticas. O tratamento da questão das drogas não pode deixar de lado temas como; a) os significados atribuídos ao uso e a sua persistência; b) os distintos usos e as formas de vida correlatas; c) as expectativas sobre os efeitos do uso; d) a identidade social do “usuário”, do “toxicômano”, do “traficante” etc.; e) o funcionamento do comércio ilegal; f) o funcionamento das instituições assistenciais, suas práticas e ideologias, bem como as suas contribuições na configuração do “problema”. Tais temáticas, além de abordagens “qualitativas”, necessitam também de uma abordagem etnográfica, que demanda a ida do pesquisador ao campo e o estabelecimento de relações com os sujeitos, através da participação direta no seu cotidiano e universo simbólico (MACRAE e VIDAL, 2006), pois, como dissemos no início deste artigo, uma das grandes contribuições da etnografia é proporcionar um espaço para a crítica dos conceitos prévios (pertencentes à “cultura do cientista”) no contato direto com os significados e práticas efetivamente criados pelo grupo pesquisado.

Howard Becker (1976, p. 1980), pioneiro na problematização das dimensões socioculturais referentes ao consumo de SPA, chama atenção para a importância de um saber sobre as substâncias que se difunde entre seus usuários. As ideias do usuário sobre a droga influenciam como ele as usa, interpreta e responde a seus efeitos. Assim, a natureza de sua experiência depende do grau de conhecimento que lhe é disponível e este é construído e compartilhado no grupo de usuários. Esse tipo de “conhecimento” sobre o uso de certas substâncias, difundido entre certos setores da população, faz parte do que chamamos de “cultura” ou “subcultura” da droga (MACRAE, 2010). Como argumenta Zinberg (1980), esta envolve também o meio físico e social onde ocorre seu uso (*setting*), carregado de “sanções sociais” e “rituais sociais”, que organiza e controla o consumo e seus efeitos. Em outras palavras, um “usuário” não é um indivíduo isolado, dominado por uma obsessão incontrolável por uma substância. É preciso, portanto, que compreendamos os padrões nos quais se desenvolve seu uso ou abuso

se quisermos alcançar meios efetivos de lidar com as situações nas quais o consumo de SPA se torna danoso, seja para o indivíduo, seja para a comunidade.

BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todas essas razões, a utilização de substâncias psicoativas, legais ou ilegais, pode ser tida como um conjunto de práticas altamente complexas, carregadas de conotações sócio-culturais que exercem importante influência nas motivações do usuário e na maneira como as realiza. Essas complexidades e significados sócio-culturais só podem ser devidamente avaliados, através de uma inserção mais direta e prolongada no campo a ser pesquisado. Outro ponto a considerar é que o estudo do uso de drogas está, geralmente, relacionado ao embasamento ou avaliação de políticas públicas com o intuito de diminuir os problemas sanitários ligados a essas práticas. Contudo, para tanto não bastam os gráficos ou dados brutos, tornam-se necessárias descrições densas de padrões e circunstâncias de uso, o estudo detalhado de práticas de risco, a busca de novas variáveis e a contextualização desse uso em relação ao estilo de vida do usuário e suas relações sociais, ou seja, os significados atribuídos a ele (MACRAE, 1994). Diferentemente das pesquisas quantitativas, na etnografia temos uma menor distância entre o levantamento de dados e sua análise. Conforme novos dados vão sendo apurados, novas hipóteses podem surgir e novas questões vão se apresentando. Tais características tornam o método especialmente adequado a estudos sobre usuários de drogas, sobre os quais se dispõe de pouca informação inicial, principalmente por se tratar de uma população marginalizada e excluída do acesso a círculos formais de atuação governamental.

As premissas fundamentais nas abordagens das ciências sociais sobre a saúde, com sua ênfase na descrição de processos significativos, as colocam em posição vantajosa para analisar o fenômeno. Seja num trabalho etnográfico ou comparativo, seja num enfoque interpretativo ou fenomenológico, as ciências sociais trazem sempre a exigência da abertura para o diálogo com o saber próprio do grupo pesquisado, sua emergência, suas ênfases e cristalizações, bem como suas transformações nas dinâmicas de intercâmbio com grupos diversos, os pesquisadores constituindo mais um deles. Neste contexto, esperamos oferecer mais uma contribuição para o conhecimento do consumo de SPA, suas consequências para a comunidade local e também para ações que visem o uso nocivo das mesmas, mediante

pesquisas sócio-antropológicas sobre tal rubrica. É, pois, nesta direção que se encontram os pesquisadores das Ciências Sociais vinculados ao Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre o Uso de Substâncias Psicoativas (LAPIS), no âmbito do Vale do São Francisco.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, G. A educação para a autonomia: a construção de um discurso democrático sobre drogas. In: Id. (Org.). *Avessos do prazer: drogas, AIDS e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2000.

AGYEPONG, I. A. Malaria Ethnomedical Perceptions and Practice in an Adangbe Farming Community and Implications for Control. *Social Sciences and Medicine*, n. 35, p. 131-137, 1992.

ALVES, P. C. et al. A experiência da esquistossomose e os desafios da mobilização comunitária. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, n. 14, sup. 2, p. 79-90, 1998.

BECKER, H. Consciência, poder e efeito da droga. In: BECKER, H. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 181-204.

BECKER, H. The Social Bases of Drug-induced Experiences. In: LETTIERI, J. J.; MAYERS, M.; Pearson, H. W. (Org.). *Theories on Drug Abuse. NIDA Research Monograph*, n. 30. NIDA, Rockville, 1980, p. 180-190.

CANESQUI, A. M. (Org.). *Ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Hucitec/Abrasco, 1997.

CARVALHO, J. M. de. *Os bestializados. A república que não foi*. 6. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CHALHOUB, S. *Cidade febril. Cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

CORIN, E.; UCHÔA, E.; BIBEAU, G.; HARNOIS, G. *Les attitudes dans le champ de la sante mentale. Repères theoriques et methodologiques pour une étude ethnographique et comparative*. Rapport Technique. Montréal: Centre de Recherche de l'Hôpital Douglas, Centre Collaborateur OMS, 1989. Mimeo.

CORIN, E.; BIBEAU, G.; MARTIN, J. C.; LAPLANTE, R. *Comprendre pour Soigner Autrement. Repères pour Régionaliser les Services de Santé Mentale*. Montréal: Presses de l'Université de Montreal, 1990.

CORIN, E.; UCHÔA, E.; BIBEAU, G.; KOUMARÉ, B.; COULIBALY, B.; COULIBALY, M.; MOUNKORO, P.; SISSOKO, M. La place de la culture dans la psychiatrie africaine d'aujourd'hui. Paramètres pour un cadre de références. *Psychopathologie Africaine*, n. 24, p. 149-181, 1992a.

CORIN, E.; UCHÔA, E.; BIBEAU, G.; KOUMARE, B. Articulation et variations des systèmes de signes, de sens et d'actions. *Psychopathologie Africaine*, n. 24, p. 183-204, 1992b.

- CORIN, E.; BIBEAU, G.; UCHÔA, E. Eléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Bwa et Soninké du Mali. *Anthropologie et Sociétés*, n. 17, p. 125-156, 1993.
- DOMANICO, A. *Craqueiros e cracadors — bem vindo ao mundo dos nóias: estudo sobre a implementação de estratégias de redução de danos para usuários de crack nos cinco projetos-piloto do Brasil*. Tese de Doutorado, PPGCS/UFBA, Salvador, 2006.
- EISENBERG, L. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 1, p. 9-23, 1977.
- ESCOHOTADO, A. *História elementar das drogas*. Lisboa: Antígona, 2004.
- GREEN, E. C. Sexually Transmitted Disease, Ethnomedicine and Health Policy in Africa. *Social Sciences and Medicine*, n. 35, p. 121-130, 1992.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- GOOD, B. The Heart of what's the Matter: the Semantics of Illness in Iran. *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 1, p. 25-58, 1977.
- GOOD, B.; DELVECCHIO GOOD, M. J. The Meaning of Symptoms: a cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice. In: EISENBERG, L.; KLEINMAN, A. (Ed.). *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht: Reidel, 1980, p. 165-196.
- GOOD, B.; DELVECCHIO GOOD, M. J. Toward a Meaning-Centered Analysis as Popular Illness Categories: Fright-Illness and Heart Distress in Iran. In: MARSELLA, A. J.; WHITE, G. (Ed.). *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*. Dordrecht: D. Reidel, 1982, p. 141-166.
- HIELSCHER, S.; SOMMERFIELD, J. Concepts of Illness and the Utilization of Health Care Services in a Rural Malien Village. *Social Sciences and Medicine*, n. 21, p. 397-400, 1985.
- IRIART, J. A. B. *Concepções e representações da saúde e da doença: contribuições da antropologia da saúde para a saúde coletiva*. Texto didático. Salvador: ISC-UFBA, 2003.
- KARAM, M.L. A Lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo. In: ACSELRAD, G. (Org.). *Avessos do prazer: drogas, AIDS e direitos humanos*. Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2000.
- KLEINMAN, A. *Patients and Healers in the Context of Cultures. An Exploration of Boderland between Anthropology and Psychiatry*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1980.
- KLEINMAN, A. Anthropology and Psychiatry. The Role of Culture in Cross-Cultural Research on Illness. *British Journal of Psychiatry*, n. 151, p. 447-454, 1987.
- KLEINMAN, A.; GOOD, B. (Ed.). *Culture and Depression: Studies in Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- LITTLEWOOD, R. From Categories to Contexts a Decade of the New Cross-Cultural Psychiatry. *British Journal of Psychiatry*, n. 156, p. 308-327, 1990.
- MARLATT, G. A. Redução de danos no mundo: um brve histórico. In: MARLATT, G. A. *Redução de danos — estratégias práticas para lidar com comportamentos de alto risco*. Porto Alegre: Artmed, 1999.
- MACRAE, E. Aspectos socioculturais do uso de drogas e redução de danos. <http://www.neip.info>. Acesso em: 3 maio 2010.

- MACRAE, E. A abordagem etnográfica do uso de drogas. In: MESQUITA, F.; BASTOS, F. (Org.). *Drogas e AIDS — estratégias de redução de danos*. São Paulo: HUCITEC, 1994, p. 99-114.
- MACRAE, E.; SIMÕES, J. A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados. In: BAPTISTA, M. et al. *Drogas e pós-modernidade: faces de um tema proscrito*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2003, p. 95-107.
- MACRAE, E.; VIDAL, S. S. A Resolução 196/96 e a imposição do modelo biomédico na pesquisa social. Dilemas éticos e metodológicos do antropólogo pesquisando o uso de substâncias psicoativas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n. 2, 2006.
- MALINOWSKI, B. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- RABELO, M. C. M. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, p. 125-145, 2007a.
- RABELO, M. C. M. Possession, corps et thérapie dans le contexte religieux brésilien. *Ethnographiques — Revista on-line. Ethnographiques*, v. 14, p. 4, 2007b.
- RODRIGUES, L. B. *Modalidades e estratégias de redução de danos: uma avaliação comparativa das ações da ARD-FC e da sua recepção por parte dos usuários de drogas em duas comunidades soteropolitanas*. Salvador: FAPESB/FAMEB/UFBA, 2008.
- ROMANI, O. *Las drogas — suenõs e razones*. Barcelona: Ariel. 1999.
- SOUZA, I. M. de A. Produzindo corpo, doença e tratamento no ambulatório: apresentação de casos e registro em prontuário. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 13, v. 2, p. 471-498, 2007.
- STOLLER, P. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1997.
- THOMAS, N. Against Ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 6, n. 3, 1991.
- UCHÔA, E.; VIDAL, J. M. Antropologia médica: elementos conceituais e metodológicos para uma abordagem da saúde e da doença. *Cad. Saúde Públ.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 497-504, out./dez. 1994.
- ZINBERG, N. The Social Setting as a Control Mechanism in Intoxicant Use. In: LETTIERI, D.J.; MAYERS, M.; PEARSON, H. W. (Ed.). *Theories on Drug Abuse. NIDA Research Monograph*, n. 30. NIDA, Rockville, 1980, p. 236-244.

OS CAPSAD, AS COMUNIDADES TERAPÊUTICAS E O “USUÁRIO DE DROGAS”: POLÊMICAS E PARADOXOS

Elisson Alexandre Ferreira César¹
Luzania Barreto Rodrigues²

Resumo: O trabalho ora proposto reflete sobre dados empíricos provenientes de três campos de investigação: 1) o Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (CAPSad); 2) uma comunidade terapêutica de cunho evangélico; e 3) o Coletivo Ciranda de Rua de Redução de Danos, dispositivos de atenção e cuidado dispensados a usuários de substâncias psicoativas (SPA). Utilizando-se de algumas técnicas importantes ao trabalho etnográfico, como a observação participante, as conversas informais e as entrevistas gravadas, pôde-se aceder a questões que explicitam controvérsias quanto à prática da Política Nacional direcionada a este público específico, bem como desvela debates polêmicos sobre a incidência de padrões morais e normas de conduta no tratamento aí implicado, além de ser privilegiado o uso de fármacos em detrimento de outras medidas terapêuticas. Diante disso, atentamos para a necessidade premente de políticas eficazes de assistência social em consonância com uma assistência de saúde que possa contemplar as múltiplas dimensões que abarca o fenômeno estudado, seja em espaços institucionalizados ou em territórios de consumo.

Palavras-Chave: Etnografia, Usuário de drogas, Paradoxos terapêuticos.

Abstract: The work proposed here reflects on empirical data from three research fields: 1) Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas (CAPSad) 2) a therapeutic community of evangelical nature, and 3) Coletivo CIRANDA de Rua de Redução de Danos, attention and care devices offered to users of psychoactive substances (SPA). Using some important techniques to ethnographic work, as participant observation, informal conversations and recorded interviews, it was allowed to access issues that explain controversies regarding the practice of the National Politics targeted to this specific audience, as well as unveil controversial debates on the incidence of moral standards and rules of conduct in the treatment within, and moreover the prevalence of drug use over other therapeutic measures. Therefore, we pay attention to the urgent need for effective social policies in line with health

¹ Bolsista de Iniciação Científica (CNPq); graduando em Ciências Sociais; pesquisador do Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre Substâncias Psicoativas, da Universidade Federal do Vale do São Francisco (LAPIS/UNIVASF). Endereço eletrônico: elisson.cezar@hotmail.com.

² Doutora em Ciências Sociais pela UFBA; Pós-Doutora pela Faculdade de Medicina da Bahia (FAMEB/UFBA), com bolsa FAPESB; Professora Adjunta III de Antropologia, no Colegiado de Ciências Sociais da UNIVASF; docente da Especialização em Educação no Campo; Coordenadora do LAPIS. Endereço eletrônico: luzania.rodrigues@ig.com.br.

care that can address the multiple dimensions encompassing the phenomenon, either in institutionalized places or consumers' territories.

Keywords: Ethnography, Drugs user, Therapeutical paradoxes.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, o objetivo é refletir acerca das polêmicas e paradoxos que cercam a implementação do CAPSad — Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas da Cidade de Juazeiro, no Norte da Bahia, levando em conta as práticas e concepções dos denominados “usuários de drogas” alcançados, ou não, por sua ação, no período de agosto de 2010 a abril de 2012.

Os dados empíricos que embasam a presente reflexão são provenientes da pesquisa intitulada *Modalidades e estratégias de ação dos profissionais do CAPSad/Juazeiro (BA) e sua recepção por parte dos usuários³ do Serviço* e do trabalho de extensão desenvolvido, nas ruas desta cidade e numa Comunidade Terapêutica, por estudantes de psicologia da UNIVASF — Universidade Federal do Vale do São Francisco, que compõem a *Ciranda de Rua — Coletivo de Redução de Danos*, orientado por Luzania Barreto Rodrigues e vinculado ao Laboratório de Pesquisa Interdisciplinar sobre o Uso de Substâncias Psicoativas — LAPIS/Colegiado de Ciências Sociais/UNIVASF.

Durante a realização da pesquisa supracitada, as ações dos profissionais do CAPS ad/Juazeiro — como os primeiros contatos com os usuários de drogas e sua recepção inicial — foram perscrutados por meio de algumas técnicas utilizadas no trabalho de campo, para a produção de etnografias, como a observação participante, as conversas informais e entrevistas; procedimentos realizados com os profissionais da instituição e com os usuários de drogas, os quais constituíram importantes instrumentos para levantamento de tais dados. As entrevistas foram precedidas por um período de dois meses de observação participante e conversas informais, técnicas através das quais pudemos levantar dados que vieram subsidiar um qualificado roteiro de entrevistas.

No trabalho desenvolvido pelos membros da Ciranda de Rua, a observação participante constitui, também, importante instrumento metodo-

³ O termo *usuário* — introduzido pela legislação do SUS (Leis 8.080/90 e 8.142/90) — conotaria um sujeito ativo em oposição à noção de *paciente*, entendido como sujeito passivo e alienado do conhecimento dos seus direitos.

lógico, mediante o qual os estudantes extensionistas constroem vínculos com a comunidade e acedem ao cotidiano e à cultura dos atores sociais que estão envolvidos no contexto local. Para isso, há uma contínua articulação com informantes-chave, identificados através de conversas informais.

Uma vez identificados os informantes-chave, estes são convidados a atuar como guias de trabalho de campo, auxiliando na identificação não apenas dos “usuários de drogas”, mas dos seus locais de encontro, sociabilidade e consumo de tais substâncias. Sendo assim, os contatos com os “usuários de drogas” são muito importantes para o levantamento de dados relativos ao consumo de substâncias psicoativas, seus contextos e modalidades de uso, grau de cuidado com a saúde, bem como para a construção conjunta de Estratégias de Redução de Danos junto aos usuários. A partir de então, os estudantes passam a implementar ações contextualizadas com vistas à promoção da saúde dos “usuários de drogas”, nos seus locais de consumo, circulação e moradia. Dentre estas ações, pode-se destacar a distribuição de preservativos masculinos e femininos, protetor labial com propriedades umectante e anti-inflamatória — uma vez que para fumar crack é necessário fazê-lo entrar em combustão, a qual, via de regra, queima os lábios do fumante desta substância —, distribuição de pequenos retalhos de tecido de algodão, a serem acoplados na extremidade do cachimbo por onde a fumaça é sugada, a fim de proteger suas vias respiratórias dos resíduos tóxicos resultantes da combustão.

Outro contexto de atuação dos extensionistas é uma Comunidade Terapêutica (CT), localizada no limite entre a zona rural e a periferia geográfica e social da Cidade de Juazeiro. Esta CT destina-se ao tratamento de pessoas do sexo masculino, a partir dos 18 anos de idade. De orientação evangélica, esta instituição baseia-se no princípio de que indivíduos “dependentes de drogas” encontram-se doentes e guiados pelo demônio. Portanto, sua cura só será alcançada mediante a abstinência do consumo de drogas e à conversão religiosa. As pessoas lá internadas, os denominados “alunos”, devem permanecer em tratamento durante nove meses, tempo de “gestação de uma nova vida”, numa clara alusão ao renascimento, ou ressurreição, para uma vida virtuosa. Não obstante, poucos alcançam esse objetivo, pois, a exigência da abstinência imediata de substâncias psicoativas, o isolamento social e os constantes problemas com seus superiores hierárquicos diretos, os denominados “obreiros”, resultam em evasão e rotatividade.

1 A EMERGÊNCIA DO CAPSAD

Os Centros de Atenção Psicossocial Álcool e outras Drogas foram criados em 2002, como unidades de referência destinadas ao tratamento de pacientes cujo principal problema de saúde é o uso prejudicial de álcool e/ou outras substâncias psicoativas (SPA). Os CAPSAd fazem parte do Sistema Único de Saúde — SUS, integrando uma rede mais ampla de assistência à saúde mental e que fora forjada nos meandros da Reforma Psiquiátrica⁴.

Esta Reforma é uma proposta que atende à necessidade de mudanças estruturais e ideológicas no tratamento dispensado a pacientes com sofrimento mental, reivindicada por profissionais de saúde de distintas especialidades. Preconiza-se a inversão de sistemas fechados, como os manicômios, para unidades de funcionamento flexível, com atendimento extra-hospitalar, além da participação de uma equipe multiprofissional e a possibilidade do usuário deste serviço não perder os vínculos sociais que mantém, tendo em vista que propõe um tratamento integral. Seu funcionamento é diurno e se dá de segunda às sextas-feiras.

Destarte, o CAPSAd, enquanto instituição de atenção a usuários de álcool e outras drogas, deveria articular-se diretamente à Política de Saúde Mental do Ministério da Saúde, enquadrando-se numa perspectiva interseccional, ao contemplar uma rede assistencial para este público-alvo específico, pois objetiva uma associação com Hospitais Gerais, Prontos Socorros, Estratégias de Saúde da Família e demais unidades básicas de saúde, Comunidades Terapêuticas, Instituições de Defesa dos Direitos do Usuário, além das múltiplas instituições sociais existentes e que se implicam com as questões aí assentadas.

O CAPSAd constitui-se, assim, como um dispositivo de funcionamento ambulatorial, com o propósito de estabelecer um trabalho multidisciplinar e marcado por práticas integrais de atenção aos *usuários de álcool e outras drogas*, contemplando a efetiva inserção destes na comunidade e na família, além da prevenção e cuidado contra a estigmatização de tais sujeitos. De tal modo, as ações no interior do CAPSAd devem ser pautadas por uma relação dialógica entre este dispositivo de saúde e a comunidade, dedicando-se, não obstante, ao exercício da interdisciplinaridade no que concerne

⁴ Para uma análise mais minuciosa da Reforma Psiquiátrica Brasileira, ver AMARANTE, 2010.

às áreas profissionais de intervenção, bem como aos princípios da Política de Redução de Danos.

Em linhas gerais, a Redução de Danos é um entendimento alternativo atinente às estratégias tradicionalmente utilizadas no tratamento de “usuários de drogas” — que elegem a abstinência como caminho único e, ou, que, num viés puritano, demonizam as substâncias psicoativas e seus consumidores —, sejam estas lícitas ou ilícitas. As práticas de Redução de Danos não concorrem, necessariamente, com os pressupostos da abstinência; inclusive, pode se tornar, de maneira processual, um passo para que o sujeito construa novos arranjos de sociabilidade que não pressuponham o consumo de determinadas substâncias. Trata-se da minimização de problemas de saúde associados ao uso/abuso de drogas, sem que ocorra um rompimento abrupto do consumo, pois há uma compreensão de que este fenômeno expressa a relação que é estabelecida entre um sujeito, uma dada substância psicoativa e um contexto social. Tal complexidade do fenômeno requer pensar o assunto atentando para as suas distintas dimensões, isto é, deslocando o foco de medidas reducionistas e passando a atender para as especificidades do universo simbólico dos usuários abusivos de SPA — aí entendidas como posição de classe, gênero, escolaridade, idade, origem social, círculos de relações interpessoais, etc.

Entretanto, vale ressaltar que “redução de danos” não é um conceito consensual na bibliografia sobre o tema, tampouco entre aqueles que praticam. De acordo com Tarcísio Andrade, constituem ações que objetivam minimizar danos biológicos, psicossociais e econômicos decorrente do uso ou abuso de drogas, sem sequer exigir a redução do consumo das substâncias psicoativas. Trata-se de ações orientadas por três princípios norteadores: pragmatismo, tolerância e diversidade (ANDRADE, 2004, p. 87).

2 O CAPSAD DE JUAZEIRO, BAHIA

O CAPSad de Juazeiro-BA, como supracitado, foi um dos campos de investigação e está situado no Bairro Pedra do Lord, situado em área periférica do referido município. Sua fundação deu-se em março de 2005. A instituição foi contemplada com um espaço de aproximadamente 10.000 m² e comporta um estacionamento para funcionários, usuários do serviço e possíveis visitantes, além de outros três espaços bem delimitados que compõem a sua estrutura física. No primeiro, funcionam as salas para os diversos atendimentos realizados na unidade. Possui a recepção, em que se dá a marcação de consultas e retornos, bem como a prestação de informações e

solicitações gerais; a sala de arquivos, onde são colocados os prontuários e demais documentos referentes aos usuários; a sala de coordenação; as salas de atendimento médico, psicológico, de assistência social e de trabalhos pedagógicos; o ambulatório, destinado à desintoxicação de consumidores abusivos de drogas, que se encontrem impregnados; a enfermaria, onde são administrados os medicamentos recomendados pelo psiquiatra responsável; cinco banheiros; além de outras salas que foram destinadas à biblioteca, depósito de alimentos, produtos de limpeza e equipamentos de manutenção. No segundo espaço, estão dispostos a cozinha, onde é preparada as duas refeições diárias; o refeitório, com mesas e cadeiras para aproximadamente 15 pessoas; três salas destinadas à realização de oficinas, atualmente em funcionamento apenas uma (artesanato); duas salas para repouso, e mais quatro banheiros. O terceiro espaço, por assim dizer, é o restante do terreno da instituição, em que os usuários podem cultivar frutas, grãos e hortaliças, e onde há um campo de futebol improvisado

3 NOVAS CONCEPÇÕES E PRÁTICAS

Os momentos de mudanças paradigmáticas, como o da Reforma Psiquiátrica — movimento de oposição às instituições manicomiais no Brasil, iniciado em 1.978 (CARVALHO, 2013), e ainda em curso —, fazem eclodir muitas polêmicas e paradoxos.

Como pudemos observar durante os períodos de pesquisa e extensão, a implementação desta política esbarra na falta de entendimento e afinidade da maioria dos profissionais de saúde e assistência social no que concerne aos princípios e estratégias de Redução de Danos (RD) e na resistência frente ao trabalho em equipe. Vemos-nos frente a fenômenos de tradição, da força de uma cultura medicalizada (FOUCAULT, 2001), de uma coletividade fortemente marcada pela certeza de que “o drogado” é um “doente” e, ou, um “marginal”. Famílias e profissionais de saúde retroalimentam tais noções ao vivenciarem, no cotidiano, a difícil tarefa de lidar com comportamentos mais, ou menos, compulsivos. A urgência de expurgar a “doença” e o “marginal” alimenta profundamente a crença na abstinência e na necessidade do isolamento.

Certamente por esta razão, grande parte da procura ao serviço se dá com o acompanhamento de familiares do usuário de Substâncias Psicoativas (SPA), sobretudo pai, mãe, tios e/ou irmãos, que apontam problemas relacionados ao uso ou abuso de SPA. A maioria dos usuários teve acesso a

este serviço de saúde levada por familiares que apontam a incidência de agressividade em casa, falta de um relacionamento amistoso com a família (pais, companheiros, filhos, etc.), perda de emprego em função do uso indevido de SPA, problemas de saúde e, em menores proporções, há o relato de pequenos furtos e roubos para o custeio do consumo, além do envolvimento com o tráfico de drogas e outras situações que envolvem risco. Por outro lado, alguns usuários relatam que não percebem problemas em relação ao consumo, mas a família almeja sua abstinência por razões morais e por não identificar naquele sujeito, sob o efeito de SPA, o filho, irmão, etc., que tinha antes de iniciar o uso; acredita que, ao utilizar uma substância psicoativa, o seu familiar não se encontra em condições “normais”.

As práticas dos profissionais de saúde, por sua vez, aparentam ser marcadamente vigilantes, punitivas e normatizadoras (cf. FOUCAULT, 2004), como identificadas, por exemplo, nas sessões de acolhimento, realizadas coletivamente às segundas-feiras. Algumas contradições se expressam nessas ações, pois, tendo como referência as recomendações do Ministério da Saúde⁵ sobre os cuidados que devem ser ofertados ao usuário do referido serviço, indica-se um trabalho educativo/preventivo contra o estigma e o preconceito relativos ao uso de substâncias psicoativas; o desenvolvimento de estratégias que promovam a inserção efetiva dos usuários em espaços de sociabilidade; além de possibilitar um acolhimento qualificado e a promoção de cuidados personalizados, contemplando, assim, as particularidades de cada sujeito, sem que este, absolutamente, seja exposto a qualquer situação sob a qual se sinta constrangido ou passível de ser classificado em categorias homogeneizadoras.

Assim, na contramão da Política de Redução de Danos e das Estratégias de Redução de Danos (ERD), pudemos testemunhar localmente, às segundas-feiras, que profissionais do CAPSad/Juazeiro-Ba fazem da “sessão de acolhimento” em grupo um momento de averiguação tanto da abstinência quanto dos fatores que, no seu entender, possam garanti-la: isolamento em casa, nos finais de semana, distanciamento dos amigos e repressão ao consumo moderado, aí entendidos como recaídas.

As relações estabelecidas entre paciente/profissional ocorrem com interações que variam de acordo com o profissional, pois não há afinidade por parte dos pacientes em relação a todos os profissionais, uma vez que

⁵ Para mais informações sobre abordagens terapêuticas dispensadas a usuários de SPA no Sistema Único de Saúde (SUS), ver Portal do Ministério da Saúde: <http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/abordagemus.pdf>.

alguns deles não mantêm contato externo ao *setting* terapêutico. Destaca-se maior afinidade com a enfermeira chefe (coordenadora da unidade), a cozinheira e a oficinaira, por se manterem sempre solícitas a conversar e manter um contato direto com os usuários.

Essa falta de contato com os demais profissionais revela, nas descrições dos próprios usuários, a necessidade de intervenções individualizadas, por parte das áreas de psiquiatria, psicologia e pedagogia, além de grupos de discussão sobre os problemas enfrentados pelos usuários, o que até acontece, mas que se resumem ao uso e abuso de drogas, isto é, não contemplam as dimensões mais amplas suas vidas. Ademais, o que se pode notar é o saber médico figurando como recurso terapêutico central na resolução de qualquer problema de saúde, relegando às demais alternativas de cuidado um lugar secundário e de eficácia impensada. Daí a grande aceitação com relação ao tratamento oferecido pelo serviço, no que se refere ao uso dos medicamentos e à frequência na instituição, no entanto, percebe-se, na maioria dos casos, a continuidade do uso/abuso das substâncias consumidas antes de iniciar o tratamento.

A centralidade do uso de medicamentos⁶ é reproduzida nos discursos e nas práticas dos usuários do CAPSad. Afinal, é o que eles têm de concreto e contínuo no tratamento recebido na instituição. Tais sujeitos sociais concebem os medicamentos como um procedimento eficaz e importante, pois, segundo o seu conhecimento, repassado pelos profissionais, são substâncias que ajudam nos sintomas de crise de abstinência e desintoxicam o organismo das outras substâncias consumidas por eles, fazendo com que cesse a vontade de usá-las. Dizem não ter sintomas adversos pelo consumo destes medicamentos, apenas uma sonolência que não é natural.

A par disso, ressentem-se da falta de atividades terapêuticas — lúdicas, artesanais ou laborais — que ocupem o tempo em que estão no interior da instituição e que possibilitem novas perspectivas para os pacientes, indicando que não há uma quadra de esportes, sala de informática, cursos e oficinas. Reclamam da infraestrutura em função de não ter camas e nem armários para guardar objetos pessoais e muitos resumem a estadia no CAPS ad/Juazeiro-BA em consumir medicamentos, comer, dormir, acordar

⁶ De acordo com Maurício Fiore, “uma sociedade medicalizada [...] não é necessariamente aquela em que os médicos e suas prescrições impõem seu poder, na condição de sujeitos, sobre cidadãos leigos sujeitados: trata-se de uma sociabilidade em que os dilemas colocados pelos saberes médicos são compartilhados enquanto valores fundamentais e perseguidos continuamente” (FIORE, 2008, p. 143).

para comer e dormir novamente. A continuidade do tratamento fora da instituição se dá com o uso dos medicamentos e com a reprodução do discurso de adesão às recomendações dos profissionais de manter-se afastado dos locais de uso, além de evitar o primeiro contato com as SPA, pois depois deste primeiro contato é que os usuários seriam induzidos ao consumo exacerbado, indicações que, contraditoriamente, eles afirmam procurar seguir à risca, ao passo em que relatam a continuidade do uso de SPA e o acesso a novas substâncias desta natureza.

No entanto, o público-alvo que frequenta o CAPSad/Juazeiro não é homogêneo. O que verificamos é que uma parcela deste público adere a tais recomendações, notadamente os denominados usuários de álcool, que, via de regra, optam pela abstinência desta substância. Outra parcela limita-se aos cuidados com a higiene corporal, a alimentação e ao repouso, nos colchões dispostos no chão dos quartos da instituição, onde são atendidos das oito horas da manhã às três horas da tarde. A partir deste horário, esta parcela de usuários costuma passar grande parte do seu tempo consumindo distintas substâncias psicoativas, como álcool, maconha, cocaína, crack, LSD, anfetamina, chá de cogumelo, zabumba e lírio. A tal variedade de substâncias psicoativas muitos usuários passam a ter acesso e mesmo conhecimento mediante a sociabilidade com os demais usuários do serviço, com os quais interagem e dialogam durante longas horas de ociosidade na instituição.

Outro ponto muito importante é o significado e o motivo de estar sendo tratado no CAPS ad para cada usuário. Uns estão pagando pena, por determinação judicial; alguns estão afastados do trabalho por incapacidade decorrente do uso de substâncias psicoativas, principalmente álcool; outros por iniciativa própria ou familiar. Há ainda os que dizem estar no CAPSad por uma missão divina, e este é um ponto curioso, uma vez que, teoricamente, os CAPS ad constituiriam espaço laico.

Neste sentido, um dos pacientes declarou estar em tratamento no CAPSad/Juazeiro não por necessitá-lo, pois já estaria “curado das drogas”, mas, sim, para garantir a eficácia do tratamento dos demais, pois considera que o que é oferecido pelo serviço não é suficiente. Ademais, afirmou estar preparando outros “irmãos” lá dentro para ocuparem o seu lugar de evangelizador. O discurso religioso é muito presente na fala de alguns pacientes do CAPSad/Juazeiro, inclusive, no grupo de informantes privilegiados. Muitos constroem esses discursos em Comunidades Terapêuticas religiosas e expressam a vontade de voltar a uma dessas casas, o que não fazem por

falta de recursos financeiros, pois, nelas, o internamento dá-se mediante o pagamento de mensalidades.

O vaivém entre instituições laicas e religiosas de tratamento parece uma constante entre pessoas que fazem uso abusivo de SPA. Para aqueles que se encontram radicados nas ruas de Juazeiro, decidir entre umas e outras constitui dilema constante. Isto é, entre este último segmento, o Redutores de Danos da Ciranda de Rua — Coletivo de Redução de Danos, que atuam nas ruas da cidade de Juazeiro, encontram resistência por parte do público-alvo, cujo argumento mais frequente reside na lógica antimanicomial do CAPSad. Isto é, como esta instituição não comporta o internamento/isolamento da vida social, seus usuários argumentam sentirem-se desprotegidos, pois são impelidos a retornar para o ambiente de consumo de SPA, por não ter outro lugar pra ir, e ter contato com as mesmas pessoas. Inversamente, nas CTs-Comunidades Terapêuticas (leia-se casas de recuperação de orientação evangélica, localizadas, via de regra, em zonas periféricas ou rurais) estariam protegidos das variáveis que, em tese, os compelem ao consumo. Sendo assim, este segmento parece aderir, ao menos parcialmente, à lógica manicomial, hospitalocêntrica e puritana.

A meio caminho entre estes dois extremos, registramos que em uma Comunidade Terapêutica, onde seis “Cirandeiros”, que se encontram no estágio profissional em Psicologia, oferecem atendimento individual e em grupo, são identificados internos que já fizeram tratamento no CAPSad, sendo que ainda o frequentam na qualidade de pacientes não-intensivos, isto é, são atendidos pelo médico psiquiatra, mensalmente, e usam a medicação prescrita, com regularidade. Estariam, aí, posicionados no limite entre uma instituição total⁷ — onde dormem, banham-se, alimentam-se, participam de rituais religiosos, executam tarefas laborais demandadas, jogam futebol nos finais de semana e são exortados a abdicar de manter intercursos sexuais — e os benefícios da medicação psiquiátrica.

Em contrapartida, num dos lócus de observação, uma feira-livre da cidade, há um grupo de aproximadamente dez homens de meia-idade, que tiveram uma experiência considerada muito negativa, em uma CT localizada na Região Metropolitana de Salvador, na qual recebiam alimentação de baixa qualidade e de sabor ruim, além de terem que trabalhar na lavoura sem remuneração. Ademais, eram obrigados a orar, de joelhos, durante três horas por dia, o que lhes causava hematomas. Por fim, quem tentasse

⁷ Ver GOFFMAN (1974).

fugir, era perseguido por homens armados de revólver. Por outro lado, este mesmo grupo negava-se a submeter-se a tratamento no CAPSad, alegando a distância física da instituição e a sua aversão a medicamentos psiquiátricos, ao que retrucavam: “eu não sou doido, não, dona”.

BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Manter-se no CAPSad ou em Comunidades Terapêuticas aumenta o ganho de capital simbólico, por parte dos usuários destes serviços, uma vez que se percebem como pessoas que precisam readquirir a confiança e a boa imagem nos círculos sociais mais próximos — de familiares, amigos e vizinhos. Portanto, tais instituições acabam por representar espaços terapêuticos legítimos que possibilitam o retorno de suas melhores virtudes, em contraposição ao “vício”, isto é, ao consumo abusivo de SPA.

Ao perscrutar os dados empíricos coletados a partir da observação nestas duas instituições, o que se pode perceber é uma acentuada rotatividade das pessoas que iniciam o tratamento, mediante abandono, suspensão ou expulsão. Diante deste quadro, cabe indagar quais as principais variáveis que concorrem para o fenômeno. De saída, parece imperativo admitir que as práticas e concepções do público-alvo, na contramão dos agentes sociais que oferecem assistência laica ou religiosa à saúde, não ratificam a antinomia laico/religioso, mas parecem sustentar a sua complementaridade.

No que tange às ações do *Coletivo de Redução de Danos — Ciranda de Rua* surge da necessidade de transpor os muros da universidade e estender as querelas assentadas sobre a referida temática, a outros campos de atuação. Mais que isso, propõe-se a inverter a lógica institucionalizada sob a qual estão dispostas as unidades de saúde, encaminhando-se até o usuário de substâncias psicoativas, nos seus respectivos locais de estadia e concomitantemente de consumo cotidiano, para que sejam elaboradas, a partir das especificidades de cada grupo e de cada usuário, ações de cuidado à saúde relacionados aos problemas decorrentes do uso e/ou abuso de “drogas”. Não obstante, compreende-se que o Coletivo pode se constituir em um dos dispositivos de conformação de uma rede mais ampla e colaborativa de saúde, estabelecendo parcerias com as outras instituições.

Ademais, referenciando-se em qualquer um dos pólos investigados, o que se pode notar é a necessidade premente de políticas eficazes de assistência social, complementares a assistência de saúde. Contudo, é preciso considerar que as pessoas são donas dos seus corpos e destinos, o que nos

faz crer que causar danos a si próprio, ou consumir-se, é um direito que lhes assiste e no qual insistem. Sem dúvida, a exposição de corpos maltrapilhos, sujos e entorpecidos faz lembrar aos socialmente incluídos que a linha imaginária que os separam é muito tênue. Talvez por isto estes Outros sejam temidos.

REFERÊNCIAS

- ADÚN, G. A solidão de Soledade. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio. (Org.). *Cadernos Negros*, v. 34. São Paulo: Quilombhoje, 2011, p. 99-106.
- AMARANTE, P. D. de C. 30 anos da reforma psiquiátrica brasileira. In: FONTES, B. A. S. M.; FONTE, E. M. M. da. *Desinstitucionalização, redes sociais e saúde mental: análise de experiências da reforma psiquiátrica em Angola, Brasil e Portugal*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- ANDRADE, T. M. Redução de danos: um novo paradigma? In: TAVARES, L. A. et al. *Drogas: tempo, lugares e olhares sobre seu consumo*. Salvador: EDUFBA; CETAD/UFBA, 2004.
- BRASIL. Abordagens terapêuticas a usuários de cocaína/crack no Sistema Único de Saúde. Ministério da Saúde. Brasília, abr. 2010.
- CARVALHO, J. C. A produção de leis e normas sobre drogas no Brasil: a governamentalidade da criminalização. Disponível em: www.neip.info. Acesso em: 25 fev. 2013.
- FIORE, M. Prazer e risco: uma discussão a respeito dos saberes médicos sobre o uso de “drogas”. In: LABATE, B. C. et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. São Paulo: Forense Universitária, 2004.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

“CULTURA NEGRA”, “POPULAÇÃO NEGRA” E POLÍTICAS DE SAÚDE: ABORDAGENS ETNOGRÁFICAS AO ESTUDO DA POLÍTICA DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA EM SALVADOR, BAHIA

Elena Calvo-Gonzalez¹

Resumo: Esse artigo analisa o uso de noções de “cultura negra”, “raça” e “ancestralidade” nos programas relacionados à política pública denominada de “Saúde da População Negra” na cidade de Salvador, Bahia. Implementadas a partir de meados da década de 2000, essas políticas têm como fundamentação e objetivo a redução de iniquidades raciais, estatisticamente aferidas, em indicadores de saúde e acesso aos serviços de atenção à saúde, com ações como a difusão de conhecimento sobre doenças tidas como características da “população negra”, o treinamento e qualificação de profissionais da área da saúde no conhecimento e protocolos de atenção a essas doenças, e a realização de feiras de promoção à saúde. Para mostrar os elos, tanto explícitos quanto implícitos, presentes nessas políticas entre o “corpo negro”, “cultura negra” e noções históricas mais amplas sobre a natureza “miscigenada” da população brasileira, analiso etnograficamente duas ações: uma feira de saúde realizada num tradicional terreiro da cidade, e a difusão de material informativo sobre a doença falciforme entre familiares de pessoas recém diagnosticadas. Argumento existir uma certa ambiguidade e polissemia no desenho, implementação e recepção dessas políticas públicas, estando em constante diálogo tanto com noções mais amplas quanto mais restritas do que seria a “negritude”.

Palavras-Chave: Raça, Ancestralidade, Cultura negra, Políticas públicas, Saúde.

Abstract: This article analyses the use of concepts such as “Black culture”, “race” and “ancestry” in the running of “Black Population Health” public policy programmes in the city of Salvador, Bahia. Implemented since the mid 2000s, these programmes, whose reasons for existing as well as aim is to reduce inequalities in health indicators and access to public healthcare, have developed actions such as the advertising of diseases presented as related to the “Black population”, training healthcare professionals in the protocols of care for these conditions, as well as organizing health promotion fairs. In order to show the links, be they explicit or implicit, deployed in these programmes between the notions of the “black body”, “black culture” and wider historical notions about the mixed nature of Brazilian population, I analyse ethnographically two events related to these programmes: a health fair organised in one of the oldest afro-Brazilian religion communities (*terreiro de candomblé*), and the impact of an educational campaign for increasing general population’s knowledge on sickle-cell disease on families recently diag-

¹ Professor Adjunto da UFBA. Endereço eletrônico: elenasemaga@gmail.com.

nosed with that condition. I argue the existence of a certain ambiguity and overlapping meanings around the notion of “Blackness” in the design, implementation and reception of these policies, being in constant dialogue with wider and restricted concepts of what “Blackness” is.

Keywords: Race, Ancestry, Black culture, Public policies, Health.

INTRODUÇÃO: A POLÍTICA DA SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA E SUAS AÇÕES EM SALVADOR

A chamada política de “Saúde da População Negra” tem suas origens nas lutas do movimento feminista negro e no contexto de mudança política mais ampla no Brasil, a partir da admissão pelo Estado, durante a conferência de Durban em 2001, da existência do racismo institucional no país, assim como a abertura subsequente para a implementação de políticas de ação afirmativa de corte racial (HTUN, 2004). As discussões sobre esse tipo de políticas no Brasil tendem a se centrar tanto na necessidade de implementação desse tipo de ações — fundamentadas em dados estatísticos que mostram as disparidades em indicadores sociais e econômicos quando comparados por grupos de cor², ou na dívida histórica para com as populações descendentes de escravos pelo processo de escravização — quanto na crítica à adoção desse tipo de política pelo Estado. Essa crítica pode ser baseada em argumentações do tipo universalista, que ponderam o risco do Estado empregar categorias raciais para alocação de recursos, pois essas políticas quebrariam a isonomia de direitos entre cidadãos, e podendo criar futuras iniquidades. A crítica ao emprego por parte do Estado de categorias raciais também é colocada por aqueles que argumentam o risco desse uso contribuir para “fixar” categorias que, apesar de não serem do campo da Natureza, estão fortemente atreladas, tanto histórica quanto contemporaneamente na interpretação de certos grupos, a noções biológicas de inferioridade de certos grupos. A discussão sobre o uso por parte do Estado de categorias raciais também contempla a inadequação entre os termos usados na implementação de políticas públicas de ação afirmativa, especialmente no campo da educação, onde os possíveis beneficiários de, por exemplo, reserva de lugares nos processos de seleção para ingresso em

² Baseados na categorização empregada pelo IBGE de quatro grupos de cor: pretos, pardos, brancos, indígenas e amarelos, onde o grupo de “pretos” e “pardos” é analisado enquanto um grupo único, sob o nome “negros”, devido à proximidade estatística entre os indicadores desses dois grupos.

instituições de ensino superior, obriga os candidatos a se identificar “racionalmente” em categorias que não necessariamente coincidem com as usadas no cotidiano. Termos como “negro” ou “afrodescendente” são empregados na implementação prática dessas políticas e criam polêmica ao mobilizar um tema tão complexo quanto os processos de identificação e classificação raciais no Brasil. Duas questões surgem com força dentro dessas polêmicas: o uso do termo “negro” para incluir todos aqueles que se autodeclararam “pretos” e “pardos”, e a necessidade de “comprovação” da identidade racial para evitar possíveis fraudes, com candidatos que não se enquadrariam nesses grupos optando por vagas reservadas para “negros” ou “afrodescendentes” (ver DE AZEVEDO, 2004; FRY, 2005; MAIO; SANTOS, 2005; GUIMARÃES, 2006).

No caso das políticas de ação afirmativa no campo da saúde, a maioria das ações não pleiteia atendimento para grupos específicos, até por se inserirem no contexto da universalidade do atendimento à saúde enquanto princípio que fundamenta e guia as ações do Sistema Único de Saúde. Tanto as ações propostas pelas políticas de ação afirmativa no campo da saúde quanto seus questionamentos são de outra ordem quando comparadas às ações implementadas no campo da educação. Assim, se por um lado essas políticas fazem uso de noções como “população negra” para fundamentar sua necessidade, por exemplo, na argumentação de existirem doenças de maior relevância para a população negra, por outro, as ações desenvolvidas não podem implicar em restringir seu raio de ação somente a indivíduos que se identificam enquanto pertencentes a esse grupo. Sendo assim, muitos dos questionamentos que se levantam nas discussões sobre ações afirmativas no campo da educação não são tão diretamente pertinentes à discussão sobre a implementação desse tipo de políticas no campo da saúde. Por outro lado, surgem novos questionamentos específicos (MAIO; MONTEIRO, 2005). Nesse artigo me centrarei em dois desses questionamentos específicos: um primeiro, que diz respeito à descrição, presente em muitos dos documentos produzidos para fundamentar e implementar essas ações, que apontam à natureza “racial” de certas doenças, como a anemia falciforme enquanto “doença da população negra”, e como essa identificação, mobiliza noções sobre a suposta existência de especificidades biológicas do “corpo negro” (FRY, 2005; LAGUARDIA, 2006). Além disso, há quem destaque a naturalização do que seria o “ser negro” dentro de um contexto de relações sociais descrito pela literatura das ciências sociais desde a década de 1950, que mostra a existência de uma realidade mais complexa e

multifacetada das identidades raciais e do processo de identificação com a categoria de classificação racial “negro” (SANSONE, 1993). O segundo questionamento levantado nesse artigo diz respeito à associação feita em ações e documentos dessa política pública, entre “população negra” e “cultura negra”. Para aprofundar a discussão sobre esses dois temas específicos e mostrar os elos, tanto explícitos quanto implícitos, presentes nessas políticas entre o “corpo negro”, “cultura negra” e noções históricas mais amplas sobre a natureza “miscigenada” da população brasileira, analisarei etnograficamente duas ações, ambas realizadas no ano de 2007: a controvérsia em torno à realização de feiras de saúde, promovidas pelo Grupo de Trabalho Saúde da População Negra (vinculado à Secretaria de Saúde da Prefeitura de Salvador) em terreiros de candomblé, e a difusão de material informativo sobre a doença falciforme entre familiares de pessoas recém diagnosticadas. Enquanto as feiras foram criticadas publicamente por políticos e líderes comunitários locais por “beneficiar” somente essa comunidade religiosa, relegando outras religiões que também tinham entre seus fiéis uma maioria “negra”, a difusão do material sobre a anemia falciforme e, mais importante para minha análise, a recepção desse material por famílias que tinham tido um dos seus membros diagnosticado recentemente como portador dessa doença nos permite contrastar como as noções sobre “população negra” se misturam a noções pré-existentes sobre o Brasil ser uma nação “miscigenada”. Argumento assim existir uma certa ambiguidade e polissemia no desenho, implementação e recepção dessas políticas públicas, estando em constante diálogo tanto com noções mais amplas quanto mais restritas do que seria a noção de “negritude”.

1 A POLÍTICA DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA EM SALVADOR

No caso de Salvador, a discussão sobre políticas de saúde da população negra, assim como acontece a nível nacional, remonta ao início do século XX, particularmente com o trabalho de grupos feministas negros e o trabalho de organização da associação de pacientes de doença falciforme, pioneiros na discussão sobre a necessidade de dar uma atenção mais detalhada à doença, que tem uma alta incidência entre a população de Salvador. Em 2004, sob a administração do Prefeito João Henrique, fora estabelecido dentro da Secretaria Municipal de Saúde o Grupo de Trabalho Saúde da População Negra, encarregado de elaborar ações e programas referentes ao tema em conjunto com a Secretaria Municipal de Reparação.

Dentre as ações desenvolvidas pelo grupo, destacam-se as seguintes: elaboração de um relatório diagnóstico do estado de saúde da população negra de Salvador, com a análise estatística de dados sobre prevalência de doenças divididos em dois grupos (pardos e pretos, identificados em conjunto como “negros”; e brancos, indígenas e amarelos, identificados como “não negros”); A elaboração do Programa Municipal de Atenção às Pessoas com Doença Falciforme, com atividades de difusão de conhecimento sobre a condição e elaboração de programas de formação e atualização dos servidores municipais de saúde para o cuidado destes casos, com o intuito de proporcionar a todos os pacientes uma atenção adequada e integrada à doença, incluindo o provimento de remédios, independente da unidade de atenção à saúde na qual seja feito o atendimento; Desenvolvimento e implementação, em estreita colaboração com a Secretaria Municipal de Reparação, do Programa contra o Racismo Institucional, com o treinamento de servidores municipais para a promoção da igualdade racial; Realização de Feiras de Saúde em Terreiros de Candomblé, com o objetivo de “valorizar o conhecimento ancestral dessas comunidades” (Boletim Informativo do GT Saúde da População Negra).

Nesse artigo analisarei essa última ação do GT Saúde da População Negra, mostrando, etnograficamente, o desenrolar de uma dessas feiras, mostrando discutindo como os conceitos de “população negra” e “cultura negra” eram mobilizados durante esse evento.

2 A FEIRA DE SAÚDE NO TERREIRO ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ

As Feiras de Saúde organizadas em terreiros pelo GT Saúde da População Negra eram organizadas em estreita colaboração com as autoridades religiosas do terreiro, assim como organizações locais que unem diversos terreiros de candomblé. A Feira que analisarei etnograficamente teve lugar em maio de 2006 no tradicional terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mais comumente conhecido como “Casa Branca”, localizado numa região próxima ao centro de Salvador. O evento, realizado na área aberta do terreiro, estava organizado em torno de uma área central coberta com uma tenda desmontável onde foram proferidas várias palestras. Ao redor dessa área central, havia outras tendas de menor tamanho onde foram montadas mesas com informação sobre diversas doenças e estratégias de saúde, como indicações para uma correta higiene oral, assim como serviços de aferição de pressão arterial, medição de peso e altura, e avaliação nutricional realizada por alunos do curso de Nutrição de uma universidade privada e da Universidade

Federal da Bahia. Junto dessas tendas onde esses serviços eram oferecidos, foram montadas barracas de venda de artesanato e o tabuleiro de uma baiana de acarajé, onde vendia-se, além de acarajé, doces como cocadas feitas artesanalmente. Ao longo do recinto podiam se ver cartazes de autoria do GT-Saúde da População Negra, com temas “relacionados à Saúde da População Negra”, como era informado neles. Na área central da feira, onde foram realizadas as palestras, exibia-se um cartaz de tamanho maior com um desenho estilizado de uma família nuclear (pai, mãe, e dois filhos, um menino e uma menina), vestindo roupas coloridas (com as cores amarelo, verde, vermelho e preto) e de desenhos “africanos”. Outros cartazes espalhados ao longo do espaço onde tinha lugar a feira, de tamanho menor, forneciam informações sobre doenças como a Diabetes tipo 2 (apresentada como “mais prevalente entre a ‘população negra’”), hipertensão (descrita como “mais comum e grave entre pessoas da ‘raça negra’”), anemia falciforme (que, curiosamente, e apesar de ser uma das doenças mais comumente racializadas, como veremos mais à frente, no caso dos cartazes exibidos na feira não trazia menção nenhuma a “raça”), assim como um cartaz sobre “quilombos urbanos”, no qual podia se ler a descrição destes como sendo: “territórios negros, quilombos, terreiros, espaços onde a população negra sobreviveu e resistiu com toda sua intensidade e através de diversas maneiras. Ilha do Maré, Curuzu, Candeal, Alto da Sereia e Calabar são áreas de remanescentes de quilombos. Respeitar as práticas tradicionais de saúde assim como oferecer uma atenção adequada a essa população é uma das linhas da política da Secretaria Municipal de Saúde”.

As palestras ministradas durante a feira foram proferidas por membros do GT Saúde da População Negra, servidores públicos da área de saúde (uma enfermeira e um dentista), membros de organizações religiosas afro-brasileiras (incluindo um representante dos adeptos de candomblé dentro do corpo da Polícia Militar), e um antropólogo estudante de doutorado da Universidade Federal da Bahia, que proferiu uma palestra sobre visão de mundo e saúde no universo do candomblé.

Durante muitas dessas palestras a noção de “negritude” era associada de uma maneira auto-evidente à noção de “cultura negra” e ao candomblé. Um dentista, que atuava no posto de saúde próximo ao terreiro, argumentou a necessidade de “levar em conta um sistema de conhecimento que data de milhões de anos” assim como a necessidade de “desmistificar o mito da cultura negra, dos terreiros de candomblé”, provavelmente se referindo ao contexto de conflitos religiosos nos quais pentecostais evangé-

licos acusam o candomblé de ser uma “religião das trevas”. A representante do GT-Saúde da População Negra, por sua vez, argumentou a necessidade de que o Estado considerasse a “contribuição que os terreiros de candomblé podem dar às políticas públicas”. Do teor das falas nessas palestras, assim como o material apresentado nos cartazes, e, de uma maneira mais geral o material produzido pela Secretaria Municipal de Saúde, podemos ver como há em curso uma identificação do candomblé como sendo o “lôcus de ‘práticas ancestrais’, em termos de religiosidade, visão de mundo e cuidado à saúde, práticas que políticos “culturalmente sensíveis” deveriam incluir nos programas direcionados à população negra”, como argumentou a representante do GT Saúde da População Negra nesse evento. Algumas semanas após a feira, a mesma integrante participaria, em condição de convidada palestrante, da Semana da Mãe Preta do grupo Afro de Carnaval Ilê Aiyê. Durante essa palestra, depois de apontar como a noção de saúde “do ponto de vista Africano não é ausência de doença, e sim equilíbrio na vida”, e protestar que a abordagem universalista à saúde não “leva em conta as especificidades da população negra”, argumentou a necessidade dos “negros cultivarmos a nossa cultura, a nossa ancestralidade. Pois quando isso acontece, você pode ver o impacto positivo na saúde”.

Porém, essa noção de “negritude” e “cultura negra” enquanto diretamente relacionada a uma “visão de mundo negra” na qual o candomblé tem um lugar central, fora questionada em diversos meios por religiosos evangélicos. Assim, um dos vereadores à época argumentou no plenário da Câmara Municipal que “em Salvador, se você for a terreiros, igrejas católicas ou templos evangélicos, em todos eles você vai ter uma maioria negra”. Desfazendo-se da possível acusação de preconceito, continuou a argumentar que não era racista, e que concordava a princípio com a necessidade da implementação de políticas específicas para esse grupo (no caso, a “população negra”), mas como era um paradoxo, nas palavras dele de certa maneira “racista”, deixar de fora das feiras uma boa parte da população de Salvador que, apesar de ser “negra”, não entraria, por diversos motivos, especialmente religiosos, num terreiro de candomblé. Poucos dias após o pronunciamento do vereador na Câmara, perguntei a uma das integrantes do GT Saúde da População Negra se tinham planos de realizar o mesmo tipo de ação feita nos terreiros de candomblé com outros grupos religiosos, como por exemplo igrejas evangélicas. A sua resposta (que a situação religiosa em Salvador complicava essas possíveis ações) pode nos remeter tanto a um campo de conflito religioso entre evangélicos e o candomblé, no

qual a presença no espaço do segundo afasta imediatamente a possibilidade de colaboração com o primeiro, por ser o candomblé rejeitado com força pela maioria dos grupos evangélicos, ou a uma escolha de onde iniciar essas ações por parte do GT Saúde da População Negra relacionada à noção de espaços “naturais” onde desenvolver ações junto da população “negra”.

O que é compartilhado, tanto pelos proponentes municipais dessas feiras quanto pelo vereador que criticou o fato destas somente se desenvolverem em terreiros de candomblé, é uma ideia comum de “especificidades em saúde” da “população negra”. Quais seriam estas especificidades e quem seria parte exatamente dessa população? Para os ativistas do campo da Saúde da População Negra que redigiram o Diagnóstico de Saúde da População Negra, publicado pela Secretaria Municipal de Saúde em 2006, assim como para o IBGE, “negro” é a soma daqueles que se identificam enquanto “pretos” e “pardos”. Assim, um dos membros do GT Saúde da População Negra de Salvador, comentando a natureza da população de Salvador comigo, mencionou como “apesar de 83% da população de Salvador ser negra, a maioria não se vê enquanto tal”. Deixando de lado a discussão de se, de fato, todos os indivíduos que se autoidentificam como pardos têm, de fato de ancestralidade africana (podendo alguns deles ter ancestralidade indígena), algumas ativistas do campo da Saúde da População Negra, como Fátima Oliveira, apesar de reconhecer formalmente que a “negritude” é uma posição política e não uma realidade biológica, no entanto abrem a porta para que a noção de “raça” esteja baseada num substrato biológico, ao se dizer a favor da comercialização de remédios específicos para pacientes “negros”, como o anti-hipertensivo BiDil (KAHN; SANKAR, 2006), ou ao se referir à certeza “científica” de que “[...] diante do diagnóstico de anemia falciforme em pessoa de qualquer cor de pele, não podemos ter dúvida de que alguém de sua ancestralidade ‘dormiu’ com preto ou um afro-descendente! Isso sim, é o que diz a ciência. Precisa dizer mais?”³ Apesar da certeza exibida por Fátima Oliveira em esgotar a doença falciforme enquanto doença de “negro”, acredito que há sim mais o que dizer.

³ [Http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/afinal_o_que_os_letrados_chamam_de_racializacao](http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/afinal_o_que_os_letrados_chamam_de_racializacao).

3 SOBRE A DOENÇA FALCIFORME E UMA “NEGRITUDE” NATURALIZADA

Não é somente Fátima Oliveira quem se refere à doença falciforme enquanto “doença de negros” para enfatizar a necessidade e utilidade das políticas diferenciadas para a saúde da população “negra”. Nesse sentido, a doença falciforme desde sua identificação já nasceu “racializada”, após sua identificação em 1910 em um paciente “negro” de origem caribenha. Aqueles indivíduos que não eram considerados “negros”, mas eram portadores da doença, eram vistos como de ancestralidade “duvidosa”, no sentido de estarem ocultando processos de “miscigenação” que explicariam o fato de serem portadores. Esses processos de “miscigenação” poderiam ser individuais (escondendo casos de “negros” na família), ou da ancestralidade de um povo como um todo (por exemplo, no caso de pacientes cubanos que eram tidos, enquanto povo, de ancestralidade “miscigenada”) (TAPPER, 1999). É notável apontar que há diversas hipóteses para o surgimento da mutação que causa a doença falciforme e que há presença dessa doença não somente na África, ou regiões para onde houve tráfico de escravos, mas também em regiões do Sul da Europa, onde há comunidades que têm uma incidência dessa doença maior do que aquela encontrada entre “negros” norte-americanos⁴ (DUSTER, 2003).

No caso do Brasil, a preocupação com a doença falciforme e seu caráter “racial” também está presente ao longo da história (CAVALCANTI, 2007). Em termos de políticas públicas para a doença falciforme, em 1996 começa a elaboração do Programa de Atenção à Doença Falciforme do Ministério da Saúde, com o intuito de estabelecer diretrizes para o diagnóstico e tratamento da doença. A popularização do conhecimento sobre a doença viria com mais força após a implementação da resolução 822/01 do Ministério da Saúde que incluía o diagnóstico da doença falciforme no Programa de Triagem Neonatal, comumente chamado de Teste do Pezinho. A inclusão da detecção da doença falciforme nesse teste neonatal, feito por etapas mas com o objetivo final de abranger toda a população brasileira, seguindo os

⁴ Da mesma maneira, há outras doenças similares à doença falciforme, no sentido de serem também doenças da hemoglobina, que são também “racializadas” ao serem identificadas enquanto de “populações mediterrâneas”, como a Beta-Talassemia. A associação entre doença falciforme/“negritude” e Beta-Talassemia/“povos mediterrâneos” é tão forte que o sociólogo Troy Duster, que discutiu no seu livro “Backdoor to Eugenics” a existência de comunidades na Grécia onde a prevalência de doença falciforme era o dobro daquela entre “negros” norte-americanos, recebeu de um parecerista a advertência (equivocada) de que estava confundindo doença falciforme com Beta-talassemia.

princípios de atenção universal do Sistema Único de Saúde, ampliou o acesso à testagem e diagnóstico de uma parte considerável da população que anteriormente sequer tinha ouvido falar da doença.

Segundo o antropólogo Peter Fry, o crescimento do interesse pela doença falciforme no Brasil está relacionado à atenção concedida à doença pelos ativistas do movimento negro. Analisando o que chama de “rede discursiva” de matérias publicadas em meios de comunicação, textos acadêmicos e publicações oficiais do Estado, Fry argumenta que essa rede tem contribuído à identificação da doença enquanto “doença de negro” no Brasil contemporâneo. Para Fry, a doença teria um papel na disseminação da noção de que todo mundo com ancestralidade africana é “negro”, levando aos que anteriormente se consideravam ou eram considerados como “mestiços” a se considerarem e serem vistos pelos outros enquanto “negros”. Assim, igualar a presença da doença no corpo de um indivíduo à sua ancestralidade africana, e ambas ao indivíduo ser “negro”, levaria a uma argumentação que se apoiaria na biologia para confirmar o modelo de classificação bipolar segundo o qual a população no Brasil poderia se dividir entre “negros” e “brancos”, ou, como usado no Relatório da Saúde da População Negra de Salvador, “negros” e “não negros”. Assim, a separação entre essas categorias teria um sentido não somente social, tal e como apontam os indicadores sociais próximos, motivo pelo qual, por exemplo, o IBGE junta os dados das categorias “pretos” e “pardos” no termo “negro”, mas também biológico, e tal como Fátima Oliveira apontou: seria uma “certeza científica”.

Dentre os órgãos oficiais que enunciam a associação entre “negritude” e doença falciforme temos o próprio Ministério da Saúde. No relatório do Ministério da Saúde intitulado “Saúde da População Negra: Construindo Políticas Universais e Equânimes no Brasil”, publicado em 2002, somos informados que “a única doença genuinamente ligada à etnia negra, que merece atenção específica para a população afro-descendente, é a anemia falciforme”⁵.

De maneira similar, no Programa de Anemia Falciforme do Ministério da Saúde há uma menção à doença ser originária

[...] da África, estendeu-se para a Península Arábica, sul da Itália e Índia, chegando às Américas pela imigração forçada de cerca de 3 a 4 milhões de afri-

⁵ Disponível em: <http://dtr2001.saude.gov.br/editora/produtos/livros/genero/livros.htm#s>
Acesso em: 23 ago. 2013.

canos trazidos ao país como escravos. No Brasil, distribui-se heterogeneamente, sendo mais freqüente onde a proporção de antepassados negros da população é maior (nordeste) [...]. No Brasil, a doença é predominante entre negros e pardos, porém também ocorre entre brancos⁶.

Ainda assim, apesar de referir-se à origem da doença enquanto africana, e como sendo mais comum em regiões onde há uma proporção maior de antepassados “negros”, no entanto é cogitada a possibilidade de existirem “brancos” que são portadores da doença, o que leva a pensarmos como a noção de “branquitude” em jogo inclui outros atributos para além da ancestralidade. Para poder compreender como se dão essas articulações entre noções de “raça”, aparência e “ancestralidade”, precisamos compreender não somente como se apresentam em termos institucionais, mas também até que ponto os discursos institucionais têm eco entre a população como um todo, analisando de que modo são absorvidos e reinterpretados.

4 DOENÇA FALCIFORME E “RAÇA” EM SALVADOR: DISCURSOS DE VÁRIOS PONTOS DE VISTA

Se formos pensar como a doença falciforme é apresentada em Salvador, podemos fazer uma distinção entre instituições que fazem explícito o vínculo entre a doença e a “negritude”, como os já analisados GT Saúde da População Negra, e outras instituições que não fazem essa associação. É o caso tanto na Fundação de Hematologia e Hemoterapia, onde os pacientes com doença falciforme recebem tratamento especializado, quanto da Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais (APAE), encarregada de realizar o teste do pezinho e de ministrar aconselhamento genético, acompanhamento psicológico e esclarecimentos informativos às famílias que têm algum membro diagnosticado como portador de doença falciforme. Ambas instituições não enfatizam a natureza “racial” da doença, havendo, inclusive, membros de seu corpo de profissionais que rejeitam explicitamente o conceito de “raça” enquanto associado à doença.

Já entre os pacientes com doença falciforme e suas famílias, entre os quais realizei pesquisa de campo sobre esses temas (ver CALVO-GONZÁLEZ; ROCHA, 2010), a associação entre a doença e a “negritude” pode ou não estar presente. A maioria dos pacientes, de fato, não faz nenhum vínculo

⁶ Disponível em: [://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas_etnicas.pdf](http://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas_etnicas.pdf). Acesso em: 23 ago. 2013.

entre a doença e “raça”, não identificando a doença enquanto associada a nenhum grupo “racial”. Algumas das pessoas que não faziam essa associação, quando perguntadas se tinham ouvido falar anteriormente da doença, reportavam terem ouvido na televisão ou no rádio sobre a doença ter origem na África. Mesmo quando, para além de identificar a doença como de origem africana, esta também é identificada enquanto “de negro”, isto não quer dizer que haja uma identificação do indivíduo enquanto “negro”. Assim, quando questionados se uma pessoa “branca” poderia ter a doença, a resposta em todos os casos era que essa possibilidade existia pelo fato dessa pessoa poder ter “alguém da família, avô, bisavô, com a doença” ou “haver mistura na família, algum antepassado negro”. Falas estas que não são muito diferentes do argumento de Fátima Oliveira, o que nos leva a pensar no impacto que a associação feita por tais instituições, entre ancestralidade africana e negritude, tem no cotidiano das pessoas e no modo como estas pensam sua identidade tanto familiar quanto racial. Ao mesmo tempo, não podemos esquecer da vigência dos discursos sobre o Brasil ser um país “miscigenado”, sendo que, entre a maioria dos meus entrevistados, a existência de antepassados “negros” somente confirmava a natureza do país enquanto, como um entrevistado disse, “nação campeã das misturas”. Ao contrário da associação entre doença falciforme e “negritude” feita pelo GT Saúde da População Negra, que poderia se argumentar não é feita somente pensando o passado do país e seus habitantes senão também o presente, no caso dos meus entrevistados a maioria pensava a associação entre doença falciforme e “negritude” enquanto sendo uma coisa do passado, no sentido de identificar uma das três origens dos povos fundadores do Brasil, junto aos portugueses e os indígenas. A doença no presente seria interpretada mais como uma marca da história de miscigenação do Brasil do que uma marca de “negritude” do indivíduo: até entrevistados que reconheciam poder ser vistos como “brancos” enxergavam a presença de doença falciforme na família enquanto prova não da “negritude” individual, mas sim das características “miscigenadas” da população brasileira. Essa “miscigenação” atingiria todos os brasileiros, fossem eles “brancos” ou “negros”, pois, indivíduos “puros”, fossem eles “brancos puros” ou “negros puros” somente seriam encontrados fora das fronteiras do país.

CONCLUSÃO

Gostaria de concluir meu artigo destacando algumas das ideias comuns que se fazem presentes nos exemplos que apresentei ao longo do

texto. De certa maneira, as noções sobre ancestralidade e sobre diferença biológica (pureza/miscigenação) se fazem presente tanto nos discursos que associam a saúde dos “negros” ao candomblé quanto na associação entre doença falciforme e “raça”. No caso do vínculo estabelecido entre “negritude” e candomblé nas Feiras de Saúde realizadas em terreiros, a noção que rege o porquê da realização desses eventos nesses espaços é a noção de que identidade racial implica na existência de uma cultura, o que por sua vez implica num elo com uma religiosidade e/ou visão de mundo ancestral. A ancestralidade do grupo, assim como a ancestralidade individual (identificada a partir de traços de fisionomia, senão como identificar quem está sob risco das “doenças associadas à população negra”?) são constantemente evocadas. Ao mesmo tempo, a noção da diferença biológica do “corpo negro”, quando misturada à noção de “cultura negra” e “espiritualidade negra”, cria um discurso no qual não se enxergam refletidos aqueles que, por tradição familiar ou opção pessoal, escolhem outros caminhos religiosos. A reação do vereador à realização de feiras de saúde em terreiros de candomblé vem, justamente, problematizar essa associação entre “corpo negro” e “cultura negra”, apesar de admitir a necessidade da implementação de políticas públicas específicas para a saúde dos “negros”, admitindo a existência de especificidades em saúde que podem estar ligadas a questões tanto de comportamento social e exclusão social quanto de especificidades biológicas do “corpo negro”, reafirmando assim a “natureza biológica” da noção de “raça”.

Por outro lado, ao nos aproximar de como essas noções de “raça” estão sendo interpretadas pelos indivíduos que seriam alvo dessas políticas públicas, no caso pacientes e parentes de pacientes com doença falciforme, vemos que a equação entre a doença e uma identidade “negra” não é necessariamente feita. A noção que mais marca a interpretação desses indivíduos sobre a associação entre a doença e “raça” é o discurso sobre “miscigenação” e a natureza “mestiça” da população brasileira, discurso que pode ser referido, historicamente, ao século XIX, tanto em termos de desvalorização, quando essa natureza “miscigenada” da população brasileira era vista como ameaça ao futuro da Nação, quanto vista de uma maneira positiva na chamada “virada culturalista” efetivada por textos como Casa Grande e Senzala de Gilberto Freyre. De certa maneira, o que temos que atentar é ao modo como esses diferentes discursos criam e recriam constantemente o panorama de identificação “racial” e de noções sobre “raça”, num contexto onde ideias velhas vão sendo reconfiguradas e ideias novas são incor-

poradas (COSTA, 2006). A presença de discursos por vezes contraditórios sobre “raça” e saúde não é senão parte da realidade, por vezes contraditória e na maioria das vezes ambígua, do cotidiano das ideias sobre “raça” no Brasil.

REFERÊNCIAS

- CALVO-GONZÁLEZ, E.; ROCHA, V. “Está no sangue”: a articulação de ideias sobre “raça”, aparência e ancestralidade entre famílias de portadores de doença falciforme em Salvador, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, p. 276-320, 2010.
- CAVALCANTI, J. M. Doença, sangue e raça: o caso da anemia falciforme no Brasil, 1930-1940. *Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde*. Rio de Janeiro, Casa de Oswaldo Cruz-FIOCRUZ. *Mestrado em História da Ciência*, n. 137, 2007.
- COSTA, S. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- DE AZEVEDO, C. M. M. *Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Annablume, 2004.
- DUSTER, T. *Backdoor to eugenics*. New York: Routledge, 2003.
- FRY, P. Ossos do ofício. *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 23, p. 271-272, 2005.
- FRY, P. H. O significado da anemia falciforme no contexto da “política racial” do governo brasileiro 1995-2004; The significance of sickle cell anemia within the context of the Brazilian government's ‘racial policies’ (1995-2004). *História. Ciência. Saúde — Manguinhos*, v. 12, n. 2, p. 347-370, 2005.
- GUIMARÃES, A. S. A. Depois da democracia racial. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 18, n. 2, p. 259-268, 2006.
- HTUN, M. From “racial democracy” to affirmative action: changing state policy on race in Brazil. *Latin American Research Review*, v. 39, n. 1, p. 60-89, 2004.
- KAHN, J.; P. Sankar. Being specific about race-specific medicine. *Health Affairs*, v. 25, n. 5, p. w375-w377, 2006.
- LAGUARDIA, J. No fio da navalha: anemia falciforme, raça e as implicações no cuidado à saúde. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 243-262, 2006.
- MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. Tempos de racialização: o caso da “saúde da população negra” no Brasil. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, v. 12: 419-446, 2005.
- MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). *Horizontes Antropológicos*, v. 11, n. 23, p. 181-214, 2005.
- SANSONE, L. Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferenças de geração. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, p. 73-98, 1993.
- TAPPER, M. *In the blood: Sickle-cell anemia and the politics of race*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

NORMAS EDITORIAIS

Os trabalhos, submetidos à revista *A Cor das Letras*, do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), devem observar as seguintes normas editoriais:

1 ÁREA DE CONHECIMENTO

Podem ser submetidos, sob a forma de *artigos* ou *resenhas*, trabalhos oriundos do campo dos estudos linguísticos, literários e artísticos, bem como de outras áreas de conhecimentos afins e/ou interdisciplinares.

Os trabalhos devem ser, preferencialmente, inéditos, redigidos em língua portuguesa, inglesa, francesa ou espanhola, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme normas da ABNT em vigor. É altamente recomendável que o artigo seja submetido a uma revisão técnica (com respeito às normas de apresentação de originais da ABNT) e a uma revisão do vernáculo antes da submissão ao Conselho Editorial.

2 PROCEDIMENTO DE ENVIO

Os trabalhos devem ser enviados:

— ao endereço eletrônico: a.cor.das.letras@gmail.com ou

— diretamente a um dos editores:

Prof. Dr. Claudio Cledson Novaes: ccnovaes.uefs@gmail.com

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel: r.h.seidel@gmail.com.

3 FORMATAÇÃO

Os trabalhos devem apresentar um resumo breve e objetivo em língua vernácula, traduzido para uma língua estrangeira (inglês, francês ou espanhol), ambos seguidos de três a cinco descritores (palavras-chave). Além disso, são exigidas as seguintes informações, a serem colocadas em nota de rodapé após o nome da/do/das/dos autor/es (importante informar nome completo como consta nos registros do Currículo Lattes): filiação científica do autor (departamento — instituição ou faculdade — universidade — sigla — cidade — estado — país), bem como explicitação da instituição de aquisição do maior grau de formação, especificação da área de conhecimento, grupo de pesquisa a que a/o autor/a está vinculado/a e endereço eletrônico; mestrandas/os e/ou doutorandas/os são obrigados a informarem a responsabilidade de orientação.

Os trabalhos devem ser digitados em processador de texto usual, tendo o seguinte formato:

- a) fonte Calibri ou assemelhada, tamanho 11, para o corpo do texto; tamanho 9, para citações e 9 para notas de rodapé;
- b) espaço 1,5 entre linhas e parágrafos; espaço duplo entre partes do texto (subdividir o texto em tópicos: introdução, subtítulos, conclusão ou considerações finais, referências e anexos, se necessário, p. ex., para imagens, gráficos, figuras e/ou tabelas);
- c) as páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita;
- d) utilizar apenas um sistema de referência: ou o sistema completo em nota de rodapé ou o sistema autor-data, atendendo às normas da ABNT em vigor para cada um deles (pede-se atenção especial para que não ocorra sobreposição destes dois ou outros sistemas de referência).

Dúvidas acerca da formatação podem eventualmente ser solucionadas mediante consulta aos editores ou o cotejamento com a formatação adotada nos números mais recentes da revista, disponíveis em: <http://www.uefs.br/dla/publicacoes.htm>.

4 EXTENSÃO

O artigo, configurado no formato acima, deve ter entre 12 e 18 páginas, no máximo; a resenha, 6 páginas.

