

REIA

Revista de Estudos e Investigações
Antropológicas

Vol. 8, N. 1

Org. Fernanda de Carvalho
Azevedo Mello e Jairo Hely

Vol. 8, N. 1 (2021)
ISSN 2446-6972

A **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas (REIA)** é um periódico semestral em formato digital criado em 2014 por iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Além de difundir conhecimento antropológico através de dossiês e números com chamadas abertas e aceitando artigos em português e espanhol, a REIA tem um objetivo formativo para os e as discentes desta instituição em relação aos processos editoriais de forma geral.

Coordenadores

Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena
Yuri Rosa Neves

Comissão Editorial

Camila Maria S de M Santos (PPGA/UFPE)
Cecilia Rojas Lombó (ENAH)
Jairo Hely (PPGA/UFPE)
Jeíza Saraiva (PPGA/UFPE)
Gabriela Pimentel (PPGA/UFPE)
Ferdinando Armenta (PPGA/UFPE)
Maria Cinthia Pio (PPGA/UFPE)
Fernanda de Carvalho Azevedo Mello (PPGA/UFPE)
Igor Holanda (PPGA/UFPE)
Miguel Bittencourt (PPGA/UFPE)
Osvaldo Bogado (PPGA/UFPE)
Yuri Rosa Neves (PPGA/UFPE)
Yvisson Martins (PPGA/UFPE)
Walter Andrade (PPGA/UFPE)
Wenderson Santos Lima Alex (PPGA/UFPE)

Revisão Técnica

Espanhol: Ferdinando A. A. Iruretagoyena
Português: Yuri Rosa Neves
Inglês: Edwin B. Reesink

Organizadores do volume

Jairo Hely
Fernanda de Carvalho Azevedo Mello

Diagramação do volume

Ferdinando A. A. Iruretagoyena

Conselho Editorial

Alex Giuliano Vailati (PPGA/UFPE)
Bartolomeu F. de Medeiros (PPGA/UFPE)
Carmen Lúcia Silva Lima (PPGA/UFPI)
Danielle Maia Cruz (UNIFOR/CE)
Edwin Boudewijn Reesink (PPGA/UFPE)
Hugo Menezes (PPGA/UFPA)
Lady Selma Ferreira Albernaz (PPGA/UFPE)
Laure Marie-Louise Clémence Garrabé (PPGA/UFPE)
Leticia Maria Costa da Nóbrega Cesarino (PPGAS/UFSC)
Luciana Campelo de Lira (FACIC/PE)
Marion Quadros (PPGA/UFPE)
Mísia Lins Reesink (PPGA/UFPE)
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento (UFPI)
Renato Athias (PPGA/UFPE)
Rita de Cassia Domingues Lopes (UFT)

Imagem e diagramação da capa

Ferdinando A. Armenta Iruretagoyena

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Revista de Estudos e Investigações Antropológicas
AV. Prof. Moraes Rêgo, 1.235. 13º andar
Cidade Universitária
50.670-901 - Recife - PE - Brasil
Telefone: (81)2126-8286
E-mail: revista.reia@ufpe.br

REIA

Revista de Estudos e Investigações Antropológicas

Vol. 8, Núm. 1

Org.
Jairo Hely
Fernanda de Carvalho Azevedo Mello



Programa de Pós Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
revista.reia@ufpe.br

Índice

Artigos

O que pode a escrita etnográfica? Incursões sobre o gênero ensaio e suas potencialidades pernambucano – pp. 1-21

Joanna Munhoz Sevaio

Camila Braz da Silva

A incorporação do negro na sociedade: o positivismo e as relações raciais no Brasil)– pp. 22-40

Maxmiliano Martins Pinheiro

To live is to be marked. Naming practices among a Valley Nambikwara people– pp. 41-66

Edwin B. Reesink

O cotidiano da população em situação de rua da cidade de São Paulo: um estudo a partir da Tenda Bela Vista– pp. 52-71

Diego Borges Cordeiro

João Dantas dos Anjos Neto

Ensaio

Distopias da Guerra Fria: notas introdutórias a partir da obra de Philip K. Dick – pp. 90-104

Gabriel Cardozo de Lima

Resenha

Para pensar as juventudes, as sexualidades e a cidade pp. 105-108

Victor Hugo Nedel Oliveira

Experiência de campo

Etnógrafa recém-iniciada, entre estranhamentos e alteridades: uma análise subjetiva de uma estudante de educação no campo da antropologia – pp. 109-125

Rosilaine Pereira

Experiências de pesquisa na aldeia indígena trocará – pp. 126-143

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro

Pesquisa etnográfica com povos indígenas em Pernambuco: estratégias metodológicas mediante a pandemia do covid-19 – pp. 144-164

Maria da Penha da Silva

Ensaio visual

Corpos (trans) fronteiriços: o delito do corpo – pp. 165-168

Paulo Ramos

CordelAgem. Um ensaio fotoetnográfico – pp. 169-172

Vanessa Meirelles

Vera Valsecchi

O que pode a escrita etnográfica? Incursões sobre o gênero ensaio e suas potencialidades¹

Joanna Munhoz Sevaio²

Camila Braz da Silva³

Resumo: Este é um texto sobre textos antropológicos, trata-se de um encadeamento metatextual. Examinou-se aqui a obra de autores de diferentes tradições - como Marcel Mauss, Clifford Geertz, James Clifford, Mariza Peirano, Roberto Cardoso de Oliveira, Marilyn Strathern e Davi Kopenawa, por exemplo - com o intuito de refletir sobre as implicações de suas escolhas estilísticas. Com isso sugere-se que o gênero textual ensaio tem potencialidades como construção narrativa que se encaixam à reflexividade tão cara às produções contemporâneas. É através da forma da escrita como prática estética que nosso esforço se volta: consideramos que o ensaísta como criador traz efeitos necessários à disciplina antropológica.

Palavras-chave: Escrita etnográfica; Ensaio; Estética.

Abstract: This is a text about anthropological texts, it is a metatextual chain. Here, the work of authors from different traditions - such as Marcel Mauss, Clifford Geertz, James Clifford, Mariza Peirano, Roberto Cardoso de Oliveira, Marilyn Strathern and Davi Kopenawa, for example - was examined in order to reflect on the implications of their choices stylistic. With that it is suggested that the textual genre essay has potentialities as a narrative construction that fit the reflexivity so dear to contemporary productions. It is through the form of writing as aesthetic practice that our effort turns: we consider that the essayist as a creator brings necessary effects to the anthropological discipline.

Keywords: Ethnographic writing; Essay; Aesthetics.

¹ Artigo escrito enquanto as autoras cursavam mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS) cujas reflexões foram motivadas pelas disciplinas Teorias Antropológicas I e II.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; pesquisadora do Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP) e do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV); bolsista CAPES; jmsevaio@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0706-0335>

³ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; pesquisadora do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV); bolsista CAPES; caamilabraaz@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6938-1679>

Introdução: Iniciar pela escrita, intervir pela forma

Começamos, não com a observação participante ou com os textos culturais (adequados à interpretação), mas com a escrita, a feitura de textos. A atividade de escrever, agora não mais uma dimensão marginal ou oculta, irrompeu como um requisito central ao que os antropólogos fazem tanto no campo quanto no pós-campo. (Clifford, 1986:2)⁴

As variações de escrita etnográfica têm acompanhado a Antropologia desde sua gênese, o que culminou tanto no desenvolvimento do conteúdo teórico-epistemológico da disciplina quanto nas críticas contemporâneas deste modo de fazer. Desde a década de 1980, as discussões sobre as formas de escrita ganharam mais vigor. *Writing culture* (1986), organizado por George Marcus e James Clifford é um marco incontornável das preocupações pós-modernas que advogam pela consciência da poética e da política intrínsecos a toda e qualquer escrita, incluindo a etnográfica.

Nosso propósito com este texto é destacar preocupações acerca da escrita na obra de autores que impactaram, cada um à sua maneira, o saber-fazer etnográfico. As aproximações ou distanciamentos aqui propostos têm como intuito tensionar as repercussões das escolhas estilísticas e epistêmicas de autores como Marcel Mauss, Clifford Geertz, James Clifford, Mariza Peirano, Roberto Cardoso de Oliveira, Marilyn Strathern e Davi Kopenawa. Não pretendemos com isso dar conta de tão complexo e amplo debate, mas sim pincelar fragmentos de nossas inquietações oriundas dessas controvérsias não estabilizadas dentro das comunidades interpretativas das quais fazemos parte. Quando cursamos as disciplinas de Teorias Antropológicas do mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, fomos instigadas a colocar em diálogo diferentes correntes teóricas, de forma a estabelecer possíveis convergências. Tal exercício teórico-reflexivo funcionou como disparador para pensarmos as potências das formas de escrever etnograficamente. Nesse horizonte, posicionamos o diálogo com os autores e autoras supracitados como ponto central de nossas trajetórias acadêmicas, que compartilham preocupações semelhantes.

⁴ Tradução das autoras. Optamos, por critérios de fluidez textual, colocar no corpo principal do texto traduções livres das citações em língua estrangeira, trazendo a citação original em notas de rodapé. “We begin, not with participant-observation or with cultural texts (suitable for interpretation), but with writing, the making of texts. No longer a marginal, or occulted, dimension, writing has emerged as central to what anthropologists do both in the “eld and thereafter”. (Clifford, 1986:2)

Lendo as linhas acima a/o leitora/o deve ter se perguntado: qual a relevância de tratar de tema tão caro ao campo antropológico contemporâneo sem soar demasiado repetitivo? Sem deixar de lado tensões e dissensos, nosso desafio se coloca ao questionar como a forma da escrita molda nossa prática dentro da disciplina e qual a “relação entre os efeitos da palavra e as posições dos corpos no espaço comum” (Rancière, 2005:17) isto é, como a forma da escrita etnográfica reflete nossas experiências em campo e, por ser partilhada, qual o papel das escolhas estilísticas? Seguindo o que diz Rancière (2005), são as “práticas estéticas” que intervêm nas maneiras de fazer e conformam novas maneiras de fazer e de ser. É através da forma da escrita como prática estética que nosso esforço se volta, uma busca pela ruína do sistema de representação imposto no qual se possa criar outras formas de narrar e seus efeitos na disciplina antropológica.

Nosso experimento textual tem como matéria-prima um encadeamento de metatextos. Nas subseções seguintes abordaremos as contribuições de cada um dos autores e autoras citados sobre estratégias de escrita. Vale ressaltar, o diálogo que apresentamos é uma das tantas possibilidades de composição sobre a escrita, sendo articulado a partir de suas respectivas relevâncias em nosso percurso intelectual - são textos que nos afetam, que disparam epifanias sobre o *métier* das antropólogas. Por fim, sugerimos que um gênero textual específico, o ensaio, pode render possibilidades frutíferas para o fazer-antropológico. Aqui existe uma inquietação. Uma não acomodação a uma única forma de narrar e de escrever. Com isso, alinhamos-nos ao que Mariza Peirano (2000) chamou de alteridade mínima, a saber: um deslizamento para uma alteridade, princípio fundante da disciplina antropológica, cujo foco sejam os próprios cientistas sociais e seus trabalhos.

Digressões no tempo: Mauss para além de Mauss

Marcel Mauss (1872-1950) foi detentor de um espírito enciclopédico e de insaciável curiosidade acerca dos mais vastos domínios das sociedades humanas. Da magia, passando às “técnicas do corpo” e chegando ao *potlatch*, as meticulosas análises do autor foram fundamentais para a gestação das ciências sociais na França. A notável carreira acadêmica de Mauss tem início com sua formação na Universidade de *Bordeaux*,

sob a influência de seu tio Émile Durkheim. Em 1901 ele assumiu a cátedra de *Religiões de povos não-civilizados* da *École Pratique des Hautes Études*, na qual tentou escapar de discussões de cunho evolucionista “Com efeito, não existem povos não civilizados. Existem apenas povos de civilizações diferentes. A hipótese do homem ‘natural’ está definitivamente abandonada” (Mauss, 1977:229-230). Em 1925, junto a Lucien Lévy-Bruhl e Paul Rivet, foi um dos fundadores do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris. Além disso, foi eleito para o *Collège de France* em 1930, onde exerceu papel fundamental para a consolidação da antropologia e da sociologia francesas.

O periódico *Anné Sociologique* é o lugar essencial em que Mauss dedicou esforços, o que pode ser apontado como uma das razões de suas publicações serem dispersas. “Uma olhada rápida para os títulos de sua bibliografia é suficiente para nos darmos conta do caráter fragmentário de sua produção: “ensaio”, “apontamentos”, “fragmento”, “nota”, etc.” (Steil, 1997:146). Há quem diga que a quase ausência de escritos sistematizados deste autor sem livros seja uma carência de sua obra. Para nós, no entanto, sua forma de acepção dos mundos sociais é processual, não sujeita a dogmatismos, o que permite leituras e desdobramentos mais fecundos. Com isso, podemos pender aos movimentos de reflexividade no âmbito da Antropologia e das Ciências Sociais que vão formulando e reformulando seus conteúdos teóricos-epistemológicos.

Cabe ainda lembrar que a mais célebre das leituras acerca da obra de Mauss é certamente a empreendida por Claude Lévi-Strauss. Sob outra ótica, Allan Caillé é um ferrenho defensor do pensamento maussiano: “as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do único paradigma sociológico que se possa conceber e defender” (Caillé, 1998:11). Nem lá, nem cá: propomos aqui lançar um olhar sobre Mauss cujo propósito seja encontrar em sua obra as contribuições para um fazer etnográfico que reconheça a vivacidade das ideias e das formas de conceber o mundo, do pesquisador e do ‘outro’:

pudemos perceber o essencial, o movimento do todo, o aspecto vivo, o instante fugaz em que a sociedade toma, em que os homens tomam consciência sentimental de si mesmos e de sua situação frente a outrem. Há, nessa observação concreta da vida social, o meio de descobrir fatos novos que apenas começamos a entrever. Em nossa opinião, nada é mais urgente e frutífero do que esse estudo dos fatos sociais. (Mauss, 2017:326)

O fundamento do edifício teórico que Marcel Mauss deixou por legado é a noção da importância do caráter do inconsciente. Allan Caillé (1998), por exemplo, reivindica a ideia de que sociologia francesa, partindo de Durkheim, só se realiza de forma plena com Mauss, uma vez que o autor reformula as questões levantadas pelo tio e as coloca no campo do simbólico. Assim sendo, a magia, o *kula* ou a “noção de pessoa” podem ser vistas como representações coletivas que perpassam o nível do simbólico e merecem atenção da/do etnógrafa/etnógrafo.

Na obra e na vida de Mauss reside algo que pode ser considerado um paradoxo: jamais realizou trabalho de campo, no entanto, foi instigador de um acentuado fluxo de pesquisas etnográficas na França e no mundo, tendo influência direta em ‘discípulos’ tais como Louis Dumont, Denise Paulme, Henri Lehmann, Roger Bastide - cuja presença em terras brasileiras é bastante marcante - Maurice Leenhardt, Alfred Metraux entre outros. Como professor, ele foi fundamental: “(...) graças a Mauss, tudo, mesmo o gesto mais insignificante, adquire um sentido para nós” (Dumont: 1993:181).

Assim sendo, o intuito deste texto é explorar uma leitura que dê vazão à fecundidade dos escritos e ensinamentos de Mauss, a fim de que soem como um lampejo ou como um fluxo criativo para o desenvolvimento de pesquisas: um desafio pragmático que pode reverberar em (com)textos inventivos do fazer-etnográfico. Consideramos aqui que o percurso que leva à construção do conhecimento antropológico, ou como conhecer o que se pretende estudar é algo ritmado pelo próprio campo e peculiar de cada pesquisa. Eckert e Rocha (2008), por exemplo, indicam que não há fórmula pronta para elaborar uma pesquisa etnográfica, porém, se a/o etnógrafo/o quiser partir de algum lugar, pode começar com o manual de Mauss⁵.

Ao entrar no mundo das representações e dos significados, a/o etnógrafo/o deve buscar suas possibilidades de investigação das e nas sociedades em que pesquisa, um saber que se constrói em dialogicidade com elementos que emergem do trabalho de campo. Com o *Manual de Etnografia* de Mauss, temos uma compilação de considerações práticas sobre como coletar dados, sobre a importância da elaboração de um diário de viagem/campo, e também sobre um rigoroso inventário das atividades de pesquisa. Ele

⁵ Publicado originalmente em 1947, a partir da sistematização de Denise Paulme, o Manual de Etnografia é resultado das transcrições das aulas de “Instruções de Etnografia Descritiva” ministradas por Marcel Mauss no Instituto de Etnologia da Universidade de Paris.

defende o que chama de etnografia intensiva, que pretende observações exaustivas do mundo social de uma determinada, tribo, comunidade, etnia. Assim como todo *métier*, no entanto, o fazer etnográfico exige um quê performático de quem o pratica - estamos tratando de pessoas cujas narrativas imbricam-se às nossas a partir dos atos de escrever, fotografar, filmar, gravar, observar.

Anotar, sentir, observar, afetar-se, atentar para sons, detalhes, silêncios e aromas. Todas essas são ações que estão no cerne das lições proferidas por Mauss e sistematizadas por seus alunos. Apesar da escrita em formato de manual, pensamos que seu texto não tem a intencionalidade de ser tomado *ipsis litteris*. Por exemplo, quando o autor destaca a possibilidade de “Dificuldades subjetivas: perigo da observação superficial. Não ‘acreditar’”. Não acreditar que se sabe porque se viu; não fazer nenhum julgamento moral. Não se admirar; não se irritar (...) (Mauss, 1993:23) podemos identificar preocupações que até hoje permeiam as práticas de pesquisa de quem faz antropologia, e que tangem às relações entre quem diz, quem diz o que, quem lê e quais as implicações disso. Apesar do ‘problema’ compartilhado, as negociações só podem ser particulares. Se no seu pretense *Manual* o autor definia “o homem [como] um animal rítmico” (Ibid.:93), podemos frisar que a própria Antropologia e seus fazeres deve ser embalada pelos ritmos que surgem na investigação, fundando-se assim na reflexividade sobre si.

Sobre a natureza do que deve ser observado e conhecido, alguns dos textos de Mauss indicam a importância das experiências concretas dos ‘nativos’ - ou, hoje, interlocutores - “(...) observar o que é dado. Ora, o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio dessa ou daquela ilha, e não a prece, ou o direito em si” (Idem, 2017:26). Para estudar o vivido ou o concreto de dada realidade social é preciso ‘estar lá’, conviver, é preciso ir ver de perto o ‘nativo’. Dessa forma, podemos visualizar como as discussões sobre a necessidade de pensar ou de fazer Antropologia a partir do que hoje entendemos por categorias êmicas já estavam presentes, ainda que de forma tímida, nos escritos do autor.

Para quem se interessa por fazer etnografia, os escritos de Mauss funcionam como um disparador de ideias, e adquirem importância no confronto com o cotidiano, na observação de como pessoas, humanos e não-humanos agem em seus mundos sociais.

Mais do que uma 'receita', temos com Mauss uma 'cartografia' dinâmica das possibilidades do fazer etnográfico.

Clifford Geertz e a etnografia como interpretação

Clifford Geertz (1926-2006) nasceu nos Estados Unidos da América, país onde consolidou uma trajetória de ampla notoriedade e reconhecimento social. Um dos antropólogos mais importantes de seu país, lecionou na Universidade de Chicago durante a década de 1960, e depois na Universidade de Princeton. Parte de suas pesquisas importantes foram realizadas na Indonésia, sendo a experiência retratada na sua mais importante obra *A interpretação das culturas* (1973).

No livro supracitado, Geertz afirma que ao compreender a prática etnográfica é que se pode entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Mas a prática etnográfica não é só uma questão de método, é também estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante, acrescenta o autor. Não são só coisas técnicas e processos determinados que definem o empreendimento, é o esforço intelectual que ele representa, um risco elaborado para uma "descrição densa", tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle. Consideramos, ainda, que em tempos atuais talvez seja pertinente e desafiador um olhar cujo foco seja também em direção à posição relacional que se estabelece em campo, uma vez que o 'encontro' é parte do fazer etnografia.

A etnografia é, portanto, uma descrição densa na qual a/o etnógrafo/o enfrenta uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. Essa é uma verdade em todos os níveis do trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer censo doméstico, escrever seu diário. Assim sendo, o autor acrescenta:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas como exemplos transitórios de comportamentos modelados. (Geertz, 2008:7)

Leitura, texto, o antropólogo como autor. Em se tratando de teorias antropológicas, essa é uma tríade que pode ser facilmente associada à obra do estadunidense. Os traços de subjetividade presentes nos textos do antropólogo-autor atuam como um conector entre os “saberes locais” (Idem, 2013) e o seu próprio mundo dando um quê de literatura ao resultado. Conforme Geertz (2009), a capacidade de convencimento de que a autora/o penetraram, ou que se deixaram penetrar, por outros modos de vida é o que dá credibilidade ao texto etnográfico. A antropologia é, nesse sentido, constituída por meio de um jogo entre o “estar lá” e o “estar aqui”. Entre interpretações e contra-interpretações a cultura pode ser “lida” e constitui uma “teia de significados” que deve ser compreendida. A cultura não é um poder, algo que se pode atribuir casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível e densa. Sobre as tessituras de uma antropologia interpretativa, entendemos assim como James Clifford que “Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos “culturais” são inventados e tratados como significativos” (Clifford, 2002:39).

Nesse sentido, para Geertz, os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Pois, por definição, só um “nativo” faz a interpretação em primeira mão de sua cultura. Tratam-se, portanto, de ficções, e ficções no sentido da “construção de algo”, de uma “modelagem”. Podemos dizer, então, que o etnógrafo “inscreve” o discurso social: ele anota. E ao fazê-lo, o transforma em acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, uma inscrição que pode ser consultada novamente.

A etnografia para além do trabalho de campo é o “que se escreve sobre o trabalho de campo”. Geertz nos aponta algumas formas de se fazer etnografia na teoria interpretativa. Mas como o autor mesmo fala, essa “modelagem” fica por conta da

etnógrafa/etnógrafo partindo de sua experiência não só em campo, mas de sua própria singularidade enquanto sujeito social.

Para Geertz a antropologia só se materializa no texto, nos livros, nas revistas científicas. “Que talvez a etnografia seja uma espécie de escrita, um colocar as coisas no papel, é algo que tem ocorrido, vez ou outra, aos que se empenham em produzi-la, consumi-la ou ambos. (Geertz, 2002:11). Se é verdade que “Agora somos todos nativos”, então é prudente também examinar com cuidado para a forma como escreve o próprio Geertz, como ele fez com outros antropólogos. Sem exceção, os livros publicados pelo autor são conjuntos de textos relativamente curtos que inspiram inventividade no uso das palavras e nas formas de construção textual.

Strathern: localizar a autoria, colocar em contexto

O impacto das contribuições de Ann Marilyn Strathern para o desenvolvimento das teorias antropológicas contemporâneas é indubitável. Para além de sua relevância dentro da antropologia social britânica, tendo passado pelas Universidades de *Cambridge* e de *Manchester*, a ousadia de Strathern é fundante do processo de desmoronamento dos absolutismos conceituais da disciplina. Na ocasião de sua primeira visita ao Brasil, em 1998, a autora concedeu entrevista à Eduardo Viveiros de Castro e à Carlos Fausto, na qual relata o ortodoxo ambiente acadêmico em que se formou: havia certa cisão entre os simpatizantes de Meyer Fortes e de Edmund Leach na Universidade de Cambridge. “Eu era muito fiel a Meyer, mas estava fascinada por Edmund...” revelou Strathern (Strathern, 1999:158). Em meados dos anos 60, ela resolveu ir pesquisar em Papua Nova Guiné junto ao seu esposo, Andrew Strathern, o que era pouco usual na academia britânica, que voltava seus estudos prioritariamente ao continente africano. Ao passo em que se afasta dos pressupostos de sua formação inicial, a originalidade de Strathern reside na exitosa tarefa de desestabilizar conceitos caros ao cosmos ocidental e/ou antropológico: natureza e cultura, sujeito *versus* objeto, a ideia de uma experiência universal do ser mulher, bem como a utilidade do conceito de sociedade. A escrita densa e meticulosa – pautada sobretudo por descrições - confere à obra de Strathern uma

sofisticação teórica que disserta sobre si (ou sobre os princípios judaico-cristãos-ocidentais) e sobre os melanésios ao mesmo tempo.

Sem hesitações, é possível afirmar que a primeira obra de Strathern a abalar de forma contundente os pilares da antropologia foi *O gênero da dádiva* (*The Gender of the gift*), cuja publicação original é de 1988. Embora já circulasse na academia brasileira há algum tempo, a publicação em português do livro, em 2006, trouxe um vigor ainda mais evidente no que tange à repercussão da autora nas nossas produções intelectuais. Notoriamente na área de estudos de gênero e de teorias feministas, mas não só, os textos de Strathern são referência obrigatória nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais e/ou Antropologia. Vale lembrar, a primeira vinda da autora ao Brasil foi em decorrência do convite de Mariza Correa, no momento em que o Pagu - Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp – consolidava-se enquanto um dos principais polos brasileiros de produção e disseminação de conhecimento da área. Com seu estilo analítico único, Strathern coloca a dádiva entre os povos melanésios – objeto de estudo da antropologia clássica – sob viés inovador, o que causa turbulências tanto para as supostas certezas da disciplina à qual se vincula a autora quanto para as teorias feministas. Conforme salienta Adriana Piscitelli:

(...) os conceitos que conhecemos são utilizados de maneira que possam adquirir outro alcance analítico, possibilitando evocar a fluidez da vida social Melanésia (...) O gênero é apresentado como uma concepção que deixa de enquadrar-se nas dicotomias ocidentais, sendo um meio principal através do qual são construídas relações sociais orientadas por "outro" modo de pensamento. (Piscitelli, 1994:215-216)

No que concerne ao tema da escrita etnográfica, destaca-se o texto intitulado *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*, que é oriundo de uma conferência proferida na Universidade de *Liverpool* em 1986 como parte da programação das *Frazer Lectures*⁶. A autora assinala ser parte geração de antropólogos formados a partir da concepção de que Frazer é ilegível, o que está atrelado ao triunfo da antropologia modernista cuja figura central é Malinowski. Abrindo espaço para a sustentação de argumentos que convergiriam na chamada antropologia reflexiva, Strathern dialoga com a antropologia pós-moderna que ‘estava no ar’. Assim como Sir. Frazer fora ‘destronado’

⁶ Evento anual em homenagem ao legado de Sir. James Frazer que percorre de forma itinerante os campi das Universidades britânicas.

de sua posição na antropologia social britânica por Malinowski e seus pupilos, Strathern argumenta que sua forma de escrita de cunho menos realista estava sendo revigorada nos debates da época, como parte de um movimento de contestação da autoridade malinowskiana.

Um exercício interessante é o de examinar os termos que compõem o título do texto/conferência. Strathern mobiliza uma série de excertos da obra de Frazer para elucidar as acusações de que o autor colocava as coisas “fora de contexto”. Ou seja: os escritos frazerianos não estavam ancorados no exaustivo trabalho de campo que dominou a produção antropológica posterior. A autora também confere à palavra (com)texto uma outra possibilidade analítica: o texto etnográfico deve ser pensado como algo mergulhado no seio de um mar de relações em que os eixos da tríade observado-observador-leitor são considerados. Analisando a estrutura narrativa dos escritos etnográficos, Strathern identifica que são pensados para surtir determinado efeito:

Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia precisa estar arranjada de tal maneira que possa expressar novas composições de ideias. Essa se torna uma questão sobre sua própria composição interna, a organização da análise, a sequência pela qual o leitor é introduzido a conceitos, o modo como as categorias são justapostas ou os dualismos são invertidos. Dessa forma, quando o escritor escolhe (digamos) estilo “científico” ou “literário”, ele assinala o tipo de ficção que faz; não se pode fazer a escolha de evitar completamente a ficção. (Strathern, 2014:174)

Todo texto, segundo tal lógica, é uma espécie de ficção. A composição de um texto etnográfico não foge dessa regra. Strathern ironiza dizendo que “Destacar um texto como literário é como destacar uma pessoa por ter personalidade” (Ibid.:172). Tanto Frazer quanto Malinowski são homens que produziram textos respaldados por comunidades de leitores e quadros de referência distintos, respondendo às premissas de suas épocas. A tarefa atual colocada pela autora é a de dar vazão a todo um *corpus* teórico que fuja das armadilhas etnocentristas quando lida com o outro. Para ela, mesmo os pós-modernos são demasiadamente ocidentais e ocidentalizados.

O texto em questão foi publicado pela primeira vez no Brasil em uma coletânea cujo título, *O efeito etnográfico e outros ensaios*, indica a preferência da autora por estratégias de escrita e de comunicação teórica ensaísticas, mesmo que monotemáticas.

Em síntese, Strathern analisa a atuação de seus pares no sentido de questionar se há “continuidade cultural entre os produtos de seu trabalho e o que as pessoas da sociedade estudada produzem em seus relatos sobre elas mesmas” (Ibid.:134). Este ‘efeito etnográfico’, que é precisamente o que antropólogos fazem e buscam fazer, acontece com a escrita, e por isso a importância de escrutina-la. Mais recentemente *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia* foi publicado em livro à parte, ampliando o debate para o diálogo com as “respostas” ao texto original e suas dissonâncias.

Writing Culture: James Clifford e as verdades parciais

O livro *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986) organizado por James Clifford e George E. Marcus marca na virada dos anos 80 para os anos 90 as discussões acerca das representações etnográficas na escrita e suas epistemes, em suma, o debate sobre a “cultura da escrita”. Considerado como um marco para a virada reflexiva na antropologia e muitas vezes atrelado a uma antropologia pós-moderna o volume trouxe intensas destabilizações na época de sua publicação, por dispor as experimentações textuais de autores que subvertem a pragmática ordem do gênero textual realista em relação a suas etnografias (Pratt; Crapanzano; Rosaldo; Tyler; Asad; Fischer; Rabinow).

Na introdução intitulada *Verdades Parciais* Clifford aponta: “o poético e o político são coisas inseparáveis e a ciência está dentro não acima dos processos históricos e linguísticos” (Clifford:1986:2)⁷, e o texto, por sua vez está sujeito a interpretações. Para o autor, as experimentações literárias sempre podem ser propícias quando rigorosamente éticas, e os textos podem enfim, mesmo que artificialmente serem uma representação dos eventos culturais. Este deslocamento da interpretação etnográfica contra uma forma de autoritarismo interpretativo do antropólogo se propõe a não reinventar culturas (perigo vigente em nossas escritas ainda hoje), mas sim trabalhar com representações, no qual a narrativa etnográfica é só uma das narrativas possíveis, ou seja, uma verdade parcial.

⁷ “...the poetic and the political are inseparable, that science is in, not above, historical and linguistic processes” (Clifford: 1986:2)

Ao nos depararmos com a etnografia como uma atividade localizada no centro de sistemas de poder que definem os significados, o autor reforça a importância de estarmos atentas as codificações e decodificações que operamos dentro de nossos campos, no sentido a dar visibilidade no que importe mais estudar, ou seja, sua ordem ou diversidade, integração ou exclusão em seu meio. Entretanto é na forma da escrita que damos vazão a essas singularidades do campo das quais Clifford nos provoca em contraponto a uma suposta literatura que se difere de uma etnografia:

(...) a noção de que os processos literários perpassam qualquer obra de representação cultural é uma ideia recente na disciplina. Para um número crescente [de etnólogos], a “literariedade” da antropologia – e especialmente da etnografia – aparece muito mais como uma questão de bem escrever ou de um estilo apurado. Os processos literários – como a metáfora, a linguagem figurada, a narrativa – influenciam os modos segundo os quais os fenômenos culturais são registrados, das primeiras “observações” anotadas ao livro acabado, e até os modos como tais configurações “fazem sentido” em determinados atos de leitura.⁸ (Ibid.:4)

Neste sentido, concordamos com o autor sobre a etnografia ser uma “atividade textual híbrida: que atravessa gêneros e disciplinas” (Clifford: 1986:26)⁹. Nosso desafio se coloca também de maneira interdisciplinar, encontrar uma estilística potente que dê conta dos conflitos, das contradições e dos desafios que a/o antropóloga/o encontra em campo, dando vazão as narrativas das mais variadas nas ordens culturais, sociais e históricas.

O caso singular da antropologia brasileira

Até agora escrevemos basicamente sobre autores que não falam português. Embora consideremos a importância de todos eles na formação e na produção intelectual dos cientistas sociais brasileiros, é preciso também dialogar com os nossos. Por ocuparmos posição periférica na geopolítica da produção de conhecimento, temos a

⁸ “(...) the notion that literary procedures pervade any work of cultural representation is a recent idea in the discipline. To a growing number, however, the “literariness” of anthropology – and especially of ethnography – appears as much more than a matter of good writing or distinctive style. Literary processes – metaphor, figurative language, narrative – affect the ways cultural phenomena are registered, from the first jotted “observations”, to the completed book, to the ways these configurations “make sense” in determined acts of reading”(Clifford, 1986:4).

⁹ “ Ethnography is hybrid textual activity: it traverses genres and disciplines.” (Clifford: 1986:26)

peculiaridade de beber de quadros de referência das mais diversas fontes. De certa forma, esta é uma posição privilegiada, porque nos afasta da inflexibilidade com que se formaram as ‘escolas’ teóricas europeias e norte-americana.

Roberto Cardoso de Oliveira é um autor que introduz os estudantes de ciências sociais no universo da antropologia e de suas formas de escrita. *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever* é um artigo publicado em 1996 em que Cardoso de Oliveira debruça-se sobre as etapas do *métier* do antropólogo. A etapa da escrita merece atenção por ser através dela que aquilo que produzimos entra em contato com uma comunidade de leitores desconhecida por nós. Livros, papéis, revistas e documentos digitais armazenam, em última instância, processos de pesquisa e de contato com outro e os fazem perdurar para além de um espaço restrito. Em *Os diários e suas margens* (2002), Cardoso de Oliveira experimenta revisitar os diários de campo de sua juventude, quando esteve entre os índios Terena e Tukuna. A ‘viagem’ ao passado do autor nos oferece uma experiência textual que nos coloca lado a lado com Roberto, que antes de ser antropólogo, é homem branco.

A perspicácia dos antropólogos da terra *brasilis* em lidar com marcos teóricos distintos encontra em Mariza Peirano uma figura exemplar. A autora nos convida a voltar aos clássicos e colocar a teoria em ‘ação’, dando vivacidade ao conhecimento antropológico através de “[...] eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (Peirano, 2014:380). Nesse caso, Peirano se coloca a favor da etnografia como um catalisador da experiência antropológica.

Outra possibilidade interessante é a escrita de pensadores indígenas que dialogam com o fazer antropológico. O livro *A queda do céu*, fruto do trabalho colaborativo do antropólogo francês Bruce Albert e do escritor, xamã e líder político yanomami Davi Kopenawa, é uma espécie de manifesto político inspirado em visões xamânicas e nas vivências de povos indígenas na e com a floresta, de forma a ressaltar como as ações dos povos não-indígenas (napë) interferem nas dinâmicas do mundo. As palavras que Davi Kopenawa entrega a Bruce Albert, para que ele possa colocar nas peles de papel e entregar a nós, napë, são arrebatadoras, poderosas e necessárias. A voz

dos *xapiri* – espíritos da floresta – está conectada ao que diz *Omama*, o criador de tudo e de todos, e é isso que ele quer que os brancos conheçam quando relata seu manifesto cosmopolítico em defesa da floresta, de seus seres e saberes.

Tecendo aproximações

A vantagem de desviarmos para o fascínio da escrita ao menos parte da atenção que temos dedicado ao fascínio do trabalho de campo, que nos manteve aprisionados por tempo, está não apenas que essa dificuldade será entendida com mais clareza, mas também em que aprenderemos a ler com um olhar mais perspicaz. (Geertz, 2002:39)

Mauss, Geertz, Strathern, Clifford, Peirano, Cardoso de Oliveira, Kopenawa: qual o denominador em comum que nos fez articulá-los neste texto? Ora: a antropologia! E, sobretudo, a preocupação com a escrita etnográfica. Parafraseando Strathern (2014), entendemos que as ideias têm a peculiaridade de estarem quase sempre atrasadas ou adiantadas em relação ao seu tempo. Nesse sentido, as estéticas em que se balizam as antropologias podem ser analisadas através dos quadros de referência de um campo de conhecimento que se inventa e reinventa como em uma espiral de intersecções, que não é e não deve ser linear.

A escrita etnográfica, portanto, se constitui permeada por rupturas e continuidades, a partir do que conseguimos visualizar nos autores no quesito: maneiras de manejar a tríade escritor-leitor-sujeito de pesquisa que convergem para um *modus operandi* marcado pela reflexividade, um fazer-etnográfico que olha para si e para suas práticas. Vamos ao texto propriamente dito: nossa hipótese é a de que o ensaio é um gênero textual que reúne as características e eleva as potencialidades do conhecimento antropológico.

Para nós, o ensaio é mais do que uma hipótese, é também uma prática. Desde as primeiras linhas de nosso texto, o intuito foi o de colocar o leitor em contato com formas de escrita que propiciassem experiências estéticas. Ao tratar de algumas das teorias antropológicas que versam sobre esses modos de fazer/ escrever etnografia/antropologia, nosso desafio aqui também é o de conseguir explicitar o que entendemos por ensaio, e como o ensaio se apropria de um tempo de texto.

O ensaio como forma

No instigante texto *O ensaio como forma* (2003), originalmente publicado em 1954, Theodor Adorno faz uma espécie de ode ao ensaio em detrimento da rigidez textual do cânone acadêmico. Considerando o cenário da academia alemã, da qual faz parte, o autor considera o ensaio um tipo de texto relegado ao descaso e ao uso intermitente. Para ele, Walter Benjamin foi o mestre insuperável da escrita ensaística, o que não pode permanecer como resquício atomístico da produção científica. Adorno ainda cita a relevância da obra de Georg Simmel, autor muito caro à Antropologia Urbana, subárea de estudo das autoras deste texto.

Apesar de toda a inteligência acumulada que Simmel e o jovem Lukács, Kassner e Benjamin ao ensaio, à especulação sobre objetos específicos já culturalmente pré-formados, a corporação acadêmica só tolera como filosofia o que se veste com a dignidade do universal, do permanente (...) só se preocupa com alguma obra particular do espírito na medida em que possa ser utilizada para exemplificar o universal, ou pelo menos tornar o particular transparente em relação a elas. (Adorno, 2003:15-16)

No trecho acima encontramos indícios da crítica que Adorno faz à busca pela universalidade perpetrada pela ciência de viés positivista, o que para ele aproxima-se de um dogma. O ensaio, em contrapartida, afasta-se de prescrições e encontra a liberdade. Quando se revolta contra o dogma cartesiano, o ensaísta é um herege que desafia a ideia de que o pensamento abstrato é mais solene e irrefutável. “O ensaio não somente negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza” (Ibid.: 30). A ausência de rigidez estimula interpretações, tanto por parte do escritor quanto do leitor.

O ensaio é uma composição, um experimento que ignora pretensões de completude e os modelos protocolares. De acordo com Adorno, “A abjeção corrente contra ele, de que seria fragmentário e contingente, postula por si mesma a totalidade como algo dado (...)” (Ibid.:27). O ensaísta, por sua vez, reconhece em seu modo de proceder a temporalidade do que escreve e a substancialidade da experiência. O autor pontua que, salvando sua autonomia estética, o ensaio se diferencia da arte pelo uso de

conceitos, que são construídos pelas nuances da experiência. O ensaio, uma forma textual híbrida e impura, está no reino do mundano e não do puramente teórico. É uma aventura que possibilita uma profusão de estilos de narrar: não há o que não caiba em um ensaio, porque sua característica essencial é justamente o desencaixe aos moldes

Também ancorado no texto de Adorno, o filósofo espanhol Jorge Larrosa assinala que para entender com profundidade uma instituição e suas práticas é preciso questionar o que ela proíbe. Para ele, o ensaio é uma das proibições da academia. O trabalho acadêmico é modulado pelas palavras, de modo que todo conformismo é baseado no conformismo linguístico “(...) não há revolta intelectual que não seja também, de alguma forma, uma revolta linguística” (Larrosa, 2003:102). O ensaísta é, portanto, um rebelde.

Em busca do que seria a gênese deste gênero no campo literário, a linguista Neluana Ferrigini Correio (2018) remonta à publicação dos *Essais* de Michel de Montaigne em 1580, que bebe de fontes da Antiguidade para consolidar um tipo de texto marcado pela expressividade de quem o escreve. Moldado de acordo com as entonações reflexivas de seu autor sobre um tema, um ensaio costuma ser um texto breve, dialógico e quase artesanal. O ensaísta é, por assim dizer, um criador. No âmbito das ciências sociais brasileiras, Antônio Candido (2006) identifica nos modernistas um ímpeto de conhecer e interpretar o Brasil, razão pela qual tendiam a escrever de forma ensaística. Mas não só os modernistas. No cenário contemporâneo, as palavras do pensador indígena Ailton Krenak são ao mesmo tempo poéticas, afiadas e provocativas. No conjunto de ensaios *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) - transcrição de três palestras proferidas pelo autor em diferentes contextos - ele nos provoca a refletir sobre como a chegada colonizadora dos “Juruás” - ou brancos - foi devastadora para as populações indígenas em seus ecossistemas. Para adiar o fim do mundo é preciso posicionar a natureza como entidade com a qual estabelecemos relações cosmopolíticas de integralidade e não de separação. A estratégia narrativa que percorre todo o livro - ritmado pelas falas de Krenak - inspira formas envolventes de se fazer Antropologia, o que entendemos ser urgente para a disciplina.

Ensaizando conclusões

Ensaiar é testar algo, uma qualidade ou maneira de usar, um experimento. Enquanto forma textual de narrar, o ensaio pretende versar sobre um determinado tema, sem a pretensão de esgotá-lo, ao mesmo tempo que se experimenta. Entendemos que as margens que envolvem os ensaios têm mais a ver com a porosidade e com os fluxos de ideias do que com fronteiras intransponíveis e com verdades incontestáveis, o que justifica sua pertinência para um campo de conhecimento que tem como uma de suas preocupações centrais as formas do fazer etnográfico. Desse modo, tomando por base as exposições feitas até então, a tarefa à qual nos propomos é a de localizar nos autores mobilizados sentidos convergentes para a definição do ofício da/do etnógrafa/o e a estratégia da escrita.

Tal como a briga de galos balinesa analisada por Geertz, acreditamos que a escrita em forma de ensaio é absorvente: é algo que atrai e cativa. Uma tática na qual está embutida a lógica processual de compreender os mundos vividos, em que os núcleos ou arranjos de significados se movimentam pelos atos de escrever, estar lá, e estar aqui. O autor em *A interpretação das Culturas* deixa explícito sua preferência pelo ensaio como o gênero textual mais adequado para apresentar as interpretações culturais e suas teorias de sustentação, pois ele entende que quem procura tratados sistemáticos na área se desaponta, principalmente quando encontra algum.

Ao considerar a análise cultural intrinsecamente incompleta, Geertz reitera que quanto mais profunda ela for, menos será completa. Estamos tratando, portanto, de uma ciência estranha, cujas afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula, uma vez que chegar a qualquer lugar com um assunto focado é intensificar a suspeita do próprio etnógrafo e de seus interlocutores de que você não está encarando a situação de maneira correta.

Em Mauss, mais do que um *Manual* imperativo, visualizamos proposições que se ajustam conforme o desenrolar próprio de cada pesquisa: dançam sua dança e jogam seu jogo. Nesse caso, as prescrições de um dito manual podem somar-se ao repertório de práticas, contextos, falas, lugares e provocações que vão surgindo nas interlocuções de pesquisa. Para nós, uma das riquezas das tarefas desempenhadas por etnógrafas/os é

justamente sua natureza não normativa, à qual se encaixam perfeitamente o tom ensaístico de grande parte da produção dos autores aqui analisados. Desse modo, entendemos que a Antropologia enquanto prática e enquanto disciplina alimenta-se continuamente dos trabalhos daquelas e daqueles que vieram e virão antes e depois de nós. É, por isso, um encadeamento constante de leituras, de fazeres e da observação de mulheres e homens em suas vidas concretas.

Em Strathern e Clifford o texto antropológico é localizado. A/o autora/o do texto está implicada/o em mostrar sua perspectiva como uma das leituras possíveis. Simultaneamente esse texto é deglutido e transformado em ficção na intenção de perceber as complexidades do campo. Os autores expõem até as vísceras de como as construções narrativas guiam as formas de conceber os objetos de estudo da antropologia. O texto, ali, é uma forma de subversão que se alimenta continuamente por tudo que é êmico. Não é isso, afinal, o que fazemos desde os primórdios das ciências sociais brasileiras?

Como arremate de uma discussão que se pretende ensaística, nosso desejo foi o de tornar explícita a ideia de que somos todos inventores e inovadores (Peirano, 2014) entendendo a antropologia como resultado de bricolagens intelectuais constantes que se adaptam em sua escrita conforme seu campo e construções em deslocamentos de alteridades. É, portanto, um exercício intelectual que não se encerra aqui.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. 2003. O ensaio como forma. In: _____. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Editora 34: 15-46.

CAILLÉ, Allan. 1998. *Nem holismo, nem individualismo metodológicos - Marcel Mauss e o paradigma da dádiva*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13 (38): 5-38.

CANDIDO, Antônio. 2006. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

CLIFFORD, James. 2002. *Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1986 Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

DUMONT, Louis. 1993. *O Individualismo – Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. 2008. Etnografia: saberes e práticas. *Iluminuras*, v.9 (21).

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras

PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Org.) 2008. *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade: 9- 24.

GEERTZ, Clifford. 2014. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

_____. 2002. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 1997. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes.

FERRIGINI CORREIO, Nelvana Leuz de Oliveira. 2018. *Ensaio: da história às características do gênero na esfera literária*. Signum: Estudos da Linguagem, Londrina, v. 21 (3): 288-307.

LARROSA, Jorge. jul/dez 2003. *O ensaio e a escrita acadêmica*. Educação & Realidade. v. 28 (2): 101-115.

MAUSS, Marcel. 1993. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Dom Quixote.

_____. 2017. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora.

PEIRANO, Mariza. jul/dez 2014. *Etnografia não é método*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 20 (42): 377-391.

_____. 2000. *A antropologia como ciência social no Brasil*. *Etnográfica*, v. 4 (2): 219-232.

PISCITELLI, Adriana. 1994. *Resenha - The gender of the gift*. Cadernos Pagu, Campinas/SP, (2) 1994: 211-219.

STEIL, Carlos Alberto. nov. 1997. *A recepção de Marcel Mauss no Brasil*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 3, (7): 144-157.

STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas/SP: Editora da Unicamp.

A incorporação do negro na sociedade: o positivismo e as relações raciais no Brasil

Maxmiliano Martins Pinheiro¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo ressaltar a funcionalidade do positivismo de Augusto Comte perante as relações raciais no Brasil. Embora esse pensamento desvele limitações deterministas e eurocêntricas bem marcadas, torna-se propício analisar como a sociologia positivista, em pleno século XIX, já pontuava uma apologia à mestiçagem e não se confinava a uma visão essencialista de raça. Para efetuar o objetivo acima, essa abordagem está estruturada em dois tópicos: o primeiro focaliza questões concernentes à raça na teoria social de Comte, enquanto o segundo analisa a atuação política dos positivistas ortodoxos na arena republicana, tendo como fundamento a exegese que eles assimilaram da visão positivista em torno das relações raciais. Com base nessas informações, essa pesquisa por meio de sua metodologia qualitativa, pretende oferecer uma análise interdisciplinar que norteie os campos da sociologia, história social e antropologia.

Palavras-chave: Positivismo, Relação Racial, Política, Funcionalidade

Abstract: The current article aims at standing out the functionality of Augusto Comte's positivism towards racial relations in Brazil. Although this thought reveals well-defined Eurocentric and deterministic limitations, it becomes propitious to analyze how positivist sociology, in the middle of the nineteenth century, already scored an apology for miscegenation and did not confine itself to an essentialist view of race. To accomplish the objective above, this approach is structured in two topics: the first focus on questions concerning race in Comte's social theory, whereas the second analyzes political action from orthodox positivists in republican arena, taking as a basis the exegesis they absorbed from the positivist viewpoint around racial relations. Based on these information, this research through its qualitative methodology, intends to provide an interdisciplinary analysis that guides in the fields of sociology, social history and anthropology.

Key-words: Positivism, Race Relation, Politics, Functionality

¹ Professor de Língua Portuguesa na SME-RJ, Professor de Língua Inglesa na FAETEC-RJ, Mestrando em Sociologia Política no IUPERJ/Universidade Candido Mendes, Mestre em Literaturas de Língua Inglesa na UERJ, Especialista em Sociologia, Política e Cultura na PUC-Rio, email: martinsmaxmiliano783@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1708-6114>

Introdução

Entre muitos estudos realizados acerca da presença do positivismo de Augusto Comte no Brasil, independente da interpretação do pesquisador, o horizonte desse pensamento perante a questão racial ainda carece de indagações e análises indispensáveis para quem se dedica às pesquisas concernentes à temática das raças. É claro que os trabalhos realizados por Alfredo Bosi, José Murilo de Carvalho, Maria Thereza Rosa Ribeiro, Angela Alonso entre outros; assim como antigas historiografias em torno da história do positivismo brasileiro elaboradas por João da Cruz Costa, Ivan Monteiro de Barros Lins, João Camilo de Oliveira Torres, Tocary Assis Bastos, Mozart Pereira Soares, inserem em suas abordagens a participação dos positivistas na causa abolicionista. No entanto, a historiografia do positivismo brasileiro ainda necessita de leituras sociológicas que sublinhem de forma mais específica as perspectivas que essa vertente filosófica propiciou ao negro durante sua vigência no Brasil.

Diante dessas considerações, esse trabalho tem como objetivo principal reiterar a concepção de que o positivismo de Augusto Comte, apesar de suas limitações deterministas, logrou em introduzir uma prerrogativa funcionalista das relações entre negros e brancos no Brasil. Para alcançar tal finalidade, essa abordagem está alicerçada em dois tópicos que irão auxiliar seu devido desdobramento: primeiramente, será enfatizada a particularidade da sociologia comteana em relação ao problema racial, uma vez que Comte, embora ainda desenvolva uma análise muito arraigada nos preconceitos eurocêntricos do século XIX, não se confina a uma noção essencialista de raça e, ao contrário das teorias raciais de sua época, advoga a miscigenação como fator necessário ao progresso; em seguida, respeitando a coesão discursiva desse trabalho, será observado como o Apostolado Positivista do Brasil, encabeçado pelas figuras de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, procurou por meio de uma exegese da sociologia comteana no bojo da realidade sócio-política brasileira, efetivar os preceitos positivistas das relações raciais na arena republicana antes e depois da Abolição da escravatura, sinalizando assim a modernidade desse grupo diante da inclusão do negro na nossa sociedade.

Augusto Comte e as teorias raciais do século XIX

No decorrer do século XIX, diferentes teorias do pensamento como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo foram introduzidas no Brasil por intermédio das elites intelectuais. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), embora a entrada maciça do pensamento científico da época resultou numa percepção um tanto coincidente dessas doutrinas específicas, tais vertentes foram utilizadas de modo particular, preservando suas posições singulares, ou melhor, suas decorrências teóricas distintas. Sendo assim, apesar do forte impulso evolucionista daquele tempo, as leituras realizadas pelos segmentos intelectuais da sociedade brasileira não implicaram numa visão unívoca a respeito das raças. Considerando o comentário acima, a primeira tarefa dessa abordagem consiste em adentrar especificamente no entendimento que Augusto Comte desvelou perante a questão racial. Por essa razão, este tópico está organizado da seguinte forma: em primeiro lugar será salientado o aviltamento que Comte confere à noção de raça; por conseguinte, serão ressaltadas as ideias de diferença e rearranjo que o pensador empreende consoante as relações raciais; por fim, será abordada a sua censura à escravidão moderna.

Como assevera Schwarcz (1993), o discurso racial ao longo do século XIX, propiciou o surgimento de uma interpretação poligenista que se respaldava em uma forte concepção biológica no estudo da conduta humana, que passa a ser constantemente encarada como o resultado imediato de leis biológicas e naturais. Tal viés poligenista repercutiu no nascimento simultâneo da frenologia e da antropometria, ambas as manifestações da psicologia experimental da época, já que essas teorias científicas explicavam a potencialidade da inteligência humana mediante o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos (Schwarcz, 1993). A autora também salienta o fato de o poligenismo recrudesca a ideia de que as diferentes raças humanas constituíam espécies diversas ou tipos específicos, não redutíveis, seja pela aclimatização, seja pelo cruzamento (Schwarcz, 1993). Uma das interpretações poligenistas, sugerida pelo craniologista Paul Broca, defendia a tese de que as diversidades humanas eram decorrentes das diferenças na estrutura racial. Com isso, uma vez censurada a hibridação humana em prol de uma suposta esterilidade das espécies miscigenadas (o cruzamento é prejudicial ao homem, pois o crânio comprova a

inter-relação entre a inferioridade física e mental), procurava-se atingir a reconstrução de “tipos” ou “raças puras” (Schwarcz, 1993:54).

No tocante à análise de Comte diante das relações raciais, cumpre reiterar que ele foi influenciado pelo determinismo do seu tempo já que se valeu da própria frenologia para explicar a constituição do cérebro humano (este, segundo o filósofo, mostra-se composto por três partes associadas ao sentimento, inteligência e atividade), assim como a diferença entre as “raças”. Entretanto, avaliando a natureza humana, Comte (1979) afirma que, embora nossa natureza cerebral permaneça essencialmente fixada, desde que a constituição do meio não seja alterada, ela apresenta visivelmente diferenças secundárias, devidas aos tempos e lugares. Consequentemente, tais diversidades acessórias da ordem vital afetam a ordem social, pois esta lhe é diretamente subordinada. Além de essas diversidades poderem alterar a ordem material que nos rodeia, elas podem igualmente modificar as exigências práticas que dominam a existência humana em simetria com nossos próprios meios de apreciação e reação em relação ao mundo exterior. Ao examinar melhor as modificações sociais advindas do meio, Comte (1979) deduz que o conceito de “raça” deriva justamente das diferenças vitais consideradas mais fixas:

Com efeito, as mais pronunciadas e mais fixas de tais diferenças vitais, aquelas de onde deriva a irracional noção das *raças*, parecem devidas a influências locais, lentamente acumuladas pela hereditariedade, até produzirem o máximo correspondente de variação orgânica. Esse feliz apanhado de Blainville constitui pelo menos a melhor hipótese que admite um tal assunto, onde, por conseguinte, a sã filosofia prescreve empregá-la, enquanto fatos certos e numerosos não a desmentirem. (Comte, 1979:214)

Essas considerações atestam que, embora Comte tenha admitido perspectivas deterministas como uma “natureza cerebral fixa”, “hereditariedade” e “fatos certos e numerosos”, que podem inferir na concepção essencialista de raças, ele avilta tal essencialismo ao asseverar que toda definição de “raça” erigida até então como diferença vital entre os seres humanos decorre de análises referentes às influências locais, o que torna muito inseguro estabelecer uma conceituação precisa e acabada como fazem as teorias raciais do século XIX. Portanto, enquanto a hipótese da variação orgânica (que é, por sinal, provisória) persistir, a tese da disparidade radical das raças sustentada pelo poligenismo denota uma “irracional noção das raças”.

Explorando as alterações materiais provenientes do mundo exterior na ordem vital, Comte (1979) ratifica a percepção de que a noção das raças, como foi anteriormente a dos climas, necessita de uma aceção científica mais elaborada:

O vago princípio das raças, como foi outrora o dos climas, é uma noção que permanece igualmente desprovida de verdadeiro caráter positivo. As simples diferenças de intensidade e velocidade se acham viciosamente erigidas em diversidades radicais, tendo cada uma suas leis próprias. Esse estado da teoria das modificações indiretas faz sentir a urgência e a dificuldade de um tratado verdadeiramente sistemático a respeito do assunto. (Comte, 1979:215)

Tal reiteração da existência de um vácuo nas teorias raciais de seu tempo desvela dois aspectos do entendimento da sociologia comteana sobre esse tema, a saber: as variações de intensidade e velocidade que o exame das raças nos apresenta, apesar dessas diferenças se encontrarem “viciosamente erigidas em diversidades radicais”. Para Laurent Fédi (2008), essa diversidade ilustra algo que é empiricamente verificável, isto é, um fato entre outros que é preciso elucidar. Tal observação não implica em valoração, sendo as desigualdades acima compreendidas não em termos de dignidade. Logo, a raça é resultante de um processo de diferenciação que se deve ao ambiente e não uma distinção originária que seria irreduzível. A própria afirmação de Comte que as diferenças de intensidade e velocidade possuem leis próprias reitera a ideia de que a diversidade decorre da sedimentação natural de influências locais. Contudo, devemos ressaltar que Comte, imbuído do ideário cientificista do século XIX, ao exigir um tratado sistemático a respeito da temática racial, deixa um caminho aberto para aqueles que pretendem enrijecer a cientificidade teórica desse assunto. Colocando em outros termos, valendo-se das palavras de Andreas Hofbauer (2003), Comte denuncia a urgência dos cientistas em “transformar o conceito de raça em uma categoria biologicamente definível” (Hofbauer, 2003:75). Diante dessa debilidade eurocêntrica da sociologia comteana que reivindica uma teoria solidamente assentada numa apreciação científica das relações raciais, resta indagar: o posicionamento desse pensador perante esse tema assumirá um viés essencialista biologizante já que no decorrer de sua abordagem ele se mostra atraído por uma concepção cientificista?

Conforme foi exposto, Comte não oculta a ideia de uma diferença entre as raças. Dissecando melhor essa diferenciação podemos inferir a sua verdadeira natureza

através da comparação racial desenvolvida por ele. Primeiramente, Comte (1979) afirma que a diversidade das raças só afetou a velocidade da evolução humana sem modificar sua natureza e que uma incessante mistura tende a destruir essa fonte de modificações, que é oriunda da preponderância material sobre a ordem vital. Fédi (2008) alega que, no pensamento de Comte, as três grandes raças que compõem o gênero humano se diferenciam respectivamente pelas etapas que alcançaram na marcha histórica que percorre os continentes com ritmos desiguais. Em seguida, o pensador francês aponta a distinção entre as raças branca, negra e amarela propondo simultaneamente a urgência de um rearranjo entre elas:

Quando se comparam profundamente nossas três principais raças, únicas cuja distinção seja verdadeiramente positiva, elas apresentam atributos respectivos que tenderão a torná-las equivalentes, quando nossa completa sistematização utilizar todas as forças humanas. No contraste dos dois extremos, já se pode reconhecer que os negros são tão superiores aos brancos pelo sentimento como inferiores pela inteligência.

O caso intermediário comporta uma conclusão análoga, embora o contraste seja menos sensível, porque a raça amarela parece tão superior às duas outras pela atividade, quando estas o são, respectivamente, no que se refere à inteligência e ao sentimento. Em nossa exploração comum do domínio terrestre, todas essas diferenças se acharão cada vez mais utilizadas pela verdadeira providência, que transformará odiosas animosidades em novas fontes de harmonia universal. (Comte, 1979:221).

Essa descrição comparativa de Comte desvela que sua sociologia, no que concerne às relações raciais, sucumbe aos preconceitos eurocêntricos do século XIX, visto que ratifica a ideia de que o atributo de certa raça a distingue em relação à outra. Portanto, a raça branca é superior na racionalidade, a negra, nos sentimentos afetivos e, por fim, a amarela na ação. O fator mais problemático dessa apreciação racial é que uma aceção heterodoxa do positivismo comteano pode suscitar, sobretudo nos espíritos destituídos de ciência política, a concepção de que a raça branca deve ocupar as posições de mais destaque de uma sociedade, já que ela é superior no pensamento científico. Vale lembrar que Comte prescreveu uma sociedade hierarquizada baseada na perspectiva aristotélica da divisão dos ofícios.

Por outro lado, embora Comte se precipite nessa tentativa de classificação racial, podemos observar que essas diferenças entre as raças não se mostram substantivas,

podendo os seres humanos, representados pela “verdadeira providência”, tirar vantagem dessas peculiaridades harmonizando-as, fazendo-as coincidir na esperada unidade do gênero humano. Por isso, na teoria racial positivista, o relativismo oblitera o rigor evolucionista contido nela. Com efeito, as diferenças entre as raças no que concerne ao surgimento destas na marcha histórica, assim como seus atributos específicos não configuram um privilégio imutável, mas funcionalidades em exercício. Devemos notar que Comte ressalta que essas peculiaridades respectivas das raças “tenderão a torná-las equivalentes” e que a raça amarela *parece* superior às demais quanto à atividade.

Tal apelo à harmonia crescente entre as raças revela que a apreciação racial de Comte foi diametralmente oposta à teoria do branqueamento comum no século XIX. Citando Hofbauer (2003), o ideário do branqueamento foi historicamente construído para enrijecer o *status quo* social que elevava a raça/cor branca numa posição superior a da negra e ainda projetava a possibilidade da metamorfose da cor de pele em uma determinada nação em benefício da raça branca considerada como sinônimo de progresso. Ao contrário dessa posição, a questão racial na obra de Comte, argumenta Alfredo Bosi (2015), prenuncia uma apologia à mestiçagem em contraposição ao racismo predominante na antropologia européia do século XIX. Na verdade, Comte chega até sublimar o papel da raça negra por ser mais dotada de sentimento, sustentando que tal raça deve com o tempo prevalecer na medida em que a afetividade precede as ações humanas. Mesmo salientando o protagonismo da raça negra, o filósofo francês reitera seu relativismo ao afirmar a necessidade do sentimento altruísta no intercâmbio das relações humanas. Quanto à apologia da mestiçagem, pode-se inferir como ela apresenta semelhanças com a teoria sociológica de Gilberto Freyre. Mesmo não admitindo uma influência de Comte em sua sociologia, Freyre dedica boa parte de sua pesquisa sustentando a visão que, segundo Roberto Motta (2000), as raças no Brasil, graças ao tipo de religiosidade transmitida pelos portugueses, se tenderam em se fundir em uma só comunidade emocional e religiosa que norteou suas relações sociais. Na próxima seção será abordada como a leitura dos positivistas ortodoxos anteviu, de certa forma, o otimismo de Freire consoante as relações raciais brasileiras.

Por fim, resta abordar a reprovação de Augusto Comte quanto à escravidão moderna empreendida pelos países europeus, incluindo o de sua origem. Na obra

Catecismo Positivista (1852), Comte distingue dois tipos de escravidão, a antiga e a moderna. Enquanto a primeira foi considerada condição indispensável para disciplinar o homem ao trabalho, a segunda provou ser uma das consequências monstruosas da modernidade:

A instituição da escravidão formou duplamente a base da civilização antiga, primeiro por ser indispensável ao desenvolvimento das conquistas, segundo, a fim de habituar o homem ao trabalho, que se tornou assim o único meio de melhoramento pessoal, depois de ter sido o penhor da vida. Sob todos estes aspectos não se pode de modo nenhum compará-la à efêmera monstruosidade suscitada pela colonização moderna. (Comte, 1934:401-402)

Esse pequeno relato da escravidão humana evidencia a força do evolucionismo na concepção histórica de Comte, uma vez que ela justifica a escravidão antiga por ter sido um vínculo essencial para a formação das sociedades e uma forma consentida de relação contratual do trabalho humano. Com efeito, tal perspectiva evolucionista já se encontra presente nos primeiros escritos do autor organizados como coletânea em *Opúsculos de filosofia social* (1819-1824). Neste trabalho, Comte (1972) já afirmava que na primeira fase da humanidade, conforme sua lei dos três estados (teológico, metafísico e positivo) erigida nesses escritos, considerada a etapa teológica e militar, a escravidão dos produtores era a principal instituição porque o fim da atividade social, único e permanente era a conquista. Com o progresso, a partir do estágio metafísico, a sociedade não se figura mais como militar, mas ainda não é claramente industrial. De qualquer modo, as relações sociais são modificadas e a escravidão não é mais direta, pois o produtor, mesmo sendo escravo, começa a obter direitos da parte do militar, e a indústria empenha-se com seus novos progressos que conduzem o fim da escravatura individual. Através dessa leitura histórica, percebe-se que a escravidão moderna representa uma monstruosidade não apenas pelas táticas nefastas da colonização empreendida pelos grandes países europeus, mas também porque ela configura um forte entrave na marcha progressiva da civilização. Por conseguinte, de acordo com a lógica do raciocínio de Comte, a escravidão moderna ilustra um gravíssimo sintoma de retrocesso do gênero humano, tendo em vista que, se algumas sociedades de outrora inicialmente conceberam a funcionalidade da escravidão como meio de disciplina laborial, e mais tarde, com a aquisição de alguns direitos concedidos pela indústria, tal

instituição perde a força, o tipo de escravidão efetuada no continente africano, assim como nos países colonizados, que utiliza o negro como mão-de-obra só pode ser uma espécie de barbárie ou degradação.

Respondendo a indagação levantada acerca do suposto caráter essencialista biologizante da sociologia comteana no que se refere à teorização das relações raciais, pode-se afirmar que Comte foi influenciado pelas debilidades eurocêntricas de seu tempo ao classificar as raças conforme suas peculiaridades e ao demonstrar uma visão histórica acrítica do processo colonizador. Todavia, foi visto que ele retifica parte de sua herança intelectual eurocêntrica, uma vez que não imputa às raças nenhuma distinção essencialista, advogando inclusive uma inter-relação entre elas como possibilidade de troca dos seus respectivos atributos, propiciando assim a mestiçagem como meio para a providência humana erigir uma unidade baseada na diversidade das raças. Além disso, devemos ter em mente que a definição comteana das particularidades das raças repousa na *atuação* que estas empreenderam ao longo do curso histórico. Tal postura mostra-se bastante oposta às teorias do branqueamento do século XIX que procuravam, através do fator biológico, sublimar a raça branca em relação às demais. Ao robustecer uma percepção relativista das raças, Comte prenuncia uma perspectiva funcionalista que será indispensável para os estudos sociológicos a partir do século XX.

O ativo do Apostolado Positivista nas questões raciais do Brasil

Considerando o vasto horizonte do ativismo cívico do Apostolado Positivista do Brasil, a respeito da inclusão das raças na Primeira República, iremos primeiramente ressaltar neste tópico a interpretação que eles defenderam em prol das raças, manifestando uma teorização moderna acerca da apologia à mestiçagem; e em seguida, abordar o engajamento político desse grupo em torno de questões cruciais à época, tais como: a indenização dos ex-senhores de escravos, a incorporação do negro no trabalho assalariado e os projetos de imigração estrangeira.

Entre os vários livros escritos pelos positivistas a respeito da contribuição do português, do índio e do negro na sociedade brasileira, na sua biografia *Benjamin Constant: Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra*, Raimundo Teixeira

Mendes (1937), apreciando como as raças foram respectivamente inseridas no Brasil, expõe sua ideia de miscigenação:

O povo brasileiro se produziu graças à fusão da raça portuguesa com as duas populações fetichistas que com ela acharam-se em contato no continente de Colombo. Uma dessas populações fora encontrada aqui, e estava em período tão primitivo ainda da evolução que não chegara a instituir a escravidão dos vencidos: o primeiro era irremissivelmente sacrificado pelo opressor. A outra fora, com a aprovação do sacerdócio católico decaído, arrancada do continente africano e barbaramente transplantada para América, trocando contra a vontade o cativo entre os seus pela mais dura opressão entre os estranhos. Desses dois elementos alheios ao Ocidente, foi o último o que mais colaborou na formação de nossa nacionalidade; e a ele grandemente devemos as qualidades afetivas que nos caracterizam. A assimilação operou-se, porém, sob a supremacia do elemento português, como atestam os nossos costumes e a nossa língua. (Teixeira Mendes, 1937:3)

Podemos observar que Teixeira Mendes tece toda uma teoria da miscigenação brasileira associando o encontro do colonizador europeu, representado pelo português, com dois povos fetichistas, o índio e o negro. Enquanto os primeiros que aqui já estavam foram dizimados pelo opressor branco, os últimos, sequestrados do continente de origem, foram completamente subjugados a um longo período opressor efetuado pela escravidão que se tornou institucional devido à retaguarda da igreja católica. Contudo, a colonização no Brasil gerenciada pelo português propiciou que as populações indígenas e, principalmente, as africanas com seus atributos altruístas contribuíssem para a constituição de nossa nacionalidade. Sendo assim, essa apreciação racial mostra-se em forte sintonia com a teoria comteana no que tange ao ritmo do desenvolvimento diferenciado entre as raças. O fato do português com seu capital bélico ter liquidado os índios indefesos desvela que a prosperidade entre os povos segue uma marcha desigual. Claro que conforme o postulado ético de Comte, sustentado pelos positivistas ortodoxos, repousa na concepção de que os povos mais desenvolvidos devem preservar os que tiveram uma progressão mais retardada. Outro dado relevante da leitura histórica de Teixeira Mendes, segundo Maria Thereza Rosa Ribeiro (2012), aponta a raça africana como depositária dos sentimentos afetivos que nos constituem. De acordo com o pensamento de Comte, a raça negra desvela sua superioridade moral por ser uma raça afetiva.

Além desses aspectos, a análise de Teixeira Mendes nos remete à conclusão levantada anteriormente que a questão racial na sociologia comteana antecipou as teorias da miscigenação sustentadas no século XX, uma vez que, focalizando o concurso das raças sob o prisma histórico, assevera uma concepção funcionalista das mesmas. Isso pode ser observado na extensa obra de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*, onde o autor explora as relações entre os colonizadores portugueses, os negros e os índios ao longo do processo de colonização no solo brasileiro. Há uma passagem interessante onde Freyre (2006), abordando o modo como a europeização se inseriu na nossa formação, demonstra este viés funcionalista do positivismo sociológico:

Uma circunstância significativa resta-nos destacar na formação brasileira: a de não se ter processado no puro sentido da europeização. Em vez de dura e seca, rangendo do esforço de adaptar-se a condições inteiramente estranhas, a cultura europeia se pôs em contato com a indígena, amaciada pelo óleo da mediação africana. O próprio sistema jesuítico – talvez a mais eficiente força de europeização técnica e de cultura moral e intelectual, a agir sobre a população indígena; o próprio sistema jesuítico, no que logrou maior êxito no Brasil dos primeiros séculos foi na parte mística, devocional e festiva do culto católico. Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; (...) Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África. (Freyre, 2006:115)

Embora não apresente o forte moralismo crítico de Teixeira Mendes, a sociologia de Freyre reitera a asserção de que a supremacia do colonizador português só obteve êxito com populações estranhas ao Ocidente por ter permitido um intercâmbio de valores culturais com os índios e os africanos ilustrados pelos traços religiosos e pelas relações afetivas. Tanto Freyre como Mendes ressaltam as peculiaridades do português em relação aos outros tipos europeus. Para o primeiro, os portugueses, influenciados por um passado étnico e cultural que os tornou um povo indefinido entre a Europa e a África, adquiriram uma predisposição para a colonização híbrida e escravocrata nos países latino-americanos. (Freyre, 2006). Já o positivista, seguindo os corolários de Comte, destaca o lado semita dos portugueses como traço comum aos povos ibéricos. Tal qualidade os predispõe a um comportamento integrativo e coletivo voltado para religiosidade, diferente da tradição ariana, ou anglo-saxã, que se inclina para as questões

individuais, materiais e competitivas (Ribeiro, 2012). Com isso, Mendes sustenta que a imigração europeia, caso fosse necessária, só poderia ser engendrada por estrangeiros cuja procedência nacional resultasse da tradição comum dos povos ibéricos de origem semítica.

Tanto a análise de Mendes como a de Freyre, que foi desenvolvida bem mais tarde, ressalta o sentido *sociológico* das relações raciais, contrastando desse modo com a visão cientificista desenvolvida a partir do século XXVIII que, segundo Hofbauer (2003), utilizava a ciência para analisar e classificar os indivíduos conforme critérios e métodos físicos, acentuando as diferentes características fenotípicas. Com efeito, para Mendes, a afirmação das diferenças biológicas entre as raças como suporte teórico figurava algo metafísico e anticientífico (Lacerda, 2018). Entretanto, o próprio Hofbauer (2003) assinala em seu ensaio que a concepção de “raça” no Brasil não foi essencializada como queria o cientificismo, e a ideia de “branqueamento” tornou-se um discurso sociológico como manutenção de poder das relações de caráter patrimonial que se arraigaram desde a colônia. Considerando que Mendes ao examinar as contribuições que os índios e os africanos teriam para formação étnica brasileira, caso tivessem a prevalência, afirma que seriam poucas ou negativas, pois estavam em um estágio evolutivo atrasado aos portugueses (Lacerda, 2018). Diante desse visível preconceito eurocêntrico, resta-nos indagar: qual será a posição política do Apostolado Positivista quanto à incorporação dos negros na sociedade brasileira durante e após a abolição? É o que a seção seguinte pretende adentrar.

A luta dos positivistas pelo fim da escravidão no Brasil, que significou a questão social mais engajada por eles antes da proclamação da República, associa o pioneirismo desse grupo com a defesa das primeiras leis trabalhistas brasileiras. Alfredo Bosi (2014) destaca o avanço de Miguel Lemos e Teixeira Mendes no esforço de extirpar completamente a escravatura brasileira em relação às outras vozes abolicionistas. Como relata o autor, Sílvio Romero, mesmo abolicionista, reprova a decisão do Estado, no fim do século XIX, perante a promulgação da Lei Áurea, pois para o crítico sergipano, educado no darwinismo social, a “natureza não faz saltos” e sendo assim, as forças conflitantes (senhores e escravos) em livre concurso, encontrariam naturalmente as soluções para salvar o organismo social (Bosi, 2014). Os positivistas ortodoxos se posicionaram frontalmente contrários a essa concepção, sustentando que cabia ao

Estado extinguir a escravidão moderna, pois esta não era fruto da evolução biológica do homem, mas uma “anomalia monstruosa” que devia ser extirpada o quanto antes (Bosi, 2014). Além disso, o Apostolado Positivista rejeitou explicitamente as propostas de ressarcir os senhores cujos escravos foram alforriados pela lei. Desse modo, indenizar os ex-senhores de escravos figurava o mesmo que consentir publicamente com a exploração do homem pelo homem. De fato, os africanos que deviam receber compensação pelos séculos de trabalho forçado a que os submetera a colonização europeia no continente americano (Bosi, 2014).

Miguel Lemos e Teixeira Mendes exigiam que os outros positivistas assumissem essa mesma postura abolicionista. É oportuno relatar o episódio que resultou na expulsão de Joaquim Ribeiro de Mendonça da Sociedade Positivista do Brasil. Ribeiro de Mendonça, fazendeiro, publicara um anúncio no Jornal do Comércio, que gratificaria quem pudesse capturar um escravo fugido da sua fazenda. Miguel Lemos, depois da consulta com outros confrades, alertou ao correligionário a inconveniência de sua conduta. Por conseguinte, escreveu-lhe apontando sacrilégio de um positivista valer-se de uma legislação que permite o recurso à violência para forçar um escravo a se manter num local contra sua vontade. Dessa forma, o fazendeiro deveria renunciar a posse de braço escravo na sua exploração agrícola (Costa, 1967). Em decorrência disso, o Apostolado não apenas perdeu um confrade, mas desvinculou-se da direção de Pierre Laffitte, chefe espiritual indicado por Comte para guiar a sua igreja, mas que apoiou Ribeiro de Mendonça em se candidatar deputado.

Como foi posto anteriormente, a defesa implacável dos positivistas ortodoxos pela abolição ecoou na elaboração de uma legislação trabalhista que ensejava incorporar o negro no trabalho assalariado. Mas é propício acrescentar que eles também defendiam a ideia do ex-escravo adquirir uma cidadania plena. É o que será abordado parte a parte.

Primeiramente, eles refutaram a retomada da discussão, no meio parlamentar, sobre a obrigatoriedade do trabalho fundamentada na Lei de Locação e Serviços, de 1879. Alegavam que, mediante esta lei, as regras de contrato ocultavam a continuidade das relações escravistas, tendo em vista o lento percurso de abolir a escravatura de acordo com alguns parlamentares. Lemos e Mendes denunciavam o disfarce da opressão sobre o trabalhador no contrato de alocação, que prescrevia um prazo de sujeição dos escravos libertos aos seus ex-senhores, garantindo aos patrões um poder “contra as

inconstâncias dos proletários”. Devida a ausência de segurança jurídica dos direitos trabalhistas, os negros (ou demais trabalhadores) tornavam-se vulneráveis aos abusos de autoridade e a sanções penais (Ribeiro, 2012). Por conseguinte, os ex-escravos uma vez afastados das lutas dos direitos, tinham que ser incluídos numa ampla proteção de trabalho para que se tornassem dignamente homens livres:

Os positivistas ortodoxos, referindo-se a aspectos morais, preveniram sobre a inevitável conseqüência proporcionada pela fuga ou pela mera expulsão do negro do sistema de relações de produção com a desagregação do regime escravista, conduzindo-os à “vagabundagem” ou à criminalidade. Tratava-se de evitar que a emancipação escrava se operasse isenta de uma proteção de assistência aos “agentes do trabalho”, garantindo os meios materiais e morais para convertê-los dignamente numa massa de homens livres. Afastados das lutas dos direitos, preconizavam a emergência de uma responsabilidade pública na manutenção e na segurança dos libertos, tendo por objeto a preparação destes para o novo estado de organização da vida e do trabalho. (Ribeiro, 2012:98)

Com essa visão moderna, o projeto reformador dos positivistas imputava um caráter de valor ao trabalho e à educação como meios de assegurar uma inclusão plena aos trabalhadores no exercício da cidadania. Todavia, o modo como essa proteção de trabalho seria implantada dividiu os positivistas. Segundo a própria autora, Maria Thereza Rosa Ribeiro (2012), a divergência entre esses positivistas ortodoxos surgiu quando, Teixeira Mendes, em parceria com Aníbal Falcão e Teixeira Souza, elabora um plano de regulação do trabalho que defendia: a supressão imediata do regime escravista, e também dos castigos corporais; adstrição ao solo do ex-trabalhador escravo; determinação do número de horas de trabalho regular, designando um dia de descanso; criação de escolas de educação primária mantidas pelos proprietários rurais, entre outros itens. Miguel Lemos se mostrou contrário à primeira medida que apregoava a supressão imediata do regime escravo apesar da ruína dos proprietários porque ele entendia que a escravidão foi um legado dos antepassados dos atuais senhores de terras, e não iniciativa destes. Além disso, tal medida ocasionaria a ruína da sociedade, que dependia de uma base econômica agrícola, administrada por esses proprietários rurais que estariam falidos (Ribeiro, 2012). Como se vê, enquanto Lemos analisou a situação de forma conservadora e pragmática, Mendes a avaliou por intermédio de uma lente sociológica mais progressista que apostava em um projeto de inclusão gradual dos ex-

escravos na sociedade brasileira. Por essa razão, Teixeira Mendes se sobressai na concepção de um modelo trabalhista futuro capaz de incorporar efetivamente esses atores sociais que sairão da escravatura.

Considerando a questão da liberdade do negro em adquirir cidadania plena, os positivistas ortodoxos defenderam um projeto de separação da Igreja do Estado que incluía em uma das suas diretrizes aquilo que os ex-escravos tanto desejavam: a liberdade de professar a própria fé. Demétrio Ribeiro, ministro da agricultura e membro da Sociedade Positivista, em uma reunião, ocorrida em dezembro de 1889, durante o Governo Provisório, apresenta um projeto que contemplava a plena liberdade de cultos, não podendo o Estado intervir na liberdade espiritual de qualquer religião (Lins, 1967). Fiéis propugnadores e observadores da liberdade religiosa, os positivistas intervinham sempre que constavam que tal princípio se encontrava tolhido. Sendo assim, eles protestavam contra a perseguição que a polícia exercia contra as cartomantes, os vadios, os mendigos e as práticas de espiritismo e fetichismo, este representado pelas religiões afro-brasileiras (Costa, 1967). Se considerarmos que, em pleno século XXI, as religiões de matriz africana são barbaramente perseguidas por grupos neopentecostais que invadem e vandalizam os terreiros de candomblé e de umbanda, concluiremos como o Apostolado Positivista esteve à frente de seu tempo. Sem contar que os governos republicanos que sucederam proibiam a liberdade dos umbandistas e candomblecistas expressarem livremente seus cultos.

Houve também dissensões entre os positivistas quanto à questão agrária que, no final do século XIX, procurava timidamente engendrar um programa de concessão de terras aos imigrantes e aos ex-escravos. André Rebouças elaborou, na qualidade de Secretário da Sociedade Central de Imigração, um projeto que contemplava a reforma agrária, por intermédio de um imposto territorial, auxiliando a chegada de imigrantes europeus e a assistindo aos negros libertos com a concessão de terras. O Apostolado reagiu contra tal projeto argumentando que ele ignorava a evolução natural da sociedade moderna que tendia para a concentração de riqueza e que a pequena propriedade podia assumir um caráter burguês aliando-se às classes dominantes para explorar o trabalhador (Ribeiro, 2012). Este foi sem dúvida o maior equívoco cometido pelos positivistas ortodoxos, pois os grandes fazendeiros queriam justamente suprimir qualquer tentativa de conceder terras aos ex-escravos. Todavia, os positivistas gaúchos

Demétrio Ribeiro e Júlio de Castilhos, que eram mais independentes, rechaçaram esse posicionamento dos ortodoxos, advogando a imigração espontânea e o poder de cada província solucionar livremente sobre o destino dos negros após a abolição. Segundo Mozart Pereira Soares (1998), o Rio Grande do Sul já se encontrava preparado para a implantação de reforma agrária. Com efeito, este estado já tinha passado por experiências imigratórias como as primeiras levas aportadas de origem alemã, em 1824. Apesar de o país atravessar um regime escravista, não era permitido manter escravos no Rio Grande. Quando ocorreu a abolição da escravatura, já havia nas terras gaúchas toda uma experiência de organização laborial que podia assistir as novas populações. Mais tarde o engenheiro positivista Carlos Torres Gonçalves vai conceber um renovado programa de reforma agrária com melhor assistência fundiária (Soares, 1998). Como se observa, a reforma agrária não é uma iniciativa estranha ao positivismo, até porque Comte já sublinhava o caráter social da propriedade. O problema são as interpretações dos positivistas.

No que concerne à imigração estrangeira, Lemos e Mendes resistiram a todos os estímulos ao tipo de entrada imigratória subvencionada, que pretendia a imediata substituição da mão-de-obra escrava pela importação de trabalhadores. É propício notar a condenação de Miguel Lemos à imigração chinesa. Em seu opúsculo, *Primeira Circular Anual*, Lemos (1888) repudia o complô armado entre os nossos estadistas e fazendeiros que, sob o pretexto de estabelecer relações de diplomacia e comércio com a China, procuravam os artifícios de uma nova escravatura no Brasil, o que fez com que ele alertasse às autoridades chinesas, francesas e inglesas sobre as verdadeiras intenções dessa imigração com documentos comprobatórios. Quanto à imigração européia, os ortodoxos também manifestaram sua dissensão em relação ao projeto de modernização brasileira, defendido durante e após a abolição, por meio da mão-de-obra branca. Andreas Hofbauer (2003) sustenta que a vinda de imigrantes brancos deveria estimular a modernidade nas cidades brasileiras, uma vez que os escravos negros seriam substituídos por mão-de-obra européia. Joaquim Nabuco, maior abolicionista brasileiro, influenciado pelo evolucionismo darwinista, acreditava que o verdadeiro progresso só poderia ser alcançado através da imigração européia. Com o tempo surgem lideranças políticas e elites intelectuais que se pronunciam em defesa de um projeto econômico moderno, sem abandonar o *status quo*. Dessa forma, há os juristas que defendem um

Estado moderno assentado em leis para promover a igualdade, mas também os cientistas que propensos ao determinismo biológico descartam a possibilidade da igualdade (Hofbauer, 2003).

No embate travado entre o Apostolado Positivista e Pereira Barreto a respeito da imigração e da escravidão, Lemos discorda dos argumentos de Barreto que se fundamentavam na teoria das raças, condenada pelos positivistas ortodoxos, e defende que no lugar de imigrações impossíveis e de grandes naturalizações, seria melhor a assimilação dos negros brasileiros, tirando-os da condição de escravos para transformá-los em trabalhadores livres. Por essa razão, os ortodoxos eram contrários à ideia da imigração estrangeira como medida que conduziria naturalmente à abolição (Ribeiro, 2012). Para Lemos (1881), o governo brasileiro só poderia projetar uma política imigratória, dada às necessidades de reorganização do trabalho nacional, desde que fossem atendidas duas condições: a incorporação social dos descendentes de escravos nascidos a partir da Lei de 28 de setembro de 1871 e o estabelecimento do critério de escolha dos imigrantes, pois estes deveriam pertencer às nações que possuem maior afinidade com o caráter brasileiro, a saber: portugueses, espanhóis, italianos e franceses. Na verdade, remetendo à sociologia de Comte, esses povos compartilhavam um forte traço semítico considerando que estavam inseridos nos países ibéricos ao contrário da natureza ariana dos alemães e ingleses que faziam parte do mundo anglo-saxão.

Em suma, podemos inferir que os positivistas ortodoxos, consoante a exegese do pensamento de Comte a respeito das relações raciais, defenderam uma política avançada perante a incorporação do negro na sociedade brasileira. Apreendendo a condição degradante da nossa escravatura e os possíveis efeitos deletérios, Lemos e Mendes, apesar das suas limitações dogmáticas, apresentaram um programa de inclusão dos ex-escravos em contraposição a uma parcela das elites político-econômicas que não concebia nenhum prognóstico além do esquema de imigração.

Considerações finais

De acordo com o desenvolvimento exposto, podemos concluir que o positivismo de Augusto Comte, mesmo com o forte aspecto eurocêntrico e evolucionista na sua

constituição sociológica, propiciou uma funcionalidade necessária às relações raciais do Brasil. Apesar de imputar qualidades a cada uma das raças, Comte não sucumbe a uma perspectiva essencialmente valorativa, pois infere que a raça é resultante de um processo de diferenciação que se deve ao meio e não a uma diferença originária e irreduzível. Apreendendo as diversidades raciais do processo histórico, que se distinguem respectivamente pela predominância do sentimento (negro), inteligência (branco) e atividade (asiático), ele aposta em uma morfossociologia baseada na cooperação entre elas, apelando para a própria mestiçagem. Embora as conclusões de Comte, decorrentes de uma leitura eurocêntrica, estejam suplantadas pela sociologia pós-colonial, devemos reconhecer que sua perspectiva sociológica sobre as raças se distingue das teorias evolucionistas que sucederam o seu tempo (vale lembrar que Comte faleceu em 1857), já que estas se reificaram no materialismo vulgar respaldado na explicação biologizante das raças, como atesta o poligenismo. Por essas razões, torna-se capital ao pesquisador diferenciar a morfossociologia racial de Comte, apesar da polissemia do termo *positivismo*, das outras vertentes evolucionistas (de Charles Darwin, Herbert Spencer, Ernest Haeckel) e não agrupar todas no mesmo lugar-comum.

Guiando-se pelos corolários do Mestre de Montpellier, os ortodoxos Miguel Lemos e Teixeira Mendes, considerando a realidade brasileira, elaboram uma concepção histórica do legado que as três raças nos deixaram, ensejando uma apologia à mestiçagem que divergia das justificativas de branqueamento da nação. Na arena política, defenderam propostas avançadas que primavam a incorporação do negro na sociedade moderna, tais como: uma legislação trabalhista que garantisse proteção social, direito à instrução primária e liberdade de manifestação religiosa. Como atores lúcidos e perspicazes, combateram as políticas imigratórias nefastas que visavam substituir o negro pelos segmentos chinês e europeu e as leis contratuais que ocultavam relações escravistas remanescentes. Embora imbuídos de concepções eurocêntricas e de uma visão hierárquica da sociedade, os positivistas ortodoxos foram importantes não apenas por defenderem um lugar de reconhecimento ao negro (que ainda era muito distante de uma autonomia política), mas por viabilizarem um projeto trabalhista que só encontrará expressão muito tardiamente.

Referências Bibliográficas

BOSI, Alfredo. 2014. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

----- 2015. "O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração". In: *Entre a literatura e a história*, pp. 277-301. São Paulo: Companhia das Letras.

COMTE, Auguste. 1934. *Catecismo Positivista*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade.

----- *Opúsculos de filosofia social*. 1972. Porto Alegre: Editora Globo.

----- *Política Positiva de Augusto Comte II*. 1979 (tradução de Antonio Valença de Mello). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COSTA, João Cruz. 1967. *Contribuição à História das Ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FÉDI, Laurent. 2008. *Comte*. São Paulo: Estação Liberdade.

FREYRE, Gilberto. 2006. *Casa-Grande & Senzala*. São Paulo: Global.

HOFBAUER, Andreas. 2003. *O conceito de raça e o ideário de branqueamento do século XIX: bases ideológicas do racismo brasileiro*. Revista TEORIA & PESQUISA, v. 1, (42): 64-98.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. 2018. *Comtianas Brasileiras: Ciências Sociais, Brasil e Cidadania*. Curitiba: Appris.

LEMOS, Miguel. 1881. *Primeira circular anual*. Rio de Janeiro: Templo da Humanidade.

LINS, Ivan Monteiro de Barros. 1967. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MOTTA, Roberto. 2000. *Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil*. ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS, n. 38: 113-133.

RIBEIRO, Maria Thereza Rosa. 2012. *Controvérsias da questão social: liberalismo e positivismo na causa abolicionista no Brasil*. Porto Alegre: Zouk.

SCHWARCZ. Lilia Moritz. 1993. "Uma história de diferenças e desigualdades: as doutrinas

raciais do século XIX". In: *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*, pp. 43-66. São Paulo: Companhia das Letras.

SOARES, Mozart Pereira. 1998. *O Positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte*. Porto Alegre: AGE – Editora da Universidade.

TEIXEIRA MENDES, Raimundo. 1937. *Benjamim Constant: Esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra*. Rio de Janeiro: Imprensa Naval.

To live is to be marked. Naming practices among a Valley Nambikwara people

Edwin B. Reesink¹

Abstract: Naming of individual persons appears to be a universal human practice. However, the practice of naming, its sociocultural meaning and the conception of personhood involved, varies considerably among societies. Naming, for example, can be fixed, ostentatious, very public and a strong mode of social identification, as in Brazil. In the case of the Valley Nambikwara, as described by Fiorini for the Wasusu (in his unpublished PhD dissertation), names are reluctantly given, held with a degree of secrecy to outsiders, and are not to be pronounced in the presence of the bearer. Lévi-Strauss already described this in his famous book *Tristes Tropiques* (1984 [1955]), when the Nambikwara came to fame even outside ethnological circles. In order to interpret this practice, the linguistic notion of markedness may reveal some of the characteristics of the meaning of the reluctance and secrecy involved. Applying the linguistic notion of markedness to the naming practice suggests a conception of naming as an individualising act that derives from the contingencies of exceptional lived incidents in the daily lived world. Contingencies that stand out from normal daily life, these are the incidents that mark the person in question (many times in the body itself). Incidents that, in a way, are accidents, and that may happen again, so peoples may be renamed in the course of their life. Such incidents may be caused by some form of negligent actions by close kin, that is, an action not affecting oneself but some other person of their close kin. In fact, it seems that close kin are conceived of as being very much substantially the “same”, and it is as if the marking of a person by a name is an undesired operation. Marking a person apparently emphasises an unwanted expression of separateness of the person by the differentiation from the “sameness” of the set of close kin. Names of persons and local groups seem to particularise with a negative kind of predicate: as if the ideal Nambikwara Person (proposed by D. Price), as well as his kin and his local group, should be ‘unmarked’ in order to maintain the completeness of the ideal Nambikwara Person and hence, in fact, maintain the completeness of the ideal Human Person. Neither the unborn nor the dead are named, the first not yet becoming a distinct Person, the second leaving behind being a distinct Person. Only the fully capable adult is fully a complete, and unmarked, Human Person. However, to live is to be subject to the contingencies of the lived world, and these produce the incidents that impact on the lives of everyone and that mark the Person, becoming expressed in a name. Reluctantly so, although names clearly relate to marking incidents, people insist that the names ‘really mean nothing’. ‘Unmarkedness’ appears to be ideal (superior, general, and collective), markedness to be avoided (inferior, personalised, creating separateness).

¹ Departamento de Antropologia e Museologia, PPGA, UFPE. Email: edwin.reesink@ufpe.br. Orcid: 0000-0002-5802-7375.

Keywords: Nambikwara; personal names; markedness; personhood; collective names; Wasusu.

Viver é ser marcado. Práticas de nomeação entre um povo Nambikwara do Vale

Resumo: Nomear pessoas individuais parece ser uma prática universal. No entanto, a prática de nomear, e seu significado para a concepção da noção de pessoas, envolve uma variação muito grande nas sociedades humanas. Nomes podem ser, por exemplo, fixados, ostensivos, muito públicos e um modo de identificação forte, tal como no Brasil. No caso dos Nambikwara do Vale, como descrito por Fiorini na sua tese sobre o Wasusu, nomes são dados com relutância, mantidos em um certo grau de segredo para estranhos, e não devem ser enunciados na presença do nominado. No seu livro *Tristes Tropiques* (1984 [1955]), Lévi-Strauss já descreveu isso para os Nambikwara, oportunidade em que esse povo ganhou fama fora dos círculos dos etnólogos. Para a interpretação dessa prática, a noção *markedness* (ser marcado) pode revelar algo sobre as características do significado da relutância e do segredo. Aplicar a noção linguística de “marcado” para a prática da nomação sugere uma concepção de nomação como ato individualizante que deriva das contingências de incidentes excepcionais vividos no mundo da vida diária. Contingências que se destacam na vida diária normal, esses são os incidentes que marcam a pessoa em questão (e muitas vezes no próprio corpo). Incidentes, que, de certo modo, são acidentes, e que podem acontecer de novo, fazendo com que as pessoas possam ser renomeadas no curso de sua vida. Tais incidentes podem ser causadas por alguma maneira de comportamento negligente por parte de parentes próximos, ou seja, uma ação que afeta não seu agente, mas a alguma outra pessoa que é parente próximo. De fato, parece que parentes próximos são concebidos como sendo substancialmente o “mesmo”, e é como se a marcação de uma pessoa por um nome fosse uma operação não desejada. Marcar a pessoa aparentemente enfatiza uma expressão não desejada de separação da Pessoa por meio de uma diferenciação do “mesmo” do conjunto de parentes próximos. Nomes de pessoas e dos grupos locais parecem singularizar a partir de um predicado negativo: como se a Pessoa Nambikwara ideal (tal como proposta por D. Price) devesse ser ‘não-marcadas’ para manter a completude da Pessoa Nambikwara ideal e, com efeito, manter a inteireza da Pessoa Humana ideal. Algo que vale tanto para o conjunto das pessoas aparentadas do grupo local, quanto para o próprio nome desse grupo local. Tanto os não nascidos ainda quanto os mortos são nomeados: os primeiros ainda não se tornaram uma pessoa distinta; os segundos deixando para trás ser uma pessoa distinta. Somente uma pessoa adulta totalmente capaz é uma Pessoa Humana plena, não-marcada. No entanto, viver é estar sujeito às contingências do mundo vivido, e isso produz os incidentes que tem impacto na vida de todas e que marcam a Pessoa, muitas vezes assumindo a sua expressão em um determinado nome. Com muita relutância, já que, mesmo quando os nomes claramente se relacionam com incidentes, as pessoas insistem que os nomes na realidade ‘nada significam’. Ser ‘não-marcada’ parece ser o ideal (superior, geral e coletivo), ser marcada deve ser evitada (inferior, personalizada, criando separação).

Palavras-chave: Nambikwara; nomes pessoais; “markedness”; noção de pessoa; nomes coletivos; Wasusu.

To live is to be marked. To live is to change, to acquire the words of a story, and that is the only celebration we mortals really know.
(Barbara Kingsolver, *The Poisonwood Bible*, p. 438.)

Introduction

The quote cited above comes from a fiction book written about a missionary and his family who went to the Congo to convert the African inhabitants. His personal success in this activity, however, remained quite limited, while the events in which the family members were caught up became fundamental and absolutely crucial for their further lives. To them, the lives led in a far-away little village in the interior of Congo – just when the Belgian Congo became an independent state with a great amount of turmoil – did leave indelible marks. This story is a fictional account of actual experiences of people close to the novelist and hence indirectly about the reality of colonialism and its effects on both the colonizer and colonized. This in itself forcefully reminds of similar colonial situations like, in this particular case, the permanent and intense interethnic domination in which the indigenous peoples in Brazil are fatefully locked, and, of course, are also indelibly marked. On the other hand, the idea of the events of life marking the people who live the inevitable diachrony of time concerns one of the most, if not *the* most, basic fact of life for all human experience. To live is always to be marked by the events of life. That is, when the temporal sequence of the flux of life composed of the expected normalcy of life actually overflows with the contingency of the, in some locally and personally relevant way, exceptional.

Albeit lives are not always as dramatical as in the novel, it must be remembered that the indigenous peoples of the Americas certainly suffered immensely in their more recent histories. And, as will be explored below, the Nambikwara themselves, in their own naming practices, entertain a specific sociocultural conception of how their lives are marked by events and how this is expressed in their names. For this reason, I already had thought of a similar title for this article when I read the pertinent, succinct and very well formulated phrases by Barbara Kingsolver. In sum, this article briefly discusses the impact of lived experience on the naming practices of one of the peoples of the so-called Nambikwara, the Wasusu, who live in the region known as the Guaporé Valley (a large area in Mato Grosso stretching north of the upper Guaporé river, near Pontes e Lacerda,

until Vilhena, the frontier with Rondônia; the Wasusu live nearest to Comodoro, a small town more or less in the middle Valley).

A few points need to be cleared up before actually starting the discussion. Firstly, the people usually called “Nambikwara” also did pass through dramatic events that, of course, indelibly marked their history. The last century saw genocides, forced removal from immemorial territory, terrible epidemics, just to mention some dramatic events of this kind of traumatic history (Price, 1989; Reesink 2010). On the other hand, despite these terrible losses, the same Nambikwara showed a surprising resilience and, as far as possible, they adapted and maintained a strong sociocultural continuity. Secondly, it often happens that the Nambikwara linguistic family is discussed as if it is a single ethnic unit, as if the “Nambikwara” are one people. Such assumption may be politically expedient for the dominant society, for a variety of reasons, but it is untrue for the peoples themselves who are thrown into the same category (Reesink, 2006). What exactly constitute these ethnic units is a point not completely settled by the experts on the Nambikwara: that is, at which higher level of inclusion, above the basic Nambikwara unit of the local group, can we speak of an “ethnic” unit? Somewhat differently from Fiorini, for example, I consider the Wasusu probably to be a “people”, not just a partiality of the Guaporé Valley Nambikwara, a cluster known as Manairisu which includes several localized and differentiated local groups. These Nambikwara groups pertain to one sub-branch of the Southern Nambikwara language branch (with the other major sub-branch being the Savanna Nambikwara, on the Parecis Plateau). The other two major divisions of the language family comprise the Northern Nambikwara and the Sabanê, with the most divergent of all and consisting only of a single language. In sum, language branches are not, with the exception of the Sabanê, congruent with ethnic units.

Thirdly, in the years 2000-1, I have done some short periods of fieldwork among three peoples belonging to the Nambikwara ensemble and read as much as ethnography as possible in order to write about their ethnohistories of linguistic and sociocultural change and continuity (Reesink, 2010).² Research was done among the Latundê (Northern, in Rondônia), Sararé (Guaporé Valley, to the south of the Wasusu and the southernmost group), and Sabanê (most of whom today are living in the “Aripuanã

² The research was supported by the Dutch WOTRO and NWO by means of the grant WAG 52-897. I thank these institutions and the Vrije Universiteit Amsterdam for all of their support.

Indian Park” in Rondônia, now the northernmost people). All these groups consider themselves to be different from other similar local groups. Because of the differentiation among the “Nambikwara”, I use the expression “Nambikwara ensemble” as a way of speaking about the totality of peoples that speak the different languages of the Nambikwara linguistic family. The previous research has led me to raise some interesting points about the Nambikwara cultures and to suggest some alternative interpretations for those advanced by the ethnographers who, with much greater competence, did not have the necessary time to do a more profound ethnography. One of these points concerns the conceptions of personhood, names and naming practices. In the book I suggest some thoughts about these particularly curious phenomena and here I will try to extend these ideas a little further. In fact, I listed some traces of what the ideal Nambikwara Person should be like – for example, being autonomous, yet always dedicated to caring and being generous to close others –, based especially upon the description and analysis of David Price (the major nambikwarista of the seventies and eighties of the last century). I also advanced the idea that markedness may be a useful concept to rethink some aspects of the question of naming and its relation to personhood.

Naming and the secrecy and the strict forms of restraint in the use of names have been extensively examined by Marcelo Fiorini in his ingenious and important ethnography on the Wasusu (with an input from peoples of the neighbouring Valley Nambikwara, the Manairisu). Fiorini’s work results from years of fieldwork and other kinds of close contact with the Nambikwara and is the most important ethnographer after the work of David Price on the savanna Nambikwara.³ Although not exactly phrased this way, Fiorini discusses the way events and bodily characteristics mark Wasusu lives and how these are closely related to the bestowing of names. It becomes quite clear that one aspect of Wasusu naming concerns the way lived experience marks the person and hence his name. Small wonder then, that, as said, I immediately recognized the appropriateness of the quote above when I read it after finishing the monograph and already was thinking along similar lines for the title of the current

³ The most recent contribution concerns the work of Joana Miller on the Mamaindê, a thorough thesis well established in the current ethnology of Lowland South America. This people belong to the Northern branch of the linguistic family and its inclusion would lead us into too much discussion than possible in this article.

paper. Events in life really mark the Wasusu and the name of the person relates to this personal life history. In other words, a special event in the lived world marks the person and becomes fixed in a personal name. Concomitantly, on the other hand, as Lévi-Strauss, the most famous ethnographer of the Nambikwara ensemble noted in *Tristes Tropiques*, names are kept secret to outsiders and, in daily life, usually are not to be pronounced out loud, especially in the presence of the named person. Marked names that are not used for direct interaction, these two aspects call for a short reflection on the reasons for their co-occurrence.

Names and markedness

One of the inevitable facts of life is the naming of individual people and human groups. As far as I know all human collectivities confer some kind of name on their components. Names individualize the person or the collectivity thus named and names differentiate between persons and groups. Hence, such names are an anthropological subject that usually is mentioned in ethnographic monographies and has been subject to anthropological scrutiny as, for example, in Lévi-Strauss' influential books on classification practices, *Le Totémisme aujourd'hui* and *La Pensée Sauvage*. In his immediately following series on the mythology of the Americas, in particular the Lowland South America region of his own previous researches, one notes a constant preoccupation with the names of mythological characters.

Markedness, a component or term being marked or unmarked, is borrowed from linguistics. Its use here is not in any way novel. When, in the forties and fifties of the last century, Lévi-Strauss took inspiration from linguistics, this was one of the concepts he started using for other domains. In fact, he took his lead from his contacts in New York with his friend R. Jakobson, a Russian linguist closely affiliated with the Prague school of linguistics of the turbulent times before the Second World War and who generalized this idea (cf. Lincoln, 2000:498). Afterwards, the very well-known linguist Greenberg elaborated and very considerably enlarged upon the notion in his linguistic work while he summarized his intellectual predecessors in this way: "Trubetskoy's analysis also incorporated one further fundamental Prague notion, namely that the binary oppositions each involved a hierarchy. Of the members of each opposition, one of the

members was, in a certain sense, preferred over the other. This preferred member was called the unmarked while the subordinate one was called the marked. The term marked was used because, characteristically, the marked member contained an extra element, the “mark” which made it more complex than the unmarked” (Greenberg, 1986:11-2). Here we only need to retain the idea of the unmarked being preferred and the contained element being in some way differentiated by a mark. In linguistics, Greenberg integrated a generalized concept of marking into a cognitive-linguistic theory of kinship universals (Hage, 2001:198). Nowadays a cursory look at the literature in linguistics reveals a large number of studies, which, on the other hand, leads us to much too complicated intricacies.⁴ In other words, suffice to note here that the Prague school linguists elaborated the notion to stand for “(...) the asymmetrical and hierarchical relationship between the two poles of any opposition” (Waugh, 1982:299).⁵

In anthropology markedness does not appear to have had a very significant impact, however, such statement would require much more investigation. It did cause some stir in the kinship studies that search for the characteristics of kin terminologies. Greenberg himself applied the notion on this kind of classification and several anthropologists took up this idea, even if, in 2001 and 2003, two of them argued that these were rather more like notable exceptions and that Greenberg actually deserved more attention in kinship studies (Hage, 2001: 198; Jones, 2003:306). The discussion of markedness in such terminological analyses is highly specialized, hence, again, I will choose only some authors relevant to the discussion on hand. Maybe the first author to do so, Scheffler extensively reviewed and criticized Greenberg’s ideas and proposals but here the most relevant part concerns his reminder that: “In this context “opposition” should not be confused with mere binary or dichotomous difference, for such difference may be either equipollent (i.e., of the order ‘x’/‘y’) or privative (i.e., of the order ‘x’/‘not-

⁴ See, just as an example, a whole thesis from 2002 about a proposal of a “formal theory of markedness” within the linguistic “optimal theory”. One point is the variety of markedness. “A complicating factor for markedness is that – on the surface – markedness distinctions are only partially uniform cross-linguistically. Markedness categories that are distinct in some languages may be fused – or ‘conflated’ – in others” (De Lacy, 2002:3). One linguist even proposed to abolish the notion for the analysis of grammar (Haspelmath, 2006).

⁵ Ironically, it will be observed that “marked” seems to be the unmarked term in opposition to “unmarked”, the latter being marked by the prefix “un”. A curious possible inversion of semantic meaning for which I did not find any reference in linguistics, although somebody must have commented about this curiosity and whether this really is a pair characterized by markedness. Eduardo Viveiros de Castro (Castro, 2002:424) does mention the same fact, for Brazilian ‘Portuguese’, where the same phenomenon occurs (and he also makes a frequent use of the notion in his widely known and influential analyses of the indigenous peoples of Lowland South America).

x') and it is only difference of the latter kind that fulfills the conditions of markedness" (Scheffler, 1987:203-4). This difference is important because one form is symmetrical, while the marked form is asymmetrical and the two should not be confused. On the other hand, in a general summarizing statement of his views, Jakobson came to the conclusion that: "The concept of binary opposition at any level of the linguistic system as a relation between a mark and the absence of this mark carries to its logical conclusion the idea that a hierarchical order underlies the entire linguistic system in all its ramifications." (Roman Jakobson; cited in Hage, 2001:197). Today, in fact, markedness now seems to be applied to various levels of language: phonological, morphological, semantical, syntactical. Therefore, Jakobson's emphasis clearly falls on pervasive hierarchical relations in language, a position which, possibly, influenced Lévi-Straus early idea that binary oppositions always decompose into hidden triadic forms and, thus, hide hierarchy. In my sense, hierarchies are, of course, a fundamental part of human sociality, but still should be demonstrated and not be assumed a priori (and the inverse).⁶ In the Nambikwara ensemble both modes of equality and of possible hierarchy are present. In fact, however, they are famously known as one of the most egalitarian people on earth (famously because of *Tristes Tropiques*), but here I want to analyse an implicit hierarchical feature.

In the already cited early attempt by Scheffler, the author discussed what forms markedness could take and he disagreed with Greenberg both on markedness and on the results of the latter's analysis. However, markedness, that is its different modes of functioning and ways of expression, is actually not an easy subject. When Greenberg wrote a reply to criticisms levelled by Scheffler, he didactically outlines a set of modes of independently generating markedness, alleging his critic misunderstood some of his proposals. For example, Scheffler argued for utilizing only some of these modes, but Greenberg (1987) answered there would be no theoretical reason for such a limiting choice. Hage (1999b), the anthropologist who appears to have been the person most engaged in this kind of analysis, not only agreed with Greenberg, but he himself thought four modes of markedness to be relevant for his analysis when he applied markedness

⁶ In his article in the fifties, "Les organisations dualistes, existent-elles?", when Lévi-Strauss tried to apply some linguistic ideas and tools to social life. This article, by the way, raises some questions about the proposed operation on how to transform the dual into a triad that are not usually thought of in the literature (Reesink, 1982).

as a solution to an unsolved problem on alternate generation terminology. In a later, more general, article, Hage included five of these modes. Such a discussion shows the difficulties of the theory and application of markedness necessary for an anthropological approach, but for the present case I will adopt the simple mode of an hierarchical opposition in naming practices. In a way, the inclusive definition of Jakobson may suffice: “Jakobson’s ‘over-all’ definition of marking: “The general meaning of a marked category states the presence of a certain property A; the general meaning of the corresponding unmarked category states nothing about the presence of A and is used chiefly, but not exclusively, to indicate the absence of A” (Jakobson, 1971 [1957])” (Hage 2001:198).⁷

Names are, in very general way, a kind of markedness operation. That is, names imply a sociocultural conception of how the signifying operation of social naming relates the name to the person named. Hence it reveals something about several symbolic and significant conceptions about the person, as a kind of separate human being, and the sociocultural collectivity to which this person belongs. For example, in Brazil, and other countries of Europe or of some kind of European matrix, names are supposed to be fixed, mostly so for an entire lifetime, highly controlled by the State, and thought to be strongly singularizing and representational for the person. When the Brazilian army annihilated Canudos, not coincidentally rebaptized (renamed) as Bello Monte by the religious leader Conselheiro, all men and many women and children who surrendered during last episodes of the war were beheaded and thrown into unmarked mass graves. Such acts were officially not to be condoned, but, in fact, unofficially allowed and even stimulated. The victims greatly feared this death for a religious reason that had to do with the salvation of their soul. Moreover, the interment in unmarked mass graves – completely ignoring their names and concealing their dead bodies from public view and recognition – was a deliberate attempt to expunge any possibility of personal and collective memory. A Christian grave should, on the contrary, be named and be kept proper in order for the person to be remembered and await resurrection. In other words, obfuscating their names and graves is like negating the right to exist, or have existed, as a distinct individual and a respected person (Reesink, 2013). It is, quite naturally, an important

⁷ As said, I did not do a real search for the application of the markedness concept in anthropology. A quite cursory perusal of the literature, however, revealed only some publications about “race”, gender, social classification of personality, kinship relations, and little else.

part of the revalued remembrance of Canudos as a genocidal war – that started some forty years ago – to remember and thoroughly emphasize the repressed names of the popular protagonists.

Names to be remembered feature in many different cultures, not just in the example mentioned. Names are more generally thought to fix identity and reveal “(...) a powerful connection between name and self-identity” (Bodenhorn e Bruck 2006:3). Names and naming imply the creation of a kind of intersectional nodal point by means of which a complex number of social relations and values are expressed, and which constitutes them in return. Bodenhorn and vom Bruck organised a collection of essays on the theme, with the summarizing and generalizing introduction just cited, because they felt it had been somewhat neglected in anthropology. Hence these authors survey the literature and the contributions in order to map the great variety of a “ubiquitous” phenomenon. However, as the same authors recognize, in the ethnology of Lowland South America names already were a significant subject, especially with respect to the Gê peoples studied in Maybury-Lewis’s Central Brazil project of the sixties to seventies.

In his chapter, Stephen Hugh-Jones clearly demonstrates the same before discussing the Tukano language peoples of the Alto Rio Negro (Vaupes) region. What becomes quite clear is that the Tukano naming system differs considerably from other known complexes, for example the central Gê, and certainly from what follows on the Valley Nambikwara. The Tukano possess three main kinds of personal names and one of these, nicknames, reminds one of the case to be discussed below. One kind of names indicate strong extra-ordinary continuity with ancestors and ancestral groups (“spirit names”), but ordinary lived experience is also recognised in nicknames. Some of latter refer to the world of other living beings. “Other nicknames have some direct or oblique reference to the life, habits, physical appearance, or character of the bearer: as a child, Riti (“charcoal”) was always dirty and G’uso Lise (“caiman’s mouth”) was once bitten by a caiman. Invented and bestowed by assorted others, these one-off, non-transferable, biographical names serve to individuate the bearer” (Hugh-Jones, 2006:80). As we shall see in the next section, certain aspects of Nambikwara naming coincide with this kind of naming. On the other hand, a very rapid comparison with the Tukano is not meant to be elaborated into an exhaustive survey of similarities and dissimilarities of naming in Lowland South America but only to show that the Nambikwara probably represent one

particular variant in this ethnological region.⁸

On Wasusu names

For my purpose here let me resume what Fiorini (2000) discusses at greater length in the third chapter of his thesis. He shows how children acquire their first name and how during their lifetime new names may be bestowed until old age, with the final effacement of personal names after death. Parents are reluctant to give their infant a name. This even tends to obtain for the Brazilian names which are not secret and are freely used. The parents and close kin wait for something to occur that delineates the personality of the infant, a sign of individuality. As such, naming particularizes the individual and namesakes are ruled out. That is, Fiorini (2000:130) notes a "(...) tendency to act as if the very practice of naming one's child should ideally be suppressed." In my sense, this seems to concern a tendency to suppress naming itself, as if naming someone is not a very appropriate act for the person named. That would parallel the fact that names that pertain to oneself and close kin are held in secrecy. "To have one's name uttered is akin to an unwanted exposure of one's self. Likewise, one's kindred's names should not be uttered because, in some sense, they are extensions of one's self" (ib.:131). The link with close kin is a substantialized bond, a sharing of the same substance. What happens to close kin may affect any of those kinsmen. In fact, one does not utter the name of those potentially affected and thus the secrecy seems to coincide with, I would say, the persons who are most similar with oneself. The "Nambikwara Person" never says his own name aloud and, as least as much as possible, does not utter the name of those the Persons he holds to be his closest kin. In other words, it appears as if 'unnaming' marks the people who are closest and most similar to oneself. Or, in other words, a process of unmarking 'ourselves', the avoidance of marking the group of one's own similarity that generates a strong mode of identification.

Fiorini shows how not uttering a name is a matter of respect and how

⁸ As names have been a topic, any excursion would be beyond the scope of this article. Marco Antonio Gonçalves (1992) made an early general survey but today the literature is much larger, and no such comprehensive survey is available. Viveiros de Castro did write an important annex to Hugh-Jones (2006) to discuss general features of naming in Lowland South America. There is no space here to pursue any real comparison.

pronouncing a name in the presence of the named or his close kin signals a strong lack of esteem. Withholding or disclosing a name thus expresses the state of a social and political relationship as seen from the enunciator: "(...) one identifies with people by withholding their names, or disassociates oneself from others by exposing their names in reference, thereby mobilizing and manipulating the amount of political collusion or dissent already present and accumulated within the social milieu" (ib.:132). Fiorini demonstrates in this way, I conclude, that 'name politics' reveals an in-group, an 'us', differentiating close Persons from 'them', other people who are dissimilar from oneself and us. Naming, or better perhaps, uttering names identifies the similar and differentiates those different from ourselves. And this community, as is very common in Amazonia, constitutes a community of substance. Naming practice for the young and the old are more relaxed than for the adults.⁹ In that sense, the reason for not naming the infant does not derive from the strong injunction of the secrecy prevailing for adults. The Wasusu consider the infant and the young as slowly acquiring personality and correct social behaviour, that is, I would say, as yet incomplete Persons. Naming correlates strongly with the conception of personhood and its degrees of completeness.

This could explain the apparent ambiguity. As not being endowed yet with a personality, the infant cannot gain an identity that is separated from its close substantial relationship with its parents. In this sense, the relative freedom of speech of its name is countered by the fact that a child must acquire his own lived experience in order to differentiate itself and, as it were, to become 'marked'.¹⁰ On the other side of the spectrum, the elderly people may be thought of as declining in the sociality of the complete Person as they find themselves on the way to death and extinction as a particular Nambikwara Person. It does not seem to be a coincidence that the "spirit image" that develops itself in parallel with, and in function of, the lived experience of the Person dissolves into the generalized collective category of the "Ancestor Spirits" inhabiting the sacred caves, losing their individuality. The unformed human being has yet to be marked by life; the dead spirit must divest itself from life's accretions and be

⁹ It may be noted that kin terms and teknonymy enable the enunciator to make quite clear to whom he refers to without naming that person. A relaxed use thus reveals that the young and the old are less esteemed than people in their prime, seemingly fitting the pattern elaborated upon here.

¹⁰ Hence a child will slowly acquire events and expresses its particularities. This is the conception of the irreproducibility of the individual (Fiorini, 1997:12).

transformed into a benevolent general ancestor. The oldest persons are thought to be able to transform themselves into animals, that is, they are becoming something else than a normal fully human Nambikwara Person. The name of the recent dead must not be pronounced by anyone and the spirit hence loses its familial character in order to be able to care for everyone in the local group.¹¹ Perhaps the unformed foetus must still gain its substantialized similarity to its kin while the dead must lose their earthly substance and these circumstances put them both in similar position with respect to the living Nambikwara Person.

Just like kin terms, Brazilian names convey the relationship of respect and pinpoint the Person himself with ease. This name enables one to speak of everyone without secrecy and to address the person directly. Of course, these names preferably become fixed labels, that is, in eyes of the dominant surrounding society. All people must be named with Brazilian names, actually a sociopolitical imposition, and these are used for all dealings with the outsiders. These names come in handy for in-group use and are current in daily use. The difference with Nambikwara names concerns the permanence and identifying force of Brazilian names. Nambikwara names are diachronically dynamic, they can change when very significant events affect the Person (the events never occur by chance but always find their cause in some kind of transgressive behaviour of close kin). Brazilian names identify the bearer in a strictly individual and fixed way. However, in a few cases name changing events even caused the change of the Brazilian name. Both systems, still following Fiorini, furnish means for constituting and cementing relationships. Although the Nambikwara name tends to be held as the real name, some Brazilian personal names had crossed into the set of Nambikwara names. More often, the attitude towards naming is analogous for both names. In this sense I would call attention to the fact that Brazilian names do follow Nambikwara practice of being unique to each Person. This implies a interference of the Nambikwara system with the Brazilian naming practice: every Wasusu appears to possess a different Brazilian name. In effect, this occurs, to the best of my knowledge, in all three peoples I knew in

¹¹ The recent dead still attach themselves to the living and thus must be avoided as they are dangerous to the living. Becoming a 'general ancestor' entails a process of cutting the ties of substantialized identity, becoming 'unparticularized', as it were. This may be a similarity between the unborn and the dead: they are not 'personalized'. Perhaps this may explain that the last representative of the Northern people of the Lakondê (according to Dona Tereza herself) told me that the dead spirits return to the womb (a cycle not mentioned anywhere else in the ethnographic literature on the Nambikwara, but with known parallels in Amazonia).

my fieldwork.¹² The ‘unsharing’ of the same name marks, consequently, all those people encompassed in one and the same set of Nambikwara Persons: those who recognize each other’s uniqueness within the sameness of the larger group.

The Nambikwara person gains his name by means of his physical characteristics and the events caused by the behaviour of their substantially related close kin. What happens to a Person may corporally affect his close kin when this involves some social or moral fault. Accidents do not exist, and they may cause physical marks in kin who are not responsible for the transgression. The body itself inscribes the behaviour of close kin. This, I would stress, concurs with the concept of the sharing of substance of those close kin.¹³ Both the connection is a bodily conduit and the result marked in the physical attributes of the body itself. Hence the presence of bodily features of a child conceived to be not normal and, similarly, those acquired in life, attracts social attention and children often acquire names because of them. Children’s names are often terms of endearment yet still dependent upon kin behaviour, adult’s name changes usually entail events which endangered the physical well-being of the Person. The general principle underlying naming implies a theory of causation, of connection between close kin, of sociocultural norms of transgression, of a passage through a serious liminal state, of a diachrony in life, and of bodily markers that culminate in a new name. And later in life the name “(...) often have a rather derogatory flavor to them. And yet, one should be reminded that the name’s disparaging sense does not directly imply a reproach of the person named, but of his or her kin or kindred.” (ib.:145).

As Fiorini (ib.:146) notes, names are “(...) part of a process of differentiation of individuals in the society. The name begins by differentiating a particular individual, and defining one as a unique human being”. But he follows this emphasis on the particularising necessity of a Person with the fact that in this social theory the happenings of those in immediate social relationships to oneself may cause the genesis

¹² Actually, the sociocultural variation among the Nambikwara ensemble is little known and rarely discussed (just like the issue of peoplehood, cf. Reesink, 2010). The assumption that these peoples are all alike is false, but it remains uncertain how large the variation between them really is. Here I presume that naming practices might be quite similar, but I cannot affirm this with any certainty. I do assume that the Wasusu exemplify the Manairisu and probably the somewhat more differentiated Sararé. This is why the title of this article specifically mentions “some” Guaporé Valley peoples.

¹³ A very common assumption in Indian societies concerns the shared tenet that personhood is produced through the consumption of determinate foods and it comprises a very salient dimension in the production of bodily substance. The food consumed thus constructs the substance of the person and ‘you are what you eat’ (but ‘you don’t eat what you are’; Reesink, 2010).

of names. As said, names must, possibly universally, exist to differentiate an individual from similar individuals and create a singularity. The Nambikwara theory expresses the singularity of the Person and his life history, but it can make it attendant upon a cause localised in those Persons most similar to oneself. To me one of the most curious aspects of this system refers to the analogy this creates with the social reluctance of naming and its derogatory aspect. In a way the complex appears to be reluctant to name and thus reluctant to singularise a Person. As if naming and singling out someone is an undesirable act, something that ought to be avoided but is accepted only because of its inevitability. Fiorini puts it in a slightly different way: in their concept an individual is not an isolated distinct self. “Their idea of the *socius* is rather akin to that of a group of individuals who may themselves temporally perceive one another as sharing a common identity. In this model of personhood, the individual is merely a part of the whole, but of a whole conceived as humanity itself, not as an ethnic or self-denominated group. For if this shared identity of group members is assumed, like the personal name, it can just as well be elided” (ib.:152).

To elide means first to omit or to strike out (something written), or, secondly, to eliminate or leave out of consideration or to cut short, to abridge (American Heritage Dictionary). This concurs with my conclusion of the general reluctance to name and a certain tendency as the desire of ‘not naming’, ‘unmarking’. Naturally, the secrecy of the name and the injunction not to pronounce the name in the presence of respected people and their close kin once again may coincide with same proposition: it stresses the kin set over the component Persons, the collective over the singular. In this respect one last aspect merits discussion. Not all names refer to bodily events, body marks caused by collective and individual histories. A significant quantity of names is borrowed from the natural world, mostly from animals but also from plants.¹⁴ Fiorini asserts that the names of animals for old people and topographically more distant people can be interpreted as an objectification inherent in naming. At one end of the spectrum people know what gave rise to embodied names, but they were at a loss over the meaning of animal names. That is, about the relation between the name and the named. Hence, these names “(...)

¹⁴ Here Fiorini observes that other peoples from the Valley Guaporé use these names more often than the Wasusu, possibly indicating a relevant sociocultural variation. However, he does not discuss the possible implications.

should be seen as signs of maximal objectification, bordering on meaninglessness.” (ib.:154). Names reduced to pure referentiality. Moreover, he argues that all names should retain a kernel of meaninglessness, of minimal meaning. Despite the obvious occasions generating embodied names, the Wasusu clearly state that certain names do not have sense and that all names are really “just names”. Actually, elucidating the meaning of all names is thoroughly hampered by injunctions on enunciation and other aspects of the naming process (more complicated than pictured here).

In sum, despite the obvious relation between event and bodily marks that explain the need and meaning of a new name, Wasusu assert that all names ought to be regarded as just names. Two remarks by Fiorini stand out here. First, in his sense, a name does not account for the fullness of personhood. In a way he appears to suggest that a name removes a person from his humanity. Secondly, he argues that as tokens of identity and index of social relations the name could be completely void of meaning and still be functional. That is, to function (a word Fiorini does not use himself and probably would not), the name in itself suffices. What I find interesting in this concerns the implication that naming in this way is divested from both meaning and particularizing. A name marks the person hence, if meaningful, reminds the bearer and others of the regretful event that led to the naming. It is if the Person is detracted from the “fullness” of his humanity. The incident is painful for at least two reasons: it culls the Nambikwara Person from the collective nature of the close kin group, setting him apart, and this happens exactly due to an infraction from the very same kin. As if those who are most similar to oneself, of the same substance and where a strong relation of identity prevails, are the very cause to make one to be set apart and cause oneself to be separated in a relation of forced, involuntary (and outside one’s own power), alterity. Instead of being the same and enmeshed with those persons of the same kind as oneself, the lives and failures of these similar persons may cause one to be carved out of the sameness. And, worse still, in a way as if to be detracted from one’s humanity. In the end it seems that, ideally, the Nambikwara Person should not be named at all. It might then be no coincidence that adult names usually spring from alters (like affines), one never enunciates one’s own name, and that the policy of secrecy avoids confronting the unfortunate singularity imposed by the name. It raises the possibility of the avoidance of markedness, of a desire to being unmarked.

Names, villages and peoples

A sociocultural feature among the peoples of the Nambikwara ensemble that is initially complicated for outsiders is that most, and possibly all, local groups and peoples lack auto-denominations. Moreover, more broadly, the exact notion of a group is ambiguous. The local group as a unit of primordial significance with the internal generalized sharing and the equilibrium of delayed reciprocity with other local groups sustained the identity of its members, but these *people* did not name this social organization. The village is named after a geographical attribute or an illustrious ancestor (Price 1978:153).¹⁵ The word *Anúsú*, the ‘Nambikwara People’, also given in the sense of “person”, is the expression in Southern Nambikwara.¹⁶ It is this general notion to designate oneself that Price translated as the *Nambikwara Person* (the expression I borrowed above). This simple designation seems to put these people in the centre of the universe. This also concurs with the suggestion of Fiorini that the Nambikwara person and his close kin do not represent an ethnic unit but relate to “humanity”. In my sense this implies that the Nambikwara Person actually represents the Human Person, as if the substantialized group of close kin in reality are those people who are the true Human Beings. Hence true Humans that transform into true Human Persons, making the Southern Nambikwara adults in their prime the most fully Human Persons. In other words, it appears that the only normal way to refer to oneself, one’s close kin and co-inhabitants of the village places the Human Person as the central category to speak about oneself. Such conception, by the way, as is well known, is quite familiar in Amazonian peoples.¹⁷

¹⁵ “The village is the only social group that the Nambiquara recognize. They have no term with which to refer to smaller groups, such as the “family”, and they have no concept of a larger group, such as the “tribe”. Even the village group cannot be referred to abstractly, but only in relation to a leader or an ancestor” (Price, 1997:422).

¹⁶ Price and Cook (1969:690) still thought the name to be *ánunsú*, but this in the Sararé region may mean “village” and not people (personal information by the linguist Borella, 2002). Hence, it is likely that Price changed his mind after his post-1968 experiences (he also changed field sites from the Sararê to the Kithaulú on the Parecis Plateau).

¹⁷ When I wrote the first versions and the final version of this article, I did not consciously remember the famous article by Viveiros de Castro (1996) on perspectivism where he discussed exactly this phenomenon in a new way (see Castro, 2002). The following discussion, however, is quite close to his observations. The conclusion here, however, maybe an extreme case of a conception of ‘endo-egalitarianism’ (unmarked), combined with an emphasis on superiority over the exterior (marked).

The category of Nambikwara People – who are the essential Human Persons – and its ramifications at ever further removes can be described by means of markedness. The Person and then his family are unmarked, the other Persons or peoples are marked (see Hage, 1999a). Concentric circles surround the Person. In the hub the Nambikwara Person is inserted in the sharing set of his kin in the village.¹⁸ Immediately outside this is the kin in other villages, that may be related and consider themselves as belonging to the same groups, a “village cluster”. Price once gave the size of such a village cluster “sixty-five to one hundred and seventy square kilometers” (on territorial sizes, see Reesink, 2010:366). This places the cluster with their neighbours in one of the higher level regional social and geographical aggregates constituted by adjacent village-sets.¹⁹ It would only be logical that if the people in the village-set are recognized as Human Persons and that their groups are not really named. In the third concentric circle would be allies with whom they exchanged women and objects, in a delayed reciprocity, for reasons sometimes more social than material. In the same way that sharing within the group is an expression of mutuality and disregard of possessions, these exchanges between more distant people were important in that they served a diplomatic function. Here we would expect to find naming, and here, today, we find the Wasusu, Sararé and others. If one names only others and never those recognized as too close, then the names index an important boundary that I translate as the limit of peoplehood (Reesink, 2010). Further from the centre still were the more distant village clusters where exchanges of women or goods were rare and inimical relations could easily occur. Next were the distant villages and clusters whose peoples may participate in shamanic attacks and warrior raids. Lastly, at an extreme social distance would be the other Indian peoples

¹⁸ Actually, the normal village would consist of two groups, usually two close kin groups standing in a relation of marriage alliance. Thus, the close kin groups spoken of above could be read as equivalent to each one of these segments. On a higher level, the village and its sharing of meat does create a commonality to oppose the world outside.

¹⁹ Price used “village cluster” in two different articles, but the difference in size makes the second cluster into the notion of “village” of the first instance. The second usage appears a review of the former consigning the attribute of a set to the former “village”, that is, the same local group may have more than one village and then forms part of larger regional set. I actually favor the latter view (this seems to have applied to the Lakondê and concurs with the Sabanê transmitted idea of possibly all-inclusive category of “Kulimansi”. In fact, around 1981 (Price, und: 1), he is quite clear that “Each local group consisted of a single village or two or more villages that were closer to each other than to other villages”. The other possibilities are that Price simply forgot about his previous usage and mixed up the terms, or perhaps he adhered to the confusion created by history when, because of depopulation, the distinction between the two collapsed after a demographic catastrophe (when two or more neighbouring villages joined in a new blend to re-establish the social viability of group reproduction).

and the so-called “civilized” Brazilians. The placing of the “civilized” at the extreme denotes that some of the Nambikwara attributed the characteristic of being “inherently fierce” to the Brazilians. Such an attribution is rather ironic given the Nambikwara’s reputation amongst the Brazilians used to be a “very fierce” people.

The village or village-set comes closest to be a self-contained and self-defined ethnic unit. Outside of it, everyone was “separate and different” (in the words of Price). Such people were always potentially dangerous and could only become allies through social action. And, on the outside of one’s own collective, other similar units were named. Names usually with a more or less explicit connotation of a derogatory nature, just like personal names. The exterior relations between different village-sets were complicated, the exchange of women at times encouraged more peaceful relations. A segment of a village, within the web of a set of close villages, within the larger composite regional cluster with neighbouring similar clusters – surmising the possible recognition of some Nambikwara commonality between the more proximate linguistically related clusters – is a type of segmentary model no longer extant. The epidemics destroyed the demographic basis of most, if not all, villages and village-sets. Fiorini described the standard Wasusu village pattern of two houses facing one another across a plaza (2000). This is conceptually equivalent to a belief in an unnamed centre of people and endogamous kin surrounded by consecutively farther circles populated by increasingly “different and separated” others.²⁰

Conclusion: the ideal Human Person

Finally, something may be said about the authority granted to the leader of a village, someone called “the capable one”. A leader, at least before the interethnic domination from Brazilian society, functioned as *primus inter pares* of a band of peers. The leader was originally conceived of as the “capable person” and was usually the

²⁰ Funai usually thought, and still thinks, it simplest to join all groups into one “tribe” and deal with only “one people” instead of a multiplicity of ethnic groups. For the agency, a ‘one people’ model simplifies the approach for everyone, and agents and bureaucrats alike preferred the model of concentration that kept all these “similar groups” in one place. The Brazilian dictatorship used the falsehood of being “one people” to justify forced relocations on other people’s land, violating rights and severely upsetting all involved (“nomadism” was another false excuse). All groups thus forced to leave their traditional homelands returned, after significant stress and losses, to their cherished territories (Reesink, 2010).

eldest of a set of brothers (by nature of this kin term, extended to include parallel cousins) who had the will to lead, could manage people and resources, was generous, knowledgeable, and a gifted orator (for example, Price, 1997:424). This description agrees with Lévi-Strauss' observations on leaders. Additionally, still according to Price (1972), in Southern Nambikwara, the root of the word "people" is the same as that of the verb "to share". If so, family and the mutuality of sharing (especially food) practically and logically entail one another. In every closely-knit kin descent group, one person served as the central representative figure. As such groups had no names, they were referred to either as descendants of a prominent ancestor or as the 'people among whom the current leader shares his things'.²¹ Note that the only person whose name Lévi-Strauss could not record was the group leader. This man was the focal point of the groups' existence and traditionally must be unnamed by the people who view him as the centre of their contemporary social identity (cf. Fiorini, 2000).

This raises the basis for Price's disagreement with Lévi-Strauss about the image of leadership. Given the range and import of the original article in political anthropology which immediately influenced his own views when in the field, Price dedicated a separate publication to this issue (Price, 1981). Although his predecessor certainly observed very astutely the indigenous situation, some of the general impressions offered at the time are simply incorrect. Leaders definitely exhibited some notable characteristics that Lévi-Strauss observed: generosity, knowledge, hardworking and, especially, the acceptance of his authority by the group. Polygamy, contrary to what Lévi-Strauss believed, is not the privilege of the leader as compensation for his efforts – as it is in the contractual theory of a "primitive" and 'historical' group constitution often derived from this description.²² Price agreed with this description of charitable, esteemed, and wise leaders. The leader is the initiator of activities, collective and individual, when the time is right by setting the hard-working example of the masculine social obligations. The Nambikwara metaphor stresses that the initiator is "he who is the

²¹ As said, Price moved to do fieldwork among a people on the Plateau and did not stay in the Valley. However, the languages and, I suspect, the politics are quite close, and I feel justified to borrow his explanation here. On the other hand, as said, variation in Nambikwara ensemble is not sufficiently known to be quite certain.

²² Lévi-Strauss asserted in an article for the Handbook of South American Indians (very likely penned in the early 1940s) "... polygamy is the privilege of the chief and other important men" (1948:366). He also credited the shaman as being distinguished with the same privilege and notwithstanding the common combination of being a shaman and chief, adds that he is sometimes a distinct man (ib.:369). This is an article which is mainly consulted by specialists so the contradiction with *Tristes Tropiques* goes widely unnoticed.

bottom of things” while the events finish by “coming to a head”. Lévi-Strauss also added that the leader should also be of good humour and have a cheerful disposition, holding constant his emotions; preferably, he is a big and strong man. Although Price does not draw this conclusion, the outline sketched by Lévi-Strauss is iconic of the ideal of masculinity and represents what the most accomplished man should be. Among the Nambikwara in general a “big” (large) man tends to become a “big man”. This entails the proposition that an ideal man is an autonomous and kind responsible man should be valid for all men, and, hence, one of them can only lead others by example (Price, 1981:692-4). This also explains the tendency of deferring initiative in collective enterprises, an inclination that is based in the idea that the initiator is responsible for any consequences (see Fiorini, 2000). In other words, it seems to me that the leader embodies the very model of humanity, he emulates the ideal Human Person, hence the ideal Nambikwara Person. Therefore, he is the centre of the village, he who must be the most accomplished Human Person, the least named and nameable (and yet, by definition named the more by the others who do not pertain to the village/village-set, who may name the group by his name).

Of key interest is the nature of the relation between the leader and the group. It is false that the leader’s power is supreme; in fact, it is often the case that the village kin-group supersedes the leader. When a leader is unsatisfactory, the village may put another man into this position, even if this new chief never expressed such intentions (Price, 1981:699). Still, there is definitely a template reliant on the sociocultural notion of the “capable” older brother (ib.:693). Age is associated with knowledge, and, in pre-conquest times, with physical size. An older sibling is thought more capable than his younger brothers are. There is a clear tendency towards an agnatic core with the eldest brother as the primary candidate to function as the leader. Social constraints do arise, contrary to the overly volunteer-based picture conveyed before. The Nambikwara are flexible, and Price carefully pointed out that these are only tendencies, though his analysis of many leaders and groups substantiates this observation. The elder brother model essentially signifies the elaborated notion of a caretaker of his close kin, a family responsibility: “The Nambikwara leader is an elder brother who cares for his less competent siblings – that is the basic metaphor and often the actual fact” (Price 1981:703). More kinship than politics, the sibling set is the basic model of sociality

creating a sharing in-group that has a strong sentiment of belonging to this local group/village (Fiorini 2000).

Fiorini's thesis is fundamentally concerned with naming and the secrecy or the social mode of not addressing the person by his name. He elaborated on this complex relation of the constitution of name, person, and identity. No justice can be done here to his argument and the depth of his reasoning which recognized the process of naming as a systematic social practice. I believe that his material and reasoning lend support to the following, less-intricate, argument that differs slightly in its emphasis but does not contradict his analysis. It is interesting that if one equates "person" and family with local village, or points to an embedded nature of the "person" in his family group, this does not just explain the notion of an *Anusu* or *Anunsu* immersed within his kin without a differentiation. Just as the group name is unmarked by the group itself and stands out in a hierarchical relationship to the marked others, the secrecy of the personal name is shared with the closest kin analogously. Not saying the name of one's close kin creates an opposition with the free use of the name of more distant persons. Thus, the names of family are unmarked, set apart by the sharing of secrecy and mutual non-enunciation of names generates 'sameness'. However, the name itself results from the embodied individual history of each person. The name specifies the individual in his uniqueness and his own particular acquired attributes. As expected from a people who stress experience so strongly, a private name is created by unique life events (yet as an adult related to doings of his close, "same", kin). It is revealing that even the Brazilian names which are of free use, are never repeated within the same social unit (here, finally, as said, one could argue that this fact indexes the bounds of what, in contemporary parlance, should be called a "people").

Within the shared identity, the autonomous place of the individual is shaped by the name. Given that the normal gendered capabilities of a woman or a man covers more or less the whole spectrum of knowledge, the apparently 'immersed' person gains a more general individual autonomy.²³ All the attributes thought necessary for the leader

²³ This helps to explain both the surprising resilience of the survivors of epidemics to continue living, and the way in which their capacity was immediately put channeled into reconstructing the close 'sameness' within a local group. The leader seems to have been a masculine role and usually still is. In a way, there is a feminine ideal role but in most aspects gender appears to be quite equal too and the general markedness outlined should be valid for all.

of the village epitomize what this Person should be as Human Person and a Nambikwara Person. And finally, the leader is the most unmarked person in the village, in terms of secrecy, exactly because of his ideally being the model of humanity. He ought to be a complete Human Person, and names diminish the fullness and completeness of the Human Being. Naming marks, because life is lived, and events happen; but the ideal Human Nambikwara Person is an unmarked entity. Being unmarked is being superior, complete, and hierarchically above the marking resultant of naming – just like in markedness theory. Hence others are marked by naming and the Nambikwara Human Person and his kin, which are ideally identical in substance, never names himself. Other peoples, even “Nambikwara”, are marked by a predicate that relates to the attribution of some unfavourably viewed trait (what usually appears to be related to a substance creation by some particular habit of consumption, that is, literally ‘incorporated’).

‘Unmarkedness’ is the ideal, possibly the desired perpetual state of the Nambikwara Person, and possibly before birth and after death. It is a superior, general state, and the ideal for collectivities. However, the lived diachrony and the very existence of individual and individualized bodies impose their subjection to ‘evenementality’, creating singularity; on the other hand, the notion of the irreproducibility of the individual also imposes a recognition of uniqueness.²⁴ Markedness indicates inferiority, personalising and creating all of the individuals by separation from kin ‘sameness’, as if it detracts from the full personhood of equals (and in principle used for ‘others’, as ‘one versus the many’ – ‘a vs non-a’). Neither the unborn nor the dead are named, the one not yet becoming a distinct, marked, Person, the other leaving behind being a distinct, marked, Person. Between the beginning of life and death, caught with the paradox of a static ideal of anonymous permanence and the actual flux of the real, naming (as seen above in all his aspects) must be suppressed as much as possible for oneself and one’s own kind (as superior persons), yet it is imposed by the lived world. Perhaps the conception of the uniqueness of each individual and its own trajectory of distinguishing features must be recognized in some form of markedness, in being singled out, what,

²⁴ Perhaps a reason for the former practice of eliminating one child of identical twins at birth. Just like names appear to be necessarily completely unique to each Person this duplication seems to be intolerable. When among the Sararé outside pressure brought about the survival of both, the shamans created a special ritual in order to furnish the child with the lacking spiritual components. It is said, however, that many of the elderly did not approve of this operation and still harbour much animosity towards the formerly deficient twin (Reesink, 2010).

however, unfortunately creates inequality. That is, a differentiation between what, on the other hand, should be equal Persons, people in a state of unmarkedness. Suppressing markedness seems to be the result of the dialectical tension between difference and sameness, markedness and unmarkedness, equality and hierarchy: even when life is a trajectory of unique evenementality, and there must be peak in human competence in adult life that creates inequality (and to each his name), the internal collective expression of hierarchy seems to be avoided at the maximum. Even if earlier research revealed one of the “most egalitarian social systems of South America” (Fiorini, 1997:1), possibly even of the world, it still may be better understood how this comes about when life itself appears to generate difference and, hence, the virtuality of hierarchy: its reluctant recognition within a search for a maximum of ‘endo-egalitarianism’ which is opposed to a clear ‘exo-hierarchy’, the marking of non-equal others.

Bibliography

BODENHORN, Barbara & VOM BRUCK, Gabriele. 2006. ““Entangled in Histories”: An Introduction to the Anthropology of Names and Naming.”. In BODENHORN, Barbara & VOM BRUCK, Gabriele (eds.): *The anthropology of names and naming*, pp. 1-31. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

DE LACY, Paul V. 2002. *The formal expression of markedness*. Phd. dissertation. Amherst: University of Massachusetts Amherst.

FIORINI, Marcelo. 1997. *Construing Nambiquara personhood through naming practices*. MA thesis, New York: New York University.

_____. 2000. *The Silencing of the Names: Identity and Alterity in an Amazonian Society*. Phd. Dissertation. New York: New York University.

GONÇALVES, Marco Antonio. 1992. “Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul.” *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, vol. 33: 34-63.

GREENBERG, Joseph H. 1986. *On Being a Linguistic Anthropologist*. *Annual Review of Anthropology*, vol. 15: xii+1-24.

_____. 1987. *The Present Status of Markedness Theory: A Reply to Scheffler*. Journal of Anthropological Research, vol. 43(4): 367-374.

HAGE, Per. 1999a. *Marking Universals and the Structure and Evolution of Kinship Terminologies: Evidence from Salish*. Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 5(3): 423-441.

_____. 1999b. *Alternate Generation Terminology: A Theory for a Finding*. Journal of Anthropological Research, vol. 55(4): 521-539.

_____. 2001. *Marking theory and kinship analysis. Cross-cultural and historical applications*. Anthropological Theory, (1): 197-211.

HASPELMATH, Martin. 2006. *Against markedness (and what to replace it with)*. Journal of Linguistics vol. 42(1): 25-70.

HUGH-JONES, Stephen. 2006. "The substance of Northwest Amazonian names." In BODENHORN, Barbara & VOM BRUCK, Gabriele (eds.): *The anthropology of names and naming*. pp. 73-90. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

JONES, Doug. 2003. *The generative psychology of kinship: Part 1. Cognitive universals and evolutionary psychology*. Evolution and Human Behavior, (24): 303-319.

LÉVI-STRAUSS, C. 1948. *The Nambiquara*. In STEWARD, Julian (ed). *Handbook of South American Indians*. vol. 3, pp. 361-370. Washington: U. S. Government Printing Office.

_____. 1984. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

LINCOLN, Bruce. 2000. *On Ritual, Change, and Marked Categories*. Journal of the American Academy of Religion, vol. 68(3): 487-510.

MILLER, Joana. 2007. *As Coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/ UFRJ.

PRICE, P. David. 1972. *Nambiquara Society*. Phd. Dissertation. Chicago: University of Chicago.

_____. 1981 *Nambiquara Leadership*. American Ethnologist, vol. 8(4): 686-708.

_____. 1989. *Before the Bulldozer. The Nambiquara Indians and the World Bank*. Cabin John and Washington: Seven Locks Press.

_____. 1997 *Political organization and competition for resources in Nambiquara society*. Population and Environment. vol. 18(4): 415-429.

_____. und. *Relatório para Funai*. s.d., s.l.

PRICE, David & COOK, Cecil. 1969 "The present situation of the Nambiquara". American Anthropologist, vol. 71(4): 688-693.

REESINK, Edwin B. 1982. "Experimentation with models: a reconsideration of dualisms and triads among the Bororo." In VUYK, Gertruide & OOSTEN, Jarich (ed.): *Mythe en transformatie*, pp. 82-132. Leiden: ICA publications.

_____. 2007. "Who are the Nambikwara?: On Names, Partialities and Peoples." In WETZELS, W. Leo (ed.): *Language Endangerment and Endangered Languages: Linguistic and Anthropological Studies with Special Emphasis on the Languages and Cultures of the Andean-Amazonian Border Area*, pp. 249-268. Leiden: CNWS Publications.

_____. 2010. *Allegories of wildness. Three Nambikwara ethnohistories of linguistic and sociocultural change and continuity*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.

_____. 2013. "Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos)". *Antropológicas*, vol. 24(2): 43-73.

SCHEFFLER, H.W. 1987. *Markedness in Systems of Kin Classification*. *Journal of Anthropological Research*, vol. 43(3): 203-221.

WAUGH, L. 1982. "Marked and unmarked: A choice between unequals in semiotic structure." *Semiotica* (18): 299-318.

O cotidiano da população em situação de rua da cidade de São Paulo: um estudo a partir da Tenda Bela Vista

Diego Borges Cordeiro¹
João Dantas dos Anjos Neto²

Resumo: O objetivo deste artigo é descrever e analisar o cotidiano de vida da população em situação de rua da cidade de São Paulo, como aqueles visíveis nos *habitus*, que exprimem os gostos e preferências dos indivíduos, bem como as suas necessidades objetivas. As práticas desse segmento social são acompanhadas a partir da observação-participante, através de um dos serviços de atendimento da rede sócio-assistencial da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS), conhecido como Tenda Bela Vista. O pesquisador direciona sua atenção de acordo com os conflitos percebidos no cotidiano da população. Ademais, a proposta aqui é amparada por meio de pesquisas bibliográficas das ciências sociais, dos teóricos que debatem acerca da população em situação de rua como questão social no Brasil.

Palavras-chave: População em situação de rua; Cotidiano; Observação-participante; Conflito.

The daily life of the homeless population in the city of São Paulo: a study based on Tenda Bela Vista

Abstract: The objective of this article is to describe and analyze the daily life of the homeless population in the city of São Paulo, such as those visible in *habitus* that express the tastes and preferences of individuals, as well as their objective needs. The practices of this social segment are monitored based on participant observation, through one of the services provided by the social assistance network of the Municipal Secretariat of Assistance and Social Development (SMADS), known as Tenda Bela Vista. The researcher directs his attention according to the conflicts perceived in the population's daily life. In addition, the proposal here is supported by bibliographic research of the social sciences, of theorists who debate about the homeless population as a social issue in Brazil.

Keywords: Homeless population; Lifestyle; Participant observation; Conflict.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. E-mail: dbc_borges@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8329-6438>

² Professor Doutor da Universidade Federal de Goiás (UFG). Líder do grupo de pesquisa CNPq: Corpo, Cultura e Consumo. E-mail: joaodantas@ufg.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5353-3981>

Introdução

Esta investigação se desenvolve com base na experiência profissional adquirida pelo autor entre os anos 2012 a 2019, através da rede de serviços de atendimentos socioassistenciais da população adulta em situação de rua, especificamente com a rede da Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS) da cidade de São Paulo. Portanto, essa etnografia foi construída a partir da perspectiva do estar em campo, na condição de vinculado à SMADS.

Estar próximo desses atendimentos possibilitou conhecer de perto a população em situação de rua – tornando-se público-alvo deste trabalho –, reconhecendo-se como um segmento social complexo e heterogêneo em suas características e composições. Assim, conclui-se que é uma população que se integra com pessoas de várias idades e que se compõem enquanto: famílias, homens e mulheres sem filhos ou acompanhadas com crianças e adolescentes, mulheres gestantes, egressos do sistema prisional, imigrantes e migrantes de outros estados do país, pessoas com deficiência (PcD), segmento LGBTQI+, usuários e dependentes químicos, pessoas com a saúde mental comprometida e com diferentes níveis de escolaridade³.

Além de poder identificar as características deste público, também se tornou possível (re)conhecer suas demandas diárias, bem como o atendimento socioassistencial da SMADS. É importante saber que essa Secretaria representa uma Política Pública de Assistência Social e abrange também públicos que são considerados em situação de vulnerabilidade⁴, sendo que seus atendimentos se estruturam e se direcionam por meio de portarias próprias⁵, leis municipais, estaduais e federais.

³ Ao se observar as características e a composição da população em situação de rua, pode-se dizer que é um fenômeno multifacetado e multidimensional na coletividade e nas suas individualidades.

⁴ Há necessidade de esclarecimento conceitual sobre vulnerabilidade. A Política Nacional de Assistência Social (PNAS), apesar de evoluir em muitos sentidos, não traz uma conceituação de ‘vulnerabilidade social’, nem mesmo de ‘risco social’, de maneira clara. Até apresenta, muitas vezes, os dois conceitos como sinônimos, gerando confusão no seu emprego. A construção da PNAS é edificada a partir de uma visão social de proteção que supõe conhecer os ‘riscos’ e as “vulnerabilidades sociais” a que estão sujeitos os destinatários da Assistência Social (Janczura, 2012:302).

⁵ Por exemplo, as Portarias 46 e 47/ 2010/SMADS. A Portaria 46 é também chamada de Portaria Técnica e traz a tipificação da rede de serviços da cidade de São Paulo. Portaria 47 é uma Portaria Financeira; em seu conteúdo traz os valores dos custos dos serviços constantes na Portaria 46.

Esse tipo de auxílio pode ser entendido como ‘intervenções’ empenhadas em atender a cada dia os desafios das demandas heterogêneas de seu público-beneficiário. Nesse caso, referindo-se à população em situação de rua são demandas relacionadas de privações e violações que a própria Política Nacional de Assistência Social (PNAS) descreve, como: perda ou fragilidade de vínculos de afetividade, identidades estigmatizadas em termos étnico, cultural e sexual; desvantagem pessoal resultante de deficiências; exclusão pela pobreza, diferentes formas de violência etc. (Brasil, 2005:23). Sabe-se que é um segmento social que “não se define apenas economicamente, mas social e culturalmente” (Vieira, 1992:21).

Na cidade de São Paulo, de acordo com a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), em 2000, existiam 8.706 pessoas em situação de rua, sendo 5.013 vivendo nas ruas e 3.693 em albergues. Em 2015, a FIPE contou um total de 15.905 indivíduos em situação de rua, sendo 7.335 não estando em abrigos e 8.570 acolhidos em abrigos. A taxa de crescimento anual do total da população de rua no período de 2000-2009 é de 5,14% e a do período 2009-2015 chega a 2,56%. E nos dados do censo 2019 foram contados o total de 24.344 pessoas que estão em situação de rua na cidade de São Paulo. Certamente é uma população que cresce gradativamente.

Diante das elucidações expostas, considerando-se os dados levantados, a cidade de São Paulo concentra esforços para implementar a cada ano serviços específicos para o atendimento da população em situação de rua, como: Serviços Especializados de Abordagem Social (SEAS), Núcleos de Convivências, Centros de Acolhidas (albergues) etc.; um evidente cenário quantitativo de ações que certamente surgem com finalidade de atender a demanda dessa população, mas que, paralelamente, abre oportunidade também para se pensar que o crescimento exponencial desses serviços gera uma questão conflitante, pois desafia a capacidade de atender o problema: a demanda (crescente) da população em situação de rua.

O objetivo deste trabalho não é avaliar o crescimento da população em situação de rua e nem se preocupar com o tipo de serviço ofertado ao público, muito menos analisar a eficiência do atendimento, mas, de fato, direcionar a atenção aos conflitos do cotidiano, àqueles que acontecem dentro do serviço, para percebermos os ‘modos de vida’ da população em situação de rua, através das suas necessidades, expectativas e aspirações. O texto tende-se à definição de estudos franceses notórios, como *Classe et*

style de vie, de Bourdieu e de Saint-Martin (1976), *style de vie* traduzido para o português como estilo de vida (Bourdieu, 1983), o que nos leva a compreender enquanto ‘modo de vida’⁶.

Às diferentes posições nos espaços sociais correspondem *style de vie*, sistemas de separações distintivas que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência. As práticas e as propriedades constituem uma expressão sistemática das condições de existência (aquilo mesmo que se denomina um *style de vie*) porque são o produto do mesmo operador prático, o *habitus*, sistema de disposições duráveis e trasladáveis que exprimem sob a forma de preferências sistemáticas as necessidades objetivas das quais ele é o produto (Bourdieu; de Saint Martin, 1976:18).

O *style de vie* é utilizado por Bourdieu como aquele visível nos *habitus* de classe, que exprimem os gostos e preferências dos indivíduos, bem como as suas necessidades objetivas. Portanto, o conceito tem uma especificidade marcante em relação ao ‘modo de vida’. Diante dessa vivência, em que vários indivíduos dividem o mesmo espaço, suas diferenças em vários aspectos, como personalidade, vícios, objetivos, etc., podem se sobressair gerando atritos com os demais usuários, porém a observação desses conflitos na maioria das vezes é importante para apontar “problemas existentes”. Dessa forma, o conflito “revela-se como um instrumento metodológico para pensar as relações entre diversos atores” (Marques, 2007:34). É a partir da sua intensidade que se permite perceber os atores envolvidos, razão por o “conflito ser uma das interações mais vivas” (Simmel, 2011:568).

Assim sendo, passa-se a utilizar, neste artigo, o conflito como instrumento metodológico durante a observação-participante, delimitada dentro de um espaço socioterritorial, uma vez que selecionamos apenas um serviço público como “estudo de caso”. Segundo Becker (1999:117), “o ‘estudo de caso’ supõe que se pode adquirir conhecimento adequado, não o de um indivíduo, quando o caso estudado em ciências sociais, mas sim de uma organização ou comunidade”. Um longo período de observação possibilita compreender o comportamento das pessoas e de grupos e que é necessário observá-los por um longo período e não num único momento (Whyte, 2005).

⁶ Cf. BRAGA, G. B. et al. 2017. *O conceito de modo de vida: entre traduções, definições e discussões*. SOCIOLOGIAS (UFRGS. IMPRESSO), v. 19, p. 370-396, 2017.

O território aqui pesquisado foi escolhido por critério de oportunidade. Visto que, foi nele que deveria desenvolver as atividades ligada à SMADS. Desta forma, o contato com o público aqui estudado deu-se em primeiro momento por uma dimensão geoespacial, visto que não havia naquele momento a percepção analítica do entrelaçamento entre os indivíduos e os espaços, o que os tornam territórios; percebe-se diversas populações que transitavam nesse território, em diversos momentos do dia ou da noite.

O serviço selecionado para ser observado foi o Espaço de Convivência Bela Vista, conhecido como “Tenda Bela Vista”, localizado no bairro Bela Vista da cidade de São Paulo, cujo serviço tem capacidade de realizar, segundo a Portaria 46/2010/SMADS, 300 atendimentos diários ao público adulto em situação de rua, com idade a partir de 18 anos. Tais experiências descritivas e críticas são partes importantes deste trabalho. Melhor dizendo, é através da observação-participante que se deseja captar o sentido encoberto da ação humana, quando se quer dar atenção especial aos sinais de comunicação não-verbal, como expressões faciais, gestos e posturas, e verbal, como brincadeiras, anedotas sobre o tema e apartes (Haguette, 1982).

Considera-se neste trabalho o conceito de população em situação de rua⁷ como: pessoas que não têm moradia fixa, que passam a viver na (e da) rua como seu modo de vida e sobrevivência, mas, em especial, a população em situação de rua que frequenta a Tenda Bela Vista, da mesma forma que convive no Espaço e necessita do seu atendimento. Assim, ciente da observação-participante enquanto método de pesquisa, delimitando a análise apenas em situações que se tornam visíveis pelos conflitos, que podem estar na fala, nos diálogos entre funcionários e usuários, nos atendimentos, nas

⁷ Cf. alguns conceitos de população em situação de rua: Política Nacional de Inclusão Social da População em Situação de Rua: (...) parcela da população que faz das ruas seu espaço principalmente de sobrevivência e de ordenação de suas identidades. Estas pessoas relacionam-se com a rua (...) (PNISPSR, 2008:3). Segundo o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome: (...) grupo populacional heterogêneo que possui em comum a pobreza extrema, os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados e a inexistência de moradia convencional regular, e que utiliza os logradouros públicos e as áreas degradadas como espaço de moradia e de sustento, de forma temporária ou permanente, bem como as unidades de acolhimento para pernoite temporário ou como moradia provisória (...) (Brasil, decreto 7.053 de 23/12/2009). E a FIPE em 2000: segmento de baixíssima renda que, por contingência temporária ou de forma permanente, pernoita nos logradouros da cidade – praças, calçadas, marquises, jardins, baixos de viadutos – em locais abandonados, terrenos, baldios, mocós, cemitérios e carcaça de veículos. Também são pessoas em situação de rua aqueles que pernoitam em albergues públicos (...).

ocupações dos espaços da Tenda, nos afastamentos entre indivíduos e grupos, nas exigências de regras, como também nos silêncios etc., a proposta deste trabalho é amparada por meio de pesquisas bibliográficas das ciências sociais, dos teóricos que debatem acerca da população em situação de rua como questão social no Brasil.

A Tenda Bela Vista

O procedimento básico a partir de agora é analisar o fenômeno por outro ângulo, com um olhar mais aproximado à população em situação de rua, na finalidade de identificar alguns “nós” conflitantes no modo de vida, a partir do que acontece na Tenda. As Tendias servem de suporte para os demais serviços da rede sócio-assistencial através dos seus atendimentos, como: oficinas, atendimento de assistente social, encaminhamentos para albergues, saúde, trabalho, documentação etc. O serviço funciona todos os dias da semana, e pode ser utilizado tanto para os que vivem pernoitando e/ou que estão em vaga fixa de Centros de Acolhida, bem como aos que estão desprovidos desses benefícios.

Se for observada a descrição comparativa dos dados do censo realizado pela Prefeitura de São Paulo em 2019 da população em situação de rua, compreendendo que foram contados o total de 24.344 pessoas que vivem nas ruas, sendo que 7.593 ocupam e vivem pernoitando nas ruas do **distrito Sé (região central)**, depara-se com o fato de que o Espaço de Convivência Bela Vista, nesse caso a Tenda Bela Vista, estar suscetível a ser uma das mais bem referenciadas da cidade, primeiramente por estar instalada na própria região central, isto é, localização onde se concentra um número significativo de pessoas em situação de rua e que, de certa forma, favorece o acesso diário dessas pessoas a esta Tenda. Segundo a publicação da *Cartilha de Direitos da Pessoa em Situação de Rua*, se reforça que as “Tendas são locais que devem atender as necessidades da população em situação de rua” (Brasil, 2012: 19).

Analisando a PORTARIA 46/2010/SMADS⁸ que rege os Espaços de Convivências para Adultos em Situação de Rua (Tenda), verifica-se que pertence à Rede de Proteção

⁸ A Portaria 46 tem sido alvo de muitas polêmicas. Critica-se que não houve participação efetiva das equipes técnicas na sua elaboração, e mesmo quando foi possível participar com propostas e sugestões, as mesmas não foram ouvidas. Existe a queixa da falta do diálogo com quem trabalha no cotidiano com as demandas, e que os

Especial Média Complexidade, cuja caracterização retrata um serviço ofertado para pessoas adultas que utilizam as ruas como espaço de moradia e sobrevivência. Tem a finalidade de assegurar atendimento com atividades que oportunizem o 'processo de saída das ruas'. Especificamente a Tenda Bela Vista funciona das 08h às 22h, e sua forma de acesso previsto na mesma Portaria acontece com demanda encaminhada pelo Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), rede sócio-assistencial e procura espontânea.

Em seu atendimento oferta-se: banhos com oferta de kit de higiene (toalha, sabonete, escova de dente, creme dental, shampoo, condicionador de cabelo, hastes flexíveis com ponta de algodão, fio dental, desodorante, talco para os pés, barbeadores descartáveis, pentes, fraldas geriátricas e absorventes femininos), atendimento da higienização das roupas dos usuários, em que os mesmos utilizam a Lavanderia do equipamento, com direito aos "varais de chão" e "suspensos", produtos de limpeza como: sabão em barra, sabão em pó e acesso a tanques e máquinas de lavar. Além de tudo, uma programação de TV, com horários diferenciados de filmes, exibidos entre o período das 08h às 19h.

Também existe a presença da equipe técnica (assistentes sociais, orientadores socioeducativos, agentes operacionais/limpeza, equipe administrativa, coordenação e supervisão e profissionais para promoção de oficinas e atividades diárias), destinada ao acolhimento, atendimento, encaminhamentos e 'escuta técnica'. A equipe é composta por quatro assistentes sociais que atuam das 08h às 22h, em horários flexibilizados, levando-se em consideração carga horária de 30 horas semanais para eles. Os demais profissionais possuem escalas de trabalho adequadas ao fluxo de movimento na Tenda.

E mesmo sob o efeito de se restringir a certos limites, começa-se descrevendo que a Tenda Bela Vista se utiliza da infraestrutura de um viaduto (Viaduto Elevado Nove de Julho). Em outras palavras, o teto do serviço Tenda Bela Vista aproveita-se da infraestrutura física do viaduto, e especificamente abaixo dessa estrutura, local em que ocupa o serviço, direciona-se à região da Avenida Nove de Julho, 871, no bairro Bela Vista da cidade de São Paulo.

indicadores criados para avaliar a condução dos serviços estão equivocados. Os instrumentos de controle não são eficazes e, por meio deles, não se é possível relatar e avaliar os serviços ao que se refere ao conteúdo e qualidade das ofertas (Ramos, 2012:161).

Figura 1 - Imagem interna da Tenda



Fonte: foto tirada pelo próprio pesquisador, em 26/06/2016

A proposta de uma ‘sociabilidade’ na Tenda

Aqui, abre-se a análise de que o público frequentador da Tenda Bela Vista é chamado de ‘convivente’⁹. Certamente a denominação se dá pela proposta do Espaço enquanto exercício de convivência, cujo objetivo é estimular uma ‘sociabilidade’. Para se compreender melhor a empregabilidade do termo, o conceito é utilizado pela PORTARIA 46/2010/SMADS em que se prevê que a Tenda deve assegurar atendimento com atividades direcionadas e programadas para o desenvolvimento de ‘sociabilidades’, cujas perspectivas são: “a construção de vínculos interpessoais e familiares que oportunizem, subsequentemente, à construção do processo de saída das ruas”.

Na compreensão da análise de Bauman (1997) sobre ‘sociabilidade’, que difere do conceito de ‘socialização’, ambos devem ser compreendidos a partir da interação com a estrutura social, porém se referem a processos distintos. “A socialização (pelo menos na

⁹ A partir de agora, quando se refere a ‘usuário’ emprega-se às vezes a palavra ‘convivente’.

sociedade moderna) visa a criar um ambiente de ação feito de escolhas passíveis de serem ‘desempenhadas discursivamente’, que se concentra no cálculo racional de ganhos e perdas” (Bauman, 1997:138). O conceito de socialização segue a lógica de uma administração das sociedades com vistas à ordem. Alguns membros da sociologia defenderam essa perspectiva:

De fato, durante toda a era moderna, muitos (a maioria dos) sociólogos, tomando as ideias dos fortes por ideias fortes, e os sedimentos de longa coerção e doutrinação por leis da história, tenderam a se colocar do lado dos administradores e ter empatia com seu interesse guerreiro pelos obstáculos que se levantaram no caminho que leva à harmonia e à ordem (Bauman, 1997:138).

Segundo essa perspectiva, a liberdade de escolha dos indivíduos é restringida; a racionalidade é valorada em detrimento da espontaneidade dos indivíduos. Já a sociabilidade evidencia ausência de um referencial estabelecido e pela impossibilidade de uma presciência relacionada às ações dos indivíduos. “A sociabilidade coloca a unicidade acima da regularidade e o sublime acima do racional, sendo, portanto, em geral avessa às regras, tornando o desempenho das regras problemático e cancelando o sentido instrumental da ação” (Bauman, 1997:138).

E retornando à Portaria, tenderia a pensar que se está diante de uma proposta abstrata e vazia no seu significado, ela nos aponta para um conflito, pois parece uma tentativa de o “homem perder aqui todas as qualificações objetivas de sua personalidade; penetra na forma da sociabilidade equipado apenas com as qualificações, atrações e interesses com que o munuiu a sua pura humanidade” (Moraes Filho, 1983:171).

A tentativa para esse objetivo é planejada através da Grade de Atividades Semestral (GRAS) da Tenda Bela Vista, na qual, na maioria das vezes, consta e nela se descreve: saídas externas (local a ser visitado) com temas a serem trabalhados, reuniões, assembleias, festas comemorativas, palestras, oficinas, atendimento do serviço social, orientação socioeducativa, oportunidades de trabalho, cursos profissionalizantes, possibilidade do “resgate de vínculos” familiares, encaminhamentos para centros de acolhida, aquisição de benefícios (bolsa família, renda cidadã etc.), entre outros.

As atividades programadas na GRAS parecem ser ‘estímulos’ para o exercício proposto e tão almejado pela PORTARIA 46/2010/SMADS como: a ‘saída das ruas’.

Paralelamente, ela ocupa o vazio de uma pretensão, um esforço diário como ‘porta de entrada’ para a ‘saída das ruas’¹⁰. A gerência da Tenda Bela Vista afirma:

Existem pessoas que estão na rua por opção, porque gostam e amam viver na rua... e é verdade isso, o ‘Adalto’¹¹ é um exemplo. Ele tem 23 filhos, ele tem seis ex-mulheres, tem casa própria e ele está na rua há 22 anos por opção, pois ele “ama” essa vida. Então, diria que uns 40% estão na rua porque gostam mesmo de viver na rua e se habituaram a esse tipo de vida. Você pode fornecer para eles uma casa com piscina e que eles não vão ficar uma semana lá. A rua é o atrativo que ela quer (Funcionário – Formulário 10).

De fato, está-se diante de uma forte pretensão com a questão da ‘saída das ruas’ por meio da (metodologia da) sociabilidade idealizada. E diferentemente da tentativa de ‘decidir’ e ‘ordenar’ sobre a tal sociabilidade alheia, prefere-se enveredar esta pesquisa para se perceber a sociabilidade a partir de suas dinâmicas de levar a vida em comum, bem como suas relações entre indivíduos e suas expressões através de seus espaços ocupados na Tenda, ou seja, o cotidiano dos conviventes e sua relação com a Tenda Bela Vista.

A perspectiva mais predominante das Ciências Sociais a respeito do desabrigo considerou-o como um estado de retraimento e isolamento social. Há mais de cinquenta anos, o homem da zona marginal era caracterizado como uma ‘pessoa sem casa e sem amigos, isolado de todos os contatos sociais de natureza íntima e pessoal’ (Snow, 1998:282).

Diversos pesquisadores conceituaram a pessoa em situação de rua como o ‘socializado de maneira incompleta’, ‘subsociado’, ‘fundamentalmente distanciado da vida social’ e ‘homens sem vínculos’ (Snow, 1998). Nossas observações de campo não convergem com esse quadro de pessoas em situação de rua, pelo menos não de maneira estereotipada. Pensar sob esse ângulo não é favorável para que sejam reconhecidos os artifícios dos usuários durante sua permanência na Tenda. Distante dessa abordagem se tende conhecer a comunicação, linguagem (gírias), vontades próprias das pessoas, circuitos e pertencimentos institucionais com a Tenda etc. Abre-se a possibilidade de se

¹⁰ O retorno à família, em função da retomada de um vínculo, a garantia de um emprego e/ou moradia, o acesso viabilizado à educação, são apenas alguns exemplos do que aqui chamaremos de “saídas para a saída da situação de rua” (Medeiros, 2010:12).

¹¹ O gerente traz o exemplo de uma pessoa em situação de rua que frequenta assiduamente a Tenda Bela Vista. Mas o nome ‘Adalto’ é fictício.

reconhecerem de imediato suas interações difusas, suas intensidades e mobilizações. Desse modo, descrevem-se algumas tendências na Tenda como:

- Alguns dos conviventes que utilizam a Tenda demandam muito pouco dos benefícios ofertados, pois procuram a reciclagem como modo de sobrevivência. Estes, majoritariamente, não gostam de presenciar brigas e confusões na Tenda. Dizem-se conhecedores de seus direitos (Legais do Estado), mas pouco se utilizam deles;
- Encontram-se também aqueles que sempre são presenciados no meio de confusões e brigas entre eles. Esses são os que procuram e exigem seus direitos e demandam muita atenção para os funcionários da Tenda. Percebe-se que muitos que têm esses comportamentos não respeitam regras, são muito agressivos. Quando criam vínculos com os funcionários, procuram obter algum ganho com isso. Querem tudo imediatamente, e querem todos os benefícios que podem obter, e caso não obtenham algo de acordo com suas intensidades, causam confusão, intrigas e procuram Órgão do Poder Público para denunciar o suposto ‘descaso’;
- Há outros que tentam mostrar que são mais ‘politizados’, mas não se interessam por políticas públicas quando são convocados para alguma participação e representação social. Também não participam de oficinas que não ofereçam ‘vantagens’ como: passeios, lanches, brindes etc. Outros querem usufruir da Tenda somente para adquirirem encaminhamentos para vaga fixa em albergue. Reclamam de receberem apenas pernoite. Há também pessoas que costumam não terminar nada do que começam por conta das recaídas de drogas (substâncias psicoativas);
- Há também aqueles que, quando podem, participam de ocupações, ‘invasões’ como costumam chamar, não com o interesse de ‘moradia digna’ e sim para conseguir receber alguma indenização para sair do local. Há também frequentadores da Tenda que reclamam muito de suas famílias, do governo, dos serviços da rede sócio-assistencial. Há os que obtêm recursos oriundos de ‘corres’ (roubos). Muitos cometem delitos e, quando ‘somem’ da Tenda, logo chega a notícia que foram presos em flagrante. Passam meses longe e, de repente, aparecem novamente.

Essas descrições se traduzem, resumidamente, na sociabilidade do público frequentador da Tenda Bela Vista, sabendo-se que são relatos que se inclinam para uma parcialidade. Parcialidade que é a própria condição de objetividade, já que “apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (Haraway, 1995:22). Mas, de todo modo, o cenário parcialmente descrito desconstrói a visão estereotipada sobre as pessoas em situação de rua e perceber que as relações entre as pessoas em situação de rua são impregnadas de uma combinação paradoxal de isolamento e sociabilidade. A vida de rua se caracteriza, num nível, pelo convívio fácil e o rápido estabelecimento de amizades (Snow, 1998).

As relações são estabelecidas com construções hierárquicas, por alguns critérios objetivos como: domínio da linguagem oral, domínio dos códigos de conduta adotado por essa comunidade e outros de dimensões subjetivas, como empatia, capacidade de transitar entre os microgrupos. Cria-se, assim, a/o representante de forma não oficial, porém acolhido e/ou respeitado, quando há necessidade de falar pelo todo, ou de falar para todos, ou dirimir conflitos, organizar atividades. No território, não se observou o conhecimento dos mesmos pelo Movimento Nacional da População de Rua. Quando questionado, eram surpreendidos por saber da existência desta organização. Pensar sob a perspectiva do morador de rua, é fazer contato, em parte, com o cotidiano de faltas. Visto que, a busca pela sobrevivência é um fato cotidiano e as pautas não se mostraram organizadas, talvez a palavra que mais se aproxime ao território do público pesquisado seja “indignação” contra o Estado.

Para aquela observação que indica que as relações sociais nas ruas também tendem a se caracterizar pela superficialidade e instabilidade, para Snow (1998), há diversas razões para essa ambivalência:

O rápido estabelecimento de amizades nas ruas desempenha uma função compensatória, já que os outros indivíduos moradores de rua proporcionam uma das poucas chances de validação social positiva. [...] Os moradores de rua também vacilam entre sentimentos romantizados de proximidade e o desprezo por outros indivíduos moradores rua, vistos como indignos de confiança e exploradores (Snow, 1998:283-288).

Snow completa que as relações interpessoais, quer entre os moradores de rua ou outros, pode variar de diversos modos:

Nas relações entre pares entre os diferentes tipos de moradores de rua, quatro dimensões de variação pareceram particularmente relevantes. A primeira dimensão é o 'período de tempo' das relações, que pode variar de uma hora ou um dia a um período de anos ou mesmo décadas. A segunda dimensão é a 'quantidade' de vínculos que um indivíduo tem. Isso pode variar, obviamente, de poucas ou nenhuma relação a um grande grupo de amigos e conhecidos. A terceira dimensão de contraste é a 'intensidade', o grau de ligação que os indivíduos moradores de rua mostram para com seus pares. A última dimensão é o 'locus da afiliação' no qual as relações estão fundadas (Snow, 1998:292).

Está-se de frente e descrevendo algumas possibilidades que se concentram nas atividades nas quais as pessoas em situação de rua tendem a desenvolver. Importante saber que são características por diferentes padrões de adaptação à vida de rua, mas necessário para se fundamentar sobre como se desenvolvem os processos de sociabilidades deste segmento social.

O cotidiano na Tenda: dia após dia

Como já sabem, a tentativa também é realizar uma observação-participante com o olhar multidimensional, aquilo que acontece dentro de um espaço-territorial, com capacidade de abranger e tratar muitos aspectos, mas, certamente, é uma descrição incompleta diante da complexidade dos fatos observados.

Diferentemente de estudos que afirmam que a população de rua é bastante heterogênea (Vieira, 1992), os críticos baseados em senso comum (comerciantes e moradores) pressupõem que a Tenda Bela Vista seja apenas um local onde se singularizam atendimentos voltados aos 'moradores de rua', compreendendo-se com simplicidade o público-alvo do equipamento, sem se perceber a existência plural e multidimensional de problemática que cada usuário pode apresentar como demanda (necessidades, expectativas e aspirações) à Tenda.

Assim, tanto as demandas que eles apresentam quanto às intervenções aplicadas para os mesmos são (e devem ser) heterogêneas. Se demonstra na PORTARIA 46/2010/SMADS levemente as características do público-alvo:

Espaço de Convivência para Adultos em Situação de Rua – TENDA

- Caracterização do serviço: Serviço ofertado para pessoas adultas que utilizam as ruas como espaço de moradia e sobrevivência. Tem a finalidade de assegurar atendimento com atividades direcionadas e programadas para o desenvolvimento de sociabilidades, na perspectiva de construção de vínculos interpessoais e familiares, que oportunizem a construção do processo de saída das ruas. O serviço poderá ser realizado em espaços alternativos com estrutura de tendas.
- Usuários: Adultos, de ambos os sexos, em situação de rua, acima de 18 anos acompanhados ou não de filhos.
- Objetivo: Acolher pessoas em situação de rua visando fortalecer o processo de sociabilidade, na perspectiva de construção de vínculos interpessoais, familiares e comunitários com vistas à inserção social.
- Objetivos específicos: Construir o processo de retomada dos vínculos interpessoais, familiares e comunitários; Contribuir para a inclusão das pessoas no sistema de proteção social e nos serviços públicos, conforme a necessidade; Estimular a auto-organização e a socialização através de atividades socioeducativas, culturais e de lazer programadas.
- Funcionamento: Atendimento contínuo, de segunda a segunda das 8 às 22 horas.
- Forma de acesso ao serviço: Demanda encaminhada pelo CRAS, CREAS, rede sócio-assistencial e procura espontânea.
- Unidade: Espaços/locais (próprios, locados ou cedidos) administrados por organizações sem fins econômicos.
- Abrangência: Regional (PORTARIA 46/2010/SMADS).

E distante da pretensão do que orienta a PORTARIA 46/2010/SMADS, dentro da Tenda ‘abre-se oportunidade’ para comportamentos transgressores. Cotidianamente ocorrem diversas práticas ilícitas, pois frequentemente é presenciado problemas com uso de álcool e drogas, além de se utilizar a parede como ‘mictório’ (local de urina),

apesar de terem banheiros disponibilizados. Também utilizam desse local para cozimento de comidas, através de latinhas de álcool. Essa prática acontece exatamente próximo onde se localiza a TV. Mostra-se ser um local extremamente vulnerável, relativamente grande e completamente isolado de tudo, sem nenhuma possibilidade de vigilância ou observação de funcionário do serviço, ao menos que permanentemente o serviço disponha de vigilantes e orientadores socioeducativos o tempo todo no local.

Neste espaço é onde se tem a maior concentração de pessoas, os PcD não conseguem acessar outros espaços por conta das rampas muito inclinadas, espalhadas pelo equipamento. Muitos dos atendidos aproveitam também esse espaço para dormir, pois à noite, por conta do perigo e barulho da região, não conseguem dormir e durante o dia estão exaustos e literalmente 'caindo de sono'. Outros aproveitam esse local para 'repousarem' quando estão sob efeito da abstinência de álcool e crack. Chegam a reunir-se em mais de 100 pessoas.

É necessário pelo menos um monitor permanente neste espaço de altíssima vulnerabilidade, além de tentar mediar as brigas recorrentes por conta das rivalidades de território. Praticamente o tempo todo há disputas por pertences, por (micro) território. Num momento está vazio e em meia hora depois fica completamente lotado. O motivo dessa concentração diária neste local é por conta da programação da TV e por ser um espaço propício de descanso, utilização de drogas e bebida alcoólica etc.

O trabalho de criação de vínculos entre funcionários e conviventes neste espaço sempre se apresentou ser muito difícil, pois muitos dos usuários sentem-se ameaçados. Essas pessoas que se concentram nesse local são pessoas rotativas e frequentadores recém-chegados no serviço.

Narrativas 'de um desentendimento' por motivos de 'falta d'água'

Acontece o desentendimento entre um convivente e o gerente da Tenda, cujo motivo foi a respeito da 'falta d'água', onde o usuário, conhecido como 'Gordo', engendra uma discussão por exigir do gerente para "não deixar faltar mais água", acusando que o transtorno era acarretado pelas instalações precárias da Tenda. O gerente contra-argumenta com ele, dizendo: "sempre faço de tudo para resolver os problemas!", e explicou que "nem sempre a falta d'água é devido à infraestrutura do Espaço, pois

precisava ser analisada a causa, porque em alguns momentos vem faltando água na rua devido a outros problemas de tubulações do entorno do bairro”, afirma o gerente, como, por exemplo, a Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo (SABESP) que recorrentemente desenvolvia naquele momento a manutenção nas ruas. Mas o ‘Gordo’ não ‘deu ouvido’ ao argumento do gerente, mantendo-se alterado.

Foi, então, que o usuário ‘Mãozinha’, juntamente com seu ‘amigo de rua’, ‘Pixote’, entraram em defesa do gerente, dizendo que “a falta de água não era culpa do Gerente”. Ainda complementaram, além da manutenção da SABESP, que “vem ocorrendo nas mediações, os outros momentos em que a falta de água acontece devido ao desnível da caixa d’água e dos encanamentos que estão inadequados, pois os canos são finos e seria necessária a colocação de canos mais adequados” (hipótese dos usuários ‘Mãozinha’ e ‘Pixote’, mas aparentemente um argumento bastante técnico).

No entanto, a discussão atinge um nível de agressão e nesse momento o ‘Mãozinha’ e ‘Thiago Gordo’ puxaram faca um para o outro. A tragédia não foi maior porque houve uma mobilização por parte dos vigilantes e de outros usuários que estavam próximos, separando ambos.

Por outro lado, são acontecimentos que forçam o gerente a tomar decisões emergenciais e, às vezes, também por conta própria, que de fato não são atividades que competem à atividade profissional do gerente do Espaço. Como, por exemplo, o gerente, nesse mesmo dia, minutos após a discussão, sobe no telhado acompanhado por ‘Josias’ (supervisor dos vigilantes) para retirar a ‘boia da caixa d’água’ como paliativo para aumentar a queda d’água, e poder encher rapidamente a caixa d’água. A partir daí, percebe-se realmente que o problema de falta d’água era referente à infraestrutura inadequada da Tenda. Apesar desses imprevistos, o gestor do Espaço sempre demonstrou trabalhar com diálogo junto aos conviventes e, com isso, muitos deles passam a confiar no trabalho que ele exerce.

O desafio das regras na Tenda Bela Vista

Durante a observação-participante, nota-se que quase todos os dias de funcionamento da Tenda Bela Vista ocorrem diversas situações de conflitos, refletindo como formas de ameaças de conviventes dirigidas aos funcionários, e que, na maioria

das vezes, essas ameaças são praticadas por muitos deles não aceitarem regras vindas do Serviço.

Analisando a situação, percebe-se que essas agressões contra funcionários são decorrências destes não saberem lidar com pequenas frustrações, ou seja, não sabem receber um simples 'NÃO' a partir de uma regra de convívio estabelecida. É claro que a reação da frustração do convivente, frente ao que se considera como um simples 'NÃO', sintetiza a qualidade do seu modo de vida, seu estilo, disposições e valores de uma visão de mundo. A reação da frustração pode advir das fissuras que parecem demarcar os conviventes que vivem em situação de rua. Tentar se preocupar em entender a visão de mundo do sujeito, para Geertz (1978), torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica.

Pode-se dizer que suas inquietações expressam um cansaço generalizado, como, por exemplo, o cansaço de regras. Um exemplo é quando termina o expediente da Tenda, fechando-se o equipamento às 22h, e alguns conviventes optam por não aceitar encaminhamentos para albergues, visto que os Centros de Acolhida têm muitas regras internas; então, muitos que frequentam a Tenda preferem dormir nas calçadas, principalmente em frente da Tenda Bela Vista.

Talvez, muitas das suas impaciências e intolerâncias respondam às suas díspares necessidades. Outro exemplo que eles alegam e que se tornam recorrentes é o fato de muitos dos conviventes passarem a noite nas marquises, praças e calçadas, visto que não conseguem dormir sossegadamente por conta do perigo e barulho das ruas. Evidentemente que estes aproveitam a Tenda para dormir. Mas, em consequência, ocorrem conflitos com a gestão da Tenda, e que, a princípio, tem de resolver: 'os colchões'. Esses objetos que fazem parte da sobrevivência de pessoas em situação de rua, e pelo fato de carregarem os 'colchões' diariamente consigo e não terem local específico para guardarem quando chegam à Tenda, insistem em fazer uso durante o dia no Espaço de Convivência, infringindo regras estabelecidas.

Logo, encontrar conviventes descansando durante o dia é uma prática comum e não aceitável para o CREAS¹², pois não está de acordo com a proposta do serviço, uma vez que, como já exposto, a Tenda foi criada com intuito de propiciar atividades socioculturais, escuta social, entre outras atividades que não abarcam o pernoite e/ou 'dormidas' nesses espaços.

Além do ócio por parte de muitos conviventes – que demonstra incomodar diariamente a supervisão do CREAS –, eles também tentam fazer 'cozimentos' de alimentos – mesmo cientes que é proibido dentro do Espaço –, correndo o risco de o serviço ser denunciado aos supervisores da Prefeitura. Outras práticas recorrentes são as insistências em consumir álcool e drogas ilícitas dentro da Tenda, bem como deixar roupas espalhadas pelos espaços da Tenda, também presenciar crianças/adolescentes participando de todo cenário sem o responsável por perto etc., que, na realidade, são situações que confrontam as regras da Tenda e a proposta do serviço.

O uso da 'insistência' é muito forte no seus cotidianos da vida na rua. O trabalho de orientação do serviço é diário e processual. Diariamente são realizadas intervenções por parte dos funcionários a fim de que os conviventes passem a cumprir regras. Em contrapartida, os conviventes intimidam os funcionários em um clima de ameaça, o que culmina em suas oscilações de humores.

Uma das orientações e exigência da Tenda é que os funcionários devem tratar todos que frequentam o equipamento com atenção, respeito, dando respostas adequadas, pois, qualquer detalhe, pode ser mais um motivo para brigas.

Segundo o gerente da Tenda:

Os conviventes não gostam da Tenda na questão de cumprir regras. Eles não gostam de não poderem beber dentro do Espaço, de não poder usar drogas, de não poder às vezes brigar dentro da Tenda...e isso é uma coisa que a gente luta para cada vez eles poderem manter essas regras. Quando eu assumi a Tenda, o uso de droga era muito grande, assim como a bebida. Eu não digo que hoje ainda não exista consumo de bebida e droga dentro do Espaço, mas reduzimos uma média de 90%. Acredito que nesse equipamento nunca chegará a 100% porque não é um convento, não é uma escola militar...e o público que a gente trabalha é o público que a gente vai sempre ter essas ocorrências de pegá-los bebendo escondido nos espaços da Tenda, ocorrência de você entrar no

¹² A Tenda Bela Vista é supervisionada pelo Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), em especial o CREAS Pop Bela Vista.

banheiro e encontrá-los usando crack, fumando maconha ou cheirando uma cocaína.... Porque é esse o “público”, e dessa forma não gostam da questão das regras (Funcionário – Formulário 10: s/p).

A Tenda Bela Vista é um serviço que surgiu com a proposta de atender um público em situação de rua, aparentemente específico. Mas, de fato, estes possuem características distintas. Considerando-se suas heterogeneidades, necessita-se de intervenções aplicadas de forma heterogênea, mas o serviço se esgota diante das demandas.

Analisando um dos objetivos da Tenda, percebe-se que o ‘estímulo de sociabilidades’, visando à construção de vínculos interpessoais e familiares que oportunizem a construção do ‘processo de saída das ruas’, estão apenas para atender os interesses de alguns atores externos, cujo objetivo é afastar cada vez mais as subjetividades de cada pessoa em situação de rua. Em todo momento, a sociabilidade (o modo como as interações acontecem) na Tenda mostra-se importante, pois a partir dela se abrem caminhos para conhecermos as demandas (necessidades, expectativas e aspirações) da população em situação de rua, antes de se realizar e/ou se conceber qualquer tipo de intervenção e atividades para eles.

Segundo Snow (1998:288), pessoas em situação de rua expressam emoções ambíguas. Ainda complementa dizendo que: existe um ceticismo que permeia as conversas e relações de rua, considerando quantos dos moradores de rua fazem afirmações exageradas e contam histórias chocantes (Snow, 1998:290). Mas, acredita-se que esse tipo de atitude perpassa também na sociedade em geral, assim como também não se isenta de a possibilidade dessa atitude estar nos funcionários da Tenda.

Existe um fluxo rotativo de usuários da Tenda, o que significa que ela, de alguma forma, atrai os mesmos para suprir alguma necessidade. Como também, um número considerado de conviventes vive assiduamente na Tenda. Um fator que estimula os conviventes retornarem à Tenda, é que a partir de suas atividades, vem contribuindo para a ‘promoção de saúde’ da população em situação de rua. O seu funcionamento, por si só, se torna um mecanismo de ‘fator de proteção’ do sujeito, na perspectiva de ‘redução de danos’.

A estratégia dessa redução acontece na tentativa de cada uma das ações educativas (intervenções pedagógicas) realizadas pelos monitores junto com a equipe

técnica e gerência do Espaço de Convivência, em que se baseiam na transmissão de informações, enfatizadas pela persuasão, e que, em geral, segue um 'modelo' educativo de aprendizado.

Essas intervenções são aplicadas na Tenda de diversas maneiras: também nas programações de TV, na higiene pessoal (banho), nos atendimentos dos assistentes sociais, responsáveis pelos encaminhamentos de vaga de pernoite, refeição, educação etc. E, nesse sentido, quando o público marca presença diária (ou esporádica) na Tenda Bela Vista, segundo demonstra a pesquisa, comprova-se, de alguma forma, que se trata de um equipamento que proporciona sensações de alívio do tédio através dos meios ofertados no local, permitindo ao convivente apenas se distanciar (por algum tempo) dos problemas que tendem os usuários aos 'fatores de riscos', princípio básico do que se entende por 'redução de danos'.

De fato, o conceito 'redução de danos' ultrapassa a "prática que tem como objetivo reduzir consequências adversas decorrentes do consumo de drogas lícitas e ilícitas" (Mesquita, 1994:66), que ainda é fortemente disseminado em vários estudos. Talvez a 'redução de danos' seja a resposta que a Tenda possa dar para a população em situação de rua.

Atribuir atenção ao conflito favoreceu identificar com mais precisão as demandas de atores, a rede de relações que eles mesmos criam, sustentam e compartilham, bem como suas tensões entre o desejo e a realidade, do indivíduo e do coletivo. Foi desse modo que se conseguiu certificar as variações de conflitos na Tenda, no sentido da sua qualidade (em grau negativo e positivo). Mas, pode-se dizer que só foi possível expor suas variáveis porque desenvolveu-se na pesquisa uma "história de um relacionamento pessoal em que o pesquisador procura desfazer as impressões da imagem do 'dominador' a fim de tornar a comunicação ou o encontro possível" (Zaluar, 1997:115), o que de fato está se falando de uma abertura para que se possa realizar, acompanhar e perceber não somente a comunicação, bem como a experiência dessa comunicação que se enaltece majoritariamente em formas de conflitos.

Considerações Finais

A investigação, a qual foi apresentada, referente ao período de 2012 a 2019, tem como base a experiência profissional acumulada, através da rede de serviços de atendimentos socioassistenciais e da população adulta em situação de rua, mais especificamente com a rede da SMADS/Cidade de São Paulo. Portanto, a pesquisa de observação participante teve um longo período de aproximação e foi aqui apresentado um recorte, visto a interdisciplinaridade do tema traçado e a necessidade de uma escrita voltada para um periódico.

O objetivo que norteou o trabalho aqui proposto foi descrever e analisar o modo de vida dessa população, como aqueles visíveis nos *habitus*, que exprimem gestos, bem como suas necessidades objetivas. Para tanto, utilizou-se um longo período de pesquisa por observação-participante, para que se pudesse escrever e analisar.

A investigação apresenta na análise de dados os resultados: 1. A dificuldade do Estado em criar um protocolo menos superficial de informação aos usuários das Tendas; 2. As dificuldades de formas de coexistência; 3. O processo de construção das lideranças da Tenda. Dessa forma, a investigação resultou em responder o seu problema de pesquisa, bem como aprofundar no campo de conhecimento de pessoas em situação de rua.

No decorrer da Etnografia várias outras possibilidades para investigações vieram como desdobramentos. Assim, sugerimos que futuras pesquisas possam abordar o tema com o recorte dos seguintes aspectos: 1. A história de vida dos indivíduos em condições de situação de rua, as relações de dádiva; 2. As relações conjugais e afetivas desse público e 3. Quais os fatores econômicos que os levaram a serem pessoas em situação de rua e como pensar sanidade mental, invisibilidade, estigma a esse público?

Referências Bibliográficas

BAUMAN, Z. 1997. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus.

BECKER, H. S. 1999. *Métodos de pesquisas em ciências sociais*. Tradução: Marco Estevão, Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec.

BOURDIEU, P. 1983. *Gostos de classe e estilos de vida*. São Paulo: Ártica.

BOURDIEU, P.; DE SAINT MARTIN, M. 1976. *"Anatomie du gout"*. *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2(5):2-81.

BRAGA, G. B. et al. 2017. *O conceito de modo de vida: entre traduções, definições e discussões*. *SOCIOLOGIAS (UFRGS. IMPRESSO)*, v. 19:370-396.

BRASIL. 2005. *Política Nacional de Assistência Social (PNAS)*. Brasília.

BRASIL. 2008. *Política Nacional para Inclusão Social da População em Situação de Rua*. Brasília.

BRASIL. 2009. *Decreto n° 7.053/2009*. Brasília.

BRASIL. 2012. *CARTILHA: Direitos da Pessoa em Situação de Rua*. Brasília.

BRASIL. 2015. "IBGE. Censo Demográfico 2015". *Características da população e dos domicílios: resultados do universo*. (Acesso em 01/03/2016.)

CORDEIRO, D. B. A. 2018. *Política de Assistência Social da cidade de São Paulo comparada com as expectativas e necessidades do público-beneficiário da 'Tenda Bela Vista'*. *Revista CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES*.

FIPE (Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas). 2000. *Levantamento censitário e a caracterização sócio-econômica da população moradora de rua na cidade de São Paulo*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

FIPE. 2010. *Principais resultados do perfil socioeconômico da população de moradores de rua da área central da cidade de São Paulo*. Faculdade de Economia, Administração da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

FIPE. 2015. *Censo da população em situação de rua da cidade de São Paulo, 2015*. Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

GEERTZ, C. 1978. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

HAGUETTE, T.M.F. 1982. "Metodologias Qualitativas". In: *Metodologias Qualitativas em Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

HARAWAY, D. 1995. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". In: *Cadernos Pagu* (5):07-41.

JANCZURA, Rosane. 2012. *Risco ou vulnerabilidade social?*. *Textos & Contextos* (Porto Alegre), v.11(2):301-308.

MARQUES, Ana Claudia (org.). 2007. *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores.

MARTINS, José de Souza. 1997. *Exclusão Social e a Nova Desigualdade*. São Paulo: Paulus

MEDEIROS, A. 2010. *Pessoas em Situação de Rua: A Saída para a Saída: Um estudo sobre pessoas que saíram da rua*. São Paulo, Doutorado em Serviço Social. São Paulo: PUC.

MESQUITA, F. [et al.]. 1994. *Drogas e Aids: estratégias de redução de danos*. São Paulo: Editora Hucitec.

MORAES FILHO, Evaristo de. (1858-1918). 1983. *Georg Simmel: sociologia*. Organizador [da coletânea] Evaristo de Moraes Filho; [tradução de Carlos Alberto Pavanelli...et al.]. São Paulo: Ática.

RAMOS, Ana Marcia Fornaziero. 2012. *Potencialidades e desafios nas parcerias entre a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social e as entidades sociais na cidade de São Paulo: um estudo dos serviços voltados à população em situação de rua*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC.

ROSA, C. M. M. 2005. *Vidas de rua, destinos de muitos*. São Paulo, Hucitec/Associação Rede Rua, (Estudos Brasileiros, nº 37).

SÃO PAULO (Município). Prefeitura de São Paulo (Assistência Social). *Portaria 46/2010/SMADS. Dispõe sobre a tipificação da rede socioassistencial do município de São Paulo e a regulação de parceria operada por meio de convênios*.

SÃO PAULO (Município), *SMADS (2010) Portaria nº46/SMADS/GAB De 23/12/2010*.

SÃO PAULO (Município), *SMADS (2010) Portaria nº47/SMADS/GAB De 23/12/2010*.

SÃO PAULO (Município). 2019. *Pesquisa Censitária da População em Situação de Rua de São Paulo*.

SIMMEL, Georg. (1858-1918). 2011. *O conflito como sociação*. (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). In: RBSE – Revista BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO, v. 10(3):568-573.

SNOW, David A. 1998. *Desafortunados: um estudo sobre o povo da rua*. David A. Snow, Leon Anderson; tradução de Sandra Vasconcelos. Petrópolis: Vozes.

VIEIRA, M. A. C. et al. 1992. *População de rua: quem é, como vive, como é vista*. São Paulo: Hucitec.

WHYTE, William Foote. 2005. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Tradução de Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ZALUAR, A. 1997. “Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas”. In: *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e terra.

Distopias da Guerra Fria: notas introdutórias a partir da obra de Philip K. Dick¹

Gabriel Cardozo de Lima²

Resumo

Considerando um diálogo entre Antropologia e Literatura, o presente trabalho aborda a obra do escritor norte-americano Philip K. Dick, buscando identificar e discutir o imaginário político da Guerra Fria (1945-1989). A partir da extensa produção do autor, o foco se dirige às ficções especulativas que versam sobre futuros pós-apocalípticos, identificando quais elementos podem ser chaves interpretativas do que Franco Bifo Berardi (2019) chama de declínio da civilização moderna. Para tal, tomo o subgênero da distopia como um conceito-chave, interpretando seus escritos à luz de discussões da história contemporânea. Conclui-se que a ficção científica oferece um terreno capaz de viabilizar a reflexão sobre o passado, por meio da escrita da história, e a projeção das imaginações do futuro, pois toda ficção estabelece relações de representação e produção da realidade social.

Palavras-chave: Literatura; Ficção Científica; Distopia.

Abstract

Considering a dialogue between Anthropology and Literature, the present work addresses the work of the American writer Philip K. Dick, seeking to identify and discuss the political imagery of the Cold War (1945-1989). Based on the author's extensive production, the focus is on speculative fictions that deal with post-apocalyptic futures, identifying which elements may be interpretive keys to what Franco Bifo Berardi (2019) calls the decline of modern civilization. To this end, I take the subgenre of dystopia as a key concept, interpreting his writings in light of discussions of contemporary history. It is concluded that science fiction offers a terrain capable of enabling reflection on the past, through the writing of history, and the projection of the imaginations of the future, since all fiction establishes relations of representation and production of social reality.

Key-Words: Literature; Science fiction; Dystopia.

¹ As reflexões presentes neste artigo são fruto da pesquisa realizada durante minha pesquisa de mestrado. Permanecem em caráter exploratório, todavia, enquanto parte de um esforço intelectual contínuo. Essa tarefa só é possível pelas interlocuções constantes com meu amigo e referência intelectual Rafael Damasceno, a quem agradeço com todo coração.

² Doutorando em Antropologia Social pelo programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Atualmente pesquisa a relação entre ficção, imaginação e política. E-mail: gabrielcardozodl39@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7055-9702>.

Introdução

É realmente como se o mundo estivesse chegando na ficção científica. Os anos se passaram e a disparidade, a lacuna temporal, começou a se preencher até que finalmente não existisse mais. Não estávamos mais escrevendo sobre o futuro. Em certo sentido, o próprio conceito de projetar o futuro perde o sentido porque já estávamos lá, em nosso mundo real. (Dick, 2014:247).

O presente trabalho analisa a obra do escritor norte-americano Philip K. Dick, considerando que suas ficções são interpretações simbólicas e imaginativas da realidade social do pós-guerra (1945-1989). O leitor poderá se perguntar como uma análise da realidade parte da ficção: ora, meu objetivo é demonstrar como o gênero da ficção científica configura-se de modo similar à um repositório de figuras, imagens e metáforas sobre a vida humana, utilizado tanto para expressar as experiências individuais de um autor quanto as impressões coletivas de um período. Como na citação que abre esta sessão, segue-se a premissa de que a ficção científica versa sobre um futuro que nada mais é que uma releitura ficcional, crítica e elaborada do presente, pois toda ficção mantém relações dialéticas com a realidade – não apenas como representação, mas como ferramenta de produção (Saer, 2012).

Saliento que a escolha do gênero literário em questão se dá em função da relação que esse tipo de literatura mantém com o tempo: passado, presente e futuro são temas da ficção científica na medida em que esta elenca elementos do presente e do passado para projetá-los em um futuro hipotético. Existem muitos subgêneros dentro da ficção científica, porém. A seguir, analisarei como a distopia oferece uma chave de leitura para a contemporaneidade, sobretudo através da obra de Philip K. Dick.

O leitor observará que minha hipótese é encontrar um fio condutor entre os acontecimentos pós Segunda Guerra (1945) e as dinâmicas sociopolíticas atuais, retomados brevemente na conclusão. Essa tarefa deve ser retomada em extensão e profundidade, condições que escapam aos objetivos aqui propostos. Nesse sentido, este texto condensa algumas notas sobre o que proponho chamar de “distopias da Guerra Fria”, compreendendo-as como um imaginário, isto é, a gama de representações imagéticas e fantásticas da realidade (Wunemburger, 2008).

A ênfase no contexto norte-americano se dá em grande medida pela origem do autor estudado, considerando sua influência no círculo literário e cultural do país. Entretanto, toma-se também a hipótese de que, finda a Segunda Guerra Mundial, é nos EUA que se desenrolam as principais disputas pela reorganização da geopolítica mundial, com foco sobretudo ao confronto com a União Soviética e as novas configurações do capitalismo globalizado (Hobsbawm, 1995).

O avesso da utopia

Entende-se por distopia o conjunto de narrativas e especulações de teor pessimista e escatológico, nos quais se constroem retratos de uma sociedade onde se vive alguma catástrofe de ordem política, climática ou biológica. O termo é comumente aplicado para designar os incômodos dos sujeitos com a realidade contemporânea, partindo do princípio de que certos acontecimentos e contextos assemelham-se à ficção³.

“*Onde tudo deu errado?*” pergunta-se Gregory Claeys (2010), ao explorar as origens do termo “distopia”. A distopia é uma invenção recente, data do século XX e representa o contrário da utopia, que é um tipo de visão otimista sobre o futuro projetado em ficções ou doutrinas políticas. O olhar utópico vislumbra a realização, a plenitude e o desenvolvimento absoluto dos bens materiais, das relações pessoais e da natureza. Utopias são imagens do paraíso na Terra, retratos de projetos ideológicos bem-sucedidos nos quais não há mazelas. Esse otimismo é operado à revelia, sobretudo no final do século 18, quando diversos projetos políticos criaram suas próprias utopias.

O positivismo, por exemplo, crescente na Europa, teve como fórmula utópica a razão, o avanço tecnológico e a ascensão do homem. Muito antes, todavia, Iluminismo e Romantismo disputaram pela “utopia hegemônica” da modernidade, centrada na razão ou na emoção (Löwy & Sayre, 2017). À guisa de definição, distopias são utopias negativas nas quais o “céu na Terra” transforma-se em um inferno – um mundo repleto de sofrimento, violência e autoritarismo. Contrastam com tudo que é utópico, são

³ O modo como a sociedade contemporânea está se tornando (ou já se tornou) uma distopia é tópico comum das pautas jornalísticas dos últimos anos. As comparações partem do clássico *1984*, de George Orwell (1949), à *The handmaid's tale* de Margaret Atwood (1985). Essas obras discutem formas de repressão e violência projetadas em um futuro alternativo semelhante ao mundo atual.

retratos imaginários e ficcionais das falhas dos projetos políticos hegemônicos – como o capitalismo, o nacionalismo e etc. (Claeys, 2010:107). Esses projetos são a base do que consideramos enquanto mundo ocidental moderno, pois pavimentam o terreno sob o qual se constroem as principais tradições e instituições.

Franco Bifo Berardi (2019) circunscreve a mais recente guinada pessimista para com o projeto moderno no ano de 1968, com os episódios revolucionários da França (maio de 68) e outros, como as revoluções latino-americanas e os movimentos contra culturais. Esses eventos anunciam um grito de negação ao progresso, reavaliando o percurso linear e positivo da marcha ao futuro instaurado no fim do século 19. Berardi observa: a partir desse momento um conjunto de discursos deixa de reconhecer o futuro como um lugar de iluminação, passando a reconhecê-lo como um território desconhecido de temor. “Algo se quebrou na esfera psicossocial” (Berardi, 2019:7) fazendo com que o futuro, o tempo áureo dos modernos, declinasse.

Pouco tempo depois do maior confronto bélico da humanidade, a questão era como conceber uma positividade em um mundo aniquilado e como reinventar uma visão elogiosa da força e do desenvolvimento, sob o testemunho absurdo das memórias traumáticas da guerra. O anti futurismo dos grupos contra culturais dos anos 1960 rejeita o elogio à técnica para questioná-la, ressignificando a base do futurismo – a velocidade, a violência, o poder⁴ - do começo do século. Para Berardi, o “Manifesto futurista” do poeta italiano Filippo Marinetti é um elogio à velocidade e a guerra, um encontro entre modernização e militarização (Berardi, , 2019:28). Décadas depois, após a experiência de entrada na utopia futurista, percebe-se que o sonho de alguns se concretizou como o pesadelo de outros.

Dentro desse quadro geral, tomarei em foco o contexto sociopolítico norte-americano, considerando que, a partir das afirmações de Berardi, os EUA encarnam de forma nevrálgica a dualidade entre modernização e declínio. Afinal, como afirma Karnal et al (2011), os EUA haviam saído da Segunda Guerra como a principal potência econômica mundial. Enquanto grande parte da Europa e da Ásia estavam devastadas, a produção industrial era controlada pelos americanos – em função de uma economia

⁴ Essas são palavras-chave da imagética do futurismo italiano e russo, encabeçados pelas vanguardas artísticas nas quais o automóvel é eleito como símbolo e bandeira da modernidade.

aquecida às custas da Guerra, que devia continuar, como mostra a atuação rígida do governo de Truman (1945-1952).

A constante necessidade de proteção à ameaça vermelha tornou a economia militarizada. O perpétuo estado de Guerra segue com os conflitos na Coreia e, posteriormente, Vietnã. Por um lado, têm-se as contradições notáveis da política interna e externa desse período, e, por outro, o esforço cultural e social de construção da imagem positiva do consumismo e capitalismo americano. Fomentado pela indústria cultural, a imagem da “família perfeita” e da vida suburbana confortável, propagada por programas de TV, quadrinhos e filmes hollywoodianos, funciona como um polimento às desigualdades (Karnal et al., 2011).

A primeira vez que me aproximei de Dick tomando-o enquanto um sujeito de pesquisa – e um sujeito histórico – foi na produção de minha dissertação de mestrado (De Lima, 2020)⁵. A concepção de mundo Dickiana atua como eixo central para desenvolver a perspectiva anti futurista de crítica à modernidade, ao mesmo tempo em que revela dinâmicas internas à década de 1960, dinâmicas estas presentes encarnadas em sua trajetória pessoal e exploradas extensamente em seus mundos ficcionais.

Paranoia, profetismo e pessimismo: a distopia dickiana

Philip Kindred Dick (1928-1982) nasceu em Chicago, fruto de um lar de classe média conturbado. Foi uma criança tímida, cheia de fobias e ansiedades, rodeado de livros e discos. Aos 15 anos escreveu seu primeiro romance. Considerava-se portador de traços esquizofrênicos e paranoicos, pesquisava sobre psicanálise e filosofia. Nos anos iniciais de sua vida, esteve próximo à pobreza, descobrindo no mercado de publicações *pulp* uma forma de pagar as contas (Sutin, 1995). Por volta de 1952, com a publicação do primeiro conto (“*Roog*”), inicia a trajetória que vai gerar mais de 136 escritos entre romances e contos.

⁵ Na época, a inspiração para estudar sua obra veio após atividades realizadas junto à uma turma de pré-vestibular na qual tive a oportunidade de lecionar as disciplinas de Sociologia e Filosofia. Romances e filmes desse autor e de outros funcionaram como ferramentas pedagógicas para análise de questões referentes à história contemporânea.

Ambicionando fazer sucesso nos círculos de literatura *mainstream*, Dick encontra na ficção científica um modo de produzir reflexões de cunho filosófico, traduzindo a realidade à sua volta (Carrère, 2016). No período final de sua vida, entre a década de 1960 e 1980, teve experiências religiosas que nomeou de “eventos 2-3-74”, dedicando grande parte de suas obras finais a elaborar temas referentes a gnose, profetismo e teologia. Visto como um escritor menor, sua escrita é marcada pela relação ambígua com drogas, paranoia e contracultura. Fortemente influente nas produções de ficção científica contemporâneas, debate questões sobre a vida humana, a natureza da realidade e o momento político da segunda metade do século XX.

Na “nota do autor”, presente ao fim de “Um reflexo da escuridão” (2016), Philip K. Dick descreve um pouco do ambiente onde a narrativa do livro se passa: o submundo de drogas, traficantes e *junkies* em uma Califórnia distópica. Essa Califórnia retém muitos elementos de sua trajetória e os personagens podem ser identificados com ele próprio e seus amigos. O romance é dedicado aos amigos mortos por overdose ou internados em clínicas de reabilitação. Dick diz que ele poderia ser um desses amigos, tendo vivido a cultura marginal dos anos 1960, ele se descreve como mais uma das “crianças brincando na rua” (Dick, 2016:157).

Dick levanta explicitamente relações entre a sua própria vida e o romance. Tais relações, contudo, permeiam toda a sua obra de maneira particular: nas dezenas de romances e centenas de contos que produziu, nota-se que o autor é um personagem de si mesmo, ele cria seus mundos ficcionais “a partir do âmago de minha vida e de meu coração [...] **Eu mesmo não sou um personagem neste romance; eu sou o romance**” (Dick, 2016:157, destaques meus). Estes apontamentos permitem considerar que o autor representa certa perspectiva comum da cultura norte-americana do pós-guerra: enquanto um filósofo autodidata e um intelectual do “gueto” californiano, ele consegue acessar e representar o espírito do período político por meio de suas distopias.

A obra “Um reflexo na escuridão” (2016)⁶, por exemplo, se passa em uma Califórnia do futuro. Nessa cidade, a polícia controla os indivíduos através de tecnologias.

⁶ Existem duas traduções para o português, que se aproximam de maneira diferente do título original e dos sentidos possíveis a serem interpretados. “Um reflexo na escuridão”, recentemente lançado pela editora Aleph (2016) condiz com o sentido do título em inglês, porém, uma edição de (2007) da editora Rocco traz uma sugestiva alteração, distante do original: “O homem duplo”, como é traduzido o volume, já adianta um pouco do dilema dos protagonistas e do autor.

Existe uma guerra entre o departamento de narcóticos e os traficantes da “Substância D”⁷, um alucinógeno “altamente viciante”. No meio dessa guerra, Fred, um agente policial, se disfarça de Bob Arctor, um “*junkie*”. A situação infeliz do protagonista se mistura a descrição do ambiente⁸, uma vez que a paisagem é precária, cheia de lixo, pobreza e drogas. Sua missão é investigar a origem da “Substância D”, mas o agente acaba se viciando na droga.

Fred/Bob Arctor grava o grupo de traficantes em que está infiltrando. Ele utiliza outro equipamento tecnológico, os “escâneres holográficos”, gravando o dia a dia dos usuários de Substância D. Os escâneres ficam escondidos pela casa, como câmeras de um *reality show*, 24 horas por dia. A questão que surge para Fred/Bob Arctor é o que ou quem ele veria quando visse a si mesmo nessas gravações.

A obsessão de Bob Arctor por câmeras é muito trabalhada na história. Boa parte da narrativa, inclusive, é descrita a partir de imagens dos escâneres holográficos. Enquanto agente infiltrado, o personagem se divide entre vigiar seus amigos traficantes e estar com eles. Conforme Fred vai imergindo no papel de Bob Arctor e se viciando na Substância D, sua paranoia aumenta. A paranoia é representada pela menção à espelhos, câmeras e scâneres⁹.

Podemos compreender que a obsessão pela autoimagem, descrita na obra, apresenta dinâmicas específicas acerca da identidade de PKD, um típico norte-americano de classe média. O modo como se aborda a paranoia interage com o ambiente precário, representado na ficção a partir dos recursos da extrapolação e da distopia. A leitura é acerca da sociedade do pós-guerra: agentes policiais, drogas e a crise do narcisismo, compreendendo este como um traço constituinte da sociedade norte-americana (Tota, 2009). Segundo Matthew W. Dunne (2013), a Guerra Fria abate a população não apenas como um período histórico, mas como um estado mental (*state of mind*). O autor analisa o período destacando que a paranoia é parte de um projeto de governo, uma “lavagem cerebral coordenada”, para utilizar seus termos (Dunne, 2013).

⁷ “A substância D: Death, Desespero, Depressão, Deserção, onde “você [está] desertando seus amigos, eles desertando você, todo mundo desertando todo mundo” (Dick, 2016:16).

⁸ “Os carros que passavam rápido, os dois caras, seu próprio carro com o capô levantado, o cheiro de fumaça, a luz forte e quente do meio-dia – tinha um aspecto rançoso, como se, ao longo desse episódio, seu mundo tivesse apodrecido, mais do que qualquer outra coisa” (Dick, 2016: 46).

⁹ Os scâneres, como olhos onipresentes, “ficavam assistindo e gravando o que acontecia. Tudo o que ele fazia. Tudo o que ele dizia” (Dick, 2016:102). Ele encarava a si mesmo nessas imagens, continuamente, até não saber mais quem era.

No cenário político de publicação do livro, temos uma transformação fundamental. Após a segunda guerra, o lugar do inimigo nacional rapidamente deslocou-se dos recém derrotados países do Eixo para a ameaça vermelha do comunismo soviético, iniciando uma gama de políticas denominadas como Guerra Fria. A polarização do mundo em duas superpotências antagônicas está representada na imagem da “cortina de ferro”, trazida à baila por Winston Churchill (Tota, 2009:176). Essa imagem irá compor diversas narrativas, vinculadas através da cultura e acentuadas pela paranoia – a vigilância constante frente a um novo inimigo político.

Neste período, as agências de informações, tanto na União Soviética quanto nos EUA, assumem protagonismo: a busca por dados estratégicos dos planos soviéticos irá povoar diversas narrativas ficcionais na literatura e no cinema. Sob a pena da aniquilação atômica, tendo em vista que ambos os países possuíam a mesma potência bélica, o anticomunismo pode ser observado como efeito principal da Guerra Fria, que foi, além de um período político, um construto imaginário – do qual Philip Dick parece estar ciente.

Seguirei esse intento pontuando que se pode classificar o conjunto de tropos desse imaginário da Guerra Fria como pendentes entre a utopia e a distopia. No caso de Dick, a perspectiva é claramente distópica: apresenta-se a já citada paranoia generalizada à nível nacional e o temor pela aniquilação nuclear. Por outro lado, um conjunto de discursos midiáticos, como filmes, séries e reportagens tornou crescente uma crença na tecnologia e na capacidade libertadora do capitalismo. Essa gama de produções conformam um conjunto heteróclito do *zeitgeist*, o espírito do tempo analisado.

Retornando ao livro, vemos que a decadência do personagem Bob Arctor reflete o lado obscuro do projeto moderno do homem bem-sucedido, detentor do *american way of life*. Há um pessimismo nessa construção literária que permeia a descrição dos cenários urbanos e da psique dos sujeitos. Dualismos são construídos, nesse sentido, entre bem e mal, liberdade e tirania (o pêndulo entre a utopia e distopia, citado acima). Os dois lados da moeda do personagem de “Um reflexo na escuridão” são antagônicos, como “*yin*” e “*yang*”, claro e escuro, masculino e feminino. O autor e o personagem, o amigo e o inimigo, o policial e o traficante, estão juntos, são dois lados da moeda. Essa moeda, proponho, é uma metáfora para a atmosfera política e cultural dos EUA.

Marcada pela primeira guerra, a modernização da indústria e a constituição dos centros urbanos vem após o cessar-fogo, trazendo a sobrecarga do mercado interno e a Grande Depressão, período de crescimento do desemprego, desvalorização da moeda e quebra da bolsa de valores (1929). Após a lenta recuperação do *american way of life* com as políticas democratas do *New Deal*, programa político de distribuição de renda e incentivo econômico, o abalo do mito de excepcionalismo nacional culmina no *redscare*, o “medo do comunismo” (Tota, 2009:145). A depressão, responsável por abalar a narrativa de valorização da guerra, traz consigo o inimigo vermelho, representado pela ameaça comunista – uma espécie de construto imaginário das políticas nacionais.

Em 1941, o ataque japonês à base militar de Pearl Harbor ocasiona a morte de 2.400 soldados. Após este episódio, os EUA entram oficialmente na Segunda Guerra, saindo vitoriosos após a rendição do Japão. Assim como na primeira guerra, a entrada no confronto mudou profundamente a vida econômica e cultural da sociedade: mulheres assumiram postos em fábricas e bases militares, jovens são treinados para o serviço e conflitos raciais se acentuam. A produção do “arsenal da democracia”, toda gama de armas, munições, tanques e produtos bélicos transformou todas as frentes industriais. Essa transformação ditará os desdobramentos econômicos posteriores, restituindo a oscilação entre desenvolvimento e crise do começo do século.

O conspiracionismo classe-média, por assim dizer, presente nessa obra, chama atenção para o lugar do “ego” em relação ao mundo. Esse mundo novo que começa a ser pavimentado sob a implementação de uma nova vertente do capitalismo. Na cosmologia construída por Dick, é o caráter marcado do ponto de vista do “homem comum” que prevalece, aquele morador dos subúrbios e trabalhador. Dick encarna esse personagem, tomando tal posição como seu ethos.

De maneira geral, percebe-se uma confluência entre os desenrolares históricos, a ficção do autor e sua biografia. Ao mesmo tempo em que os mundos apocalípticos anunciam críticas ao mundo social, têm-se a elaboração de uma atmosfera mística e religiosa que provém da tecnologia. O desenvolvimento tecnológico em escala popular, isto é, o momento em que a tecnologia se torna doméstica – televisores, fogões elétricos, aspiradores de pó – é o ponto de virada do século, quando um projeto de vida média é

criado, sobretudo nos EUA, voltado ao conforto e a satisfação dos desejos por meio do consumo¹⁰.

Parece-me importante apontar, da mesma forma, certo paralelismo entre as dimensões coletivas e subjetivas da experiência. A figura de Philip Dick levanta esse entrecruzamento de maneira única, pois há uma recorrência de menções ao seu estado psíquico e a realidade política. Para ele, como demonstra Sutin (1995), têm-se uma indiscernibilidade entre a dimensão pessoal e a dimensão pública, o que irá ser nomeado de “mundo particular” e “mundo compartilhado”. Tecnologia, política e história de vida estão conectadas e, na visão de mundo de Dick, as três dimensões estão em colapso. Em seus diários (Sutin, 1991), Dick postula que a extinção das barreiras entre dentro e fora, subjetivo e objetivo, realidade e mente é o principal legado da modernidade. A abolição dos dualismos e das separações cria um novo território para a experiência humana, atravessada pela tecnologia e pela informação.

Nesse aspecto, traços que seriam comumente associados à sua personalidade ou psique, passam a caracterizar a sociedade e até mesmo o período – sua paranoia é apenas um reflexo, ou uma expressão da paranoia generalizada, do estado cultural do mundo social, algo similar ao movimento feito pela escola de Cultura e Personalidade, representada por Ruth Benedict (2013) e outros autores, na qual a psicanálise freudiana serviu como ferramenta analítica de realidades sociais. A seguir, discutirei que a paranoia divide espaço com outros aspectos notáveis da distopia do autor, é o caso do apocalipse nuclear de “Andróides sonham com ovelhas elétricas?”.

Andróides sonham com ovelhas elétricas?

O romance “Andróides sonham com ovelhas elétricas” ([1968] 2014) se passa em um planeta terra assolado pela Guerra Mundial Terminus, onde parte da humanidade emigrou para colônias no sistema solar e a outra parte vive precariamente. Rick Deckard vive na Terra junto de sua esposa, ganhando a vida como caçador de recompensas do

¹⁰ Há toda uma discussão sobre o consumo e a consolidação da classe média norte-americana. A guisa de exemplo, considerar as matérias jornalísticas que problematizam o impacto da vida média no planeta. Ver: SUPER INTERESSANTE. E se o mundo consumisse como os EUA?. Abril, 2016. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/comportamento/o-mundo-consumisse-como-os-eua/>>. (Data de acesso: 30/06/2021).

departamento de polícia de São Francisco. Seu trabalho é encontrar andróides disfarçados de humanos e matá-los. As caçadas se alternam a atividades domésticas, de maneira que seu cotidiano se mantém sob o sonho inalcançável de “comprar uma ovelha de verdade, pra colocar no lugar daquela falsa e elétrica lá em cima. Um mero animal elétrico [...]” (Dick, 2014:16).

Durante a guerra, praticamente todas as formas de vida animal foram extintas da Terra. Há ausência de vida em todos os lados, desde os objetos, passando pela paisagem natural e animais, até os humanos; alguns destes se transformaram em seres mutantes chamados Especiais. A lei da Terra é “emigre ou *degenere*”, o ar da manhã no planeta vem carregado de partículas radioativas, carregando a marca da morte (Dick, 2014:20).

A Poeira é o personagem central da narrativa, uma espécie de “força” que surge após a Guerra Atômica. Essa força na verdade é uma ausência de força, o nada ou a decomposição, resultado da destruição do ecossistema e da relação dos humanos com a paisagem natural. A Poeira é o personagem/paisagem que habita e sustenta a “enorme ruína entrópica” que colocou o planeta “sepultado sob a *ubiquidade* do pó” (Dick, 2014:32; ênfase minha).

A poeira é uma presença invisível que penetra todas as coisas, tirando delas a vitalidade e o som; é o eco que não retorna, a inércia resultante da regressão do tempo para o nada. Engolidas pelo nada, florestas e pequenos ecossistemas resistem em raríssimas faixas de vida, aparecendo como as únicas formas de vida restantes em um planeta tomado pelo lixo.

Além da destruição da Poeira, o futuro é coberto pelo lixo. As pilhas de lixo e “bagulho” são traduções do tempo *kipple*, uma generalização da entropia feita pelo personagem J.R. Isidore; um Especial que, entre lembranças traumáticas da infância e o culto fanático por Mercer, vive como morador solitário de um prédio abandonado nos subúrbios de São Francisco. Segundo ele, o bagulho é uma força que se multiplica junto à Poeira, um monte de objetos abandonados e sem serventia, marcados pela ação do tempo e decomposição. O bagulho é um imperativo no qual resta o vazio, se multiplicando e tomando o espaço da vida; o prédio todo “está totalmente bagulhificado”:

Bagulho é todo tipo de coisa inútil, como correspondências sem importância, caixa de fósforos vazia, embalagem de chiclete ou o jornal de ontem. Quando ninguém está por perto, o bagulho se reproduz. Por exemplo, se você vai dormir e deixa algum bagulho próximo ao seu apartamento, na manhã seguinte, quando acordar, terá o dobro daquilo. E vai se acumulando mais e mais. (...) - Existe a primeira lei do bagulho - disse Isidore. - Bagulho expulsa o não bagulho. (...) (Dick, 2014:72).

O “bagulho” não é apenas o lixo: são as insatisfações, as angústias, o medo e o vazio. A “bagulhificação” funciona como metáfora entre a conexão dos sentimentos dos personagens e a paisagem em que vivem - é a cultura de drogas, a pobreza, o desespero e a solidão. Mas também é uma imagem dos excessos da cultura de consumo na qual os EUA do pós-guerra emergem. A derrota do Reich e a rendição do Japão traz o foco da política americana para o mercado interno. Observa-se uma padronização da vida americana, “que já vinha crescendo nas décadas de 1920 e 1930, se acentuou” (Tota, 2009), fazendo emergir uma sociedade de classe média, consumidora de entretenimento, tecnologia e mercadorias. A conexão entre guerra e consumo é intrínseca, sobretudo o consumo de apetrechos tecnológicos, utensílios domésticos, trecos de todos os tipos.

Ao passo que a indústria nacional havia ficado à disposição da produção bélica, com o avanço da década de 1950, para a década de 1960 houve uma reorientação econômica e política para reacender o consumo. Empresas como General Electric, White-Westinghouse, Ford e outras assumiram a missão de disponibilizar uma vida “confortável e moderna” (Tota, 2009:191). O conforto assume a forma de barbeadores elétricos, torradeiras, fogões, televisores, telefones, carros, cigarros, geladeiras, cortadores de grama e todo o tipo de apetrecho comum no ambiente doméstico contemporâneo. Essa imersão de produtos ocasiona uma transformação estética, segundo a qual o estilo de vida anterior dá lugar a nova vida moderna na qual todos devem sentir-se únicos, felizes e parte do consagrado *american way of life*.

O aumento populacional registra o que se convencionou chamar de geração “*boomer*”, aumentando a população de 140 milhões para 180 milhões de habitantes. Essa prosperidade e liberdade formam um verniz no qual os conflitos da guerra do Vietnã e Coreia serão escamoteados. Dick registra seus incômodos e mal-estares ao projetar esse contexto em um futuro de Terra arrasada. Em seu universo ficcional, o mal-estar da

modernização às custas da guerra permanece presente, é uma força de decomposição que avança sob os mundos dos personagens.

Dunne (2013) argumenta que esse estado de paranoia e pessimismo é um efeito da lavagem cerebral ocorrida com o *red scare*, as políticas de guerra e a construção de diversos inimigos externos – Rússia, China, países do Oriente Médio e outros. Constituinte da democracia, as liberdades individuais conflitam com uma atmosfera de repressão, vigilância e constante ameaça. O autor chega a nomear essas práticas de “*brainwashing*” (Dunne, 2013:4), isto é, uma conexão entre a psique dos cidadãos americanos e as políticas de segurança nacional.

Por outro lado, é a saída pela intensificação do consumo, sobretudo nos anos de gestão de Richard Nixon, que irá compor a imagem de uma nação livre. Todavia, Dunne nos questiona: “Se a urbanização e o mundo corporativo exauriram os americanos de sua individualidade, foram os eles verdadeiramente livres?” (Dunne, 2013:5).

Conclusão

Ao longo deste ensaio, discuti alguns conceitos-chave da obra de Dick. Como observado, parte de suas histórias voltam-se à temas centrais da cultura norte-americana do pós-guerra, enfatizando, sobretudo, os aspectos negativos da atmosfera social da época. As distopias dickianas são ambientadas em subúrbios de classe média: seus protagonistas são sujeitos comuns, geralmente homens que vivenciam algum dilema existencial estranho em seus cotidianos.

Na obra “Um reflexo na escuridão”, enfatiza-se a obsessão pela autoimagem na jornada delirante e paranoica de um policial. Chamo atenção para a conexão entre os estados de sua mente e o mundo ao seu redor: a paisagem da mente e a paisagem da narrativa se interconectam, de modo que as perturbações e dramas internos – a depressão, a loucura e a paranoia – refletem dramas externos, geralmente políticos.

Quando passamos para a narrativa de “Androides sonham...” vemos a expressão mais futurística de uma Terra arrasada. A menção ao confronto bélico e a aniquilação do mundo natural circunscrevem uma nova possibilidade no horizonte social da década de

1960: a possibilidade do confronto nuclear e da existência da bomba atômica, em sua magnitude e extensão, remodelam as concepções humanas de vida e morte.

É como se o limite da normalidade fosse transpassado, reforçando o horizonte de vislumbre do horror dos acontecimentos da Segunda Guerra. Na perspectiva da arte, a literatura articula metáforas e estratégias narrativas para sondar o inenarrável – aquilo que, por ser incomum e estranho, irrompe a “vida normal” dos sujeitos modernos para lhes desafiar a repensar a vida.

Muitos adjetivos podem ser atribuídos à obra de Dick: estranha, bizarra, intrigante, sarcástica e entrópica. Dentre esses, o último encaixa-se mais adequadamente, por retomar, de maneira metafórica, a noção de perda de energia da termodinâmica. O apocalipse entrópico de Dick é um evento no qual o sofrimento é narrado como parte do cotidiano, chegando mesmo a tornar-se familiar. A familiarização da catástrofe é mediada pelo consumo, produtos tecnológicos, anúncios publicitários e pela fuga da realidade. A poeira, o bagulho e outros termos acionados nos romances são fotografias do *zeitgeist* desse tempo, capturas precisas do imaginário ocidental moderno.

A ascensão de projetos políticos neoautoritários e a expansão das políticas do ciberespaço – *Big Data*, Mídias digitais, guerra cibernética – evocam a sensação de um paralelismo entre realidade e ficção. O constante estranhamento com o mundo a nossa volta anuncia o perpétuo desfazimento dos projetos hegemônicos do capitalismo, pautados, historicamente, pelo imperialismo e desigualdade. Percebe-se uma falência progressiva do corpo social moderno, sobretudo no enfrentamento de mazelas por ele mesmo criadas – como a pandemia, por exemplo, para retomar nossa mais recente distopia. Da banalização da morte à negação da realidade, estamos cada vez mais inseridos no apocalipse *middle-class* de Dick.

Referências bibliográficas

BENEDICT, Ruth. 2013. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Editora Vozes.

BERARDI, Franco. 2019. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu Editora.

CARRÈRE, Emmanuel. 2016. *Eu estou vivo e vocês estão mortos: a vida de Philip K. Dick*. São Paulo: Aleph.

CLAEYS, George. 2010. *The origins of dystopia: Wells, Huxley and Orwell*. In: *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge: Universidade de Cambridge: Cambridge.

DE LIMA, Gabriel. 2020. *A flor do futuro: cosmo-especulação e Antropologia do tempo na obra de Philip K. Dick*. Dissertação de mestrado. PPGAS – Museu nacional / UFRJ.

DICK, Philip K. 2014. *Androides sonham com ovelhas elétricas?* São Paulo: Aleph.

DICK, Philip K. 2016. *Um reflexo na escuridão*. São Paulo: Aleph.

DICK, Philip K. 2014. *Valis*. São Paulo: Editora Aleph.

DUNNE, Matthew. 2013. *A Cold War state of mind: Brainwashing and postwar American society*. Cambridge: Universidade de Massachusetts.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. 2017. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo Editorial.

HOBBSAWM, Eric. 1995. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.

KARNAL, Leandro et al. 2011. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Editora Contexto.

SUTIN, Lawrence et al. 1991. *Divine invasions: A life of Philip K. Dick*. Londres: Paladin.

SUTIN, Lawrence (Ed.). 1995. *The shifting realities of Philip K. Dick: Selected literary and philosophical writings*. Nova Iorque: Vintage Books.

SAER, J. J. 2012. *O conceito de ficção*. Fronteira Z. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária, n. 9, p. 320-325.

TOTA, Antonio Pedro. 2009. *Os americanos*. São Paulo: Editora Contexto.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. 2008. *Imaginário (O)*. São Paulo: Edições Loyola.

Para pensar as juventudes, as sexualidades e a cidade

Victor Hugo Nedel Oliveira¹

Resenha

PERILO, Marcelo de Paula Pereira. "Rolês", "closes" e "xaxos": uma etnografia sobre juventude, (homo)sexualidades e cidades. 2017. 143 p. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2017.

Resumo: Esta resenha da tese "Rolês", "closes" e "xaxos": uma etnografia sobre juventude, (homo)sexualidades e cidades, resultado dos trabalhos de doutorado de Marcelo de Paula Pereira Perilo em Antropologia Social, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas pretende articular, de forma resumida, as reflexões propostas por essa pesquisa com os jovens moradores de periferia das cidades de São Paulo e Barretos. O principal objetivo do trabalho foi refletir acerca dos processos de mudança em regimes de visibilidade da homossexualidade no Brasil contemporâneo e sobre as suas implicações nas produções de espaços, de relações e de pessoas.

Palavras-chave: Antropologia, Juventudes, Etnografia.

Abstract: This review of the thesis "Rolês", "closes" and "xaxos": an ethnography about youth, (homo) sexualities and cities, the result of the doctoral work of Marcelo de Paula Pereira Perilo in Social Anthropology, in the Postgraduate Program in Social Anthropology of the Institute of Philosophy and Human Sciences of the State University of Campinas intends to articulate, in a summarized way, the reflections proposed by this research with young people living on the periphery of the cities of São Paulo and Barretos. The main objective of the work was to reflect on the processes of change in regimes of visibility of homosexuality in contemporary Brazil and its implications on the production of spaces, relationships and people.

Keywords: Anthropology, Youth, Ethnography.

¹ Doutor e Pós-Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Licenciado e Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Adjunto e Pesquisador do Departamento de Humanidades da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: victor.juventudes@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5624-8476>

A Tese intitulada “‘Rolês’, ‘closes’ e ‘xaxos’: uma etnografia sobre juventude, (homo)sexualidades e cidades” apresenta, ao longo das 143 páginas, divididas em introdução, três capítulos e considerações finais, um trabalho de cunho etnográfico que objetivou “refletir sobre processos de mudança em regimes de visibilidade da homossexualidade no Brasil contemporâneo e suas implicações na produção de espaços, relações e pessoas.” (p. 9). Como principal escolha metodológica, o trabalho de campo de cunho etnográfico ganhou destaque, na medida em que foram realizados, nas cidades de São Paulo e de Barretos, entre os anos de 2013 e de 2016. Na lida metodológica, o autor conseguiu manter contato e acompanhar os trânsitos de jovens moradores de periferias com o que passou a denominar de “condutas homo ou bissexuais” (p. 9). A realização dos trabalhos de campo proporcionou com que o autor: realizasse observação do modo como os jovens sujeitos elaboravam os espaços, constituíam suas relações e produziam a si mesmos considerando as múltiplas situações nas quais estavam inseridos.

Ingressar no campo de pesquisa das Juventudes constitui-se de uma apropriação de quem são os jovens contemporâneos e como as sociedades os enxergam, e, ao mesmo tempo, analisar as singularidades apresentadas por cada sujeito, a partir de demarcadores sociais como: etnia, classe, gênero, formação, orientação sexual, local de residência, relação com o mundo do trabalho, dentre outros tantos elementos que são entendidos como as situações juvenis. Nesse sentido, a pesquisa sobre/para/com as juventudes fomenta um debate necessário à sociedade contemporânea, que busca responder: quem são os jovens? Quais são suas demandas? E, mais do que isso, amplificar as vozes desses sujeitos, por vezes tão silenciadas, pelos mais diversos elementos, desde a falta de acesso à educação ou ao trabalho, até pelas balas perdidas que são encontradas em seus corpos.

Na introdução, o autor contextualiza o cenário da investigação, brindando aos leitores sobre como se chegou àquele ponto de sua trajetória de pesquisa e interesse no tema de trabalho; apresenta os principais objetivos da pesquisa, dos quais se destaca o segundo objetivo específico: “analisar a produção de espaços para encontro e convivência entre adolescentes e jovens identificados como homo ou bissexuais” (p. 15); explicita os espaços de realização da pesquisa, quais sejam: as cidades de São Paulo e Barretos; aponta os procedimentos metodológicos a serem empregados, sendo a pesquisa de campo o principal desses, realizada entre os anos de 2013 e 2016; e discute

o tema da ética na pesquisa de campo, a partir de autores referência para o campo e de situações vivenciadas pelo próprio autor.

No capítulo 2, denominado “Nos espaços e *rolês* com adolescentes e jovens”, ficam evidenciados as especificidades dos espaços de desenvolvimento do trabalho de campo do autor, dos quais se destacam: o Largo do Arouche, a região da Rua Frei Caneca e a região do Tatuapé, em São Paulo, espaços reconhecidamente de trânsito, fluxo e pertença juvenil na cidade. O autor evidencia os movimentos juvenis que presenciou, os enfrentamentos dos jovens, as formas de encontro e contato dos sujeitos e outros elementos próprios do deambular pela cidade. Já na cidade de Barretos o principal espaço foi a Praça Francisco Barreto, conhecida como Praça Central. O inevitável comparativo entre as duas cidades se evocou, na medida em que os perfis de movimentações e trânsitos juvenis foram distintos nos dois espaços e, dentre os diversos elementos que poderiam explicar tal fato, as próprias diferenças nas constituições urbanas dos municípios podem ser levadas em conta. Enquanto a capital do estado possui densidade demográfica de aproximadamente 7.400 habitantes por quilômetro quadrado, a cidade do interior analisada possui em torno de 70, uma diferença notável e notada.

O capítulo 3, intitulado “Nas redes dos *xaxos* e amizados”, apresenta discussão sobre as produções espaciais dos sujeitos jovens da investigação, a partir de suas relações com os espaços e com os trânsitos do próprio autor entre os dois municípios. São tratados temas a respeito da condição LGBT dos sujeitos, dos caminhos realizados entre os “*rolês*” e dos lutos desenvolvidos pelos jovens. As narrativas apresentadas pelo autor evidenciam, a seu modo, aos múltiplos movimentos dos jovens sujeitos da investigação, o que nos remete ao entendimento de que as trajetórias juvenis de sujeitos de periferia não são lineares, mas espirais e sem previsibilidade que poderia ser encontrada em outros perfis.

O capítulo 4, por sua vez, denominado “Nos trânsitos entre o *close* e o respeito”, apresenta algumas das relações produzidas pelo próprio autor ao longo de seu trabalho de campo. Há o entendimento de que os espaços e as pessoas promovem variados tipos de relações e, nesse sentido, a análise da produção dessas relações entre os sujeitos da pesquisa e o próprio pesquisador ganhou importante destaque analítico. Entre as narrativas sobre os estereótipos “de hominho ou dragzinha” (p. 105) e as festas “de

menor” (p. 112), em São Paulo ou as “de peão” (p. 121), em Barretos, o autor potencializa o debate acerca das múltiplas constituições juvenis e suas relações consigo mesmo, com os demais, com os espaços e, inclusive, com o pesquisador.

Nas considerações finais é possível perceber as formas das sínteses analíticas desenvolvidas pelo autor, de maneira a que fosse possível retomar o objeto da pesquisa, os sujeitos, os conceitos, as técnicas e os resultados, em uma amálgama antropológica na qual é proposta uma possibilidade de entendimento da antropologia enquanto uma ciência una e, ao mesmo tempo, múltipla. O autor aponta para alguns eixos centrais no qual sua discussão foi pautada bem como reconhece que, ainda, há muito que ser investigado dentro desse campo. As relações das pessoas com os espaços, as constituições do ser jovem, a imperativa necessidade de defesa dos direitos das populações LGBT, a questão da falta de segurança pública, as invisibilidades, os afetos, as trajetórias, os trânsitos e outros tantos elementos reforçam que o Brasil é um país desigual e que a luta por justiça social é diária, constante e necessária.

Ao final da leitura da tese, os leitores encontram-se frente à necessidade de assumir um compromisso ético, estético e político, ao acompanhar a trajetória do pesquisador, do espaço e dos sujeitos de pesquisa e dos conceitos levantados e discutidos. Não há como pensar nas juventudes contemporâneas sem buscar entender a produção de relações entre os sujeitos e seus espaços. Pesquisar sobre/para/com os jovens contemporâneos, no contexto político-social do Brasil contemporâneo é, antes de tudo, um importante ato de resistência. Processo de resistência que nos impulsiona ao repensar, reviver, existir e resistir.

Etnógrafa recém-iniciada, entre estranhamentos e alteridades: uma análise subjetiva de uma estudante de educação no campo da antropologia

Rosilaine Pereira¹

Resumo: A minha intenção é partilhar com estudantes de educação a experiência do projeto antropológico no campo educacional a partir da perspectiva de uma estudante de graduação em Educação que iniciou esta investigação com o intuito da execução de um estágio em uma escola pública de Ensino Médio, localizada em um bairro de camada popular no Estado do Rio de Janeiro, e desaguou em uma pesquisa com abordagem teórico-metodológica etnográfica. A disciplina de antropologia é obrigatória em diversos cursos de Pedagogia no Brasil, e o exercício de transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico é constante nas práticas cotidianas debatidas no curso, consonante a isso está, também, o exercício de solidificar a alteridade e a relativização nas relações construídas na escola. Existe, também, o debate, dentro do curso, de que antropologia seria uma disciplina distante do projeto pedagógico por ser - pelo entendimento do senso comum - uma disciplina mais teórica, em que a prática se torna distante da ação educativa das escolas brasileiras. Entretanto, o objetivo é mostrar a importância do olhar relativizador construído em uma futura professora através da construção de um olhar antropológico para a escola. Além disso, pretende-se registrar a partir deste as “marcas” que essa fase da pesquisa pode simbolizar para quem é iniciante na área e sobre a potência das subjetividades que o campo antropológico propõe.

Palavras-chave: Etnografia. Antropologia. Pedagogia. Subjetividades. Iniciante.

Abstract: The article's objective is to share the anthropological project in the educational field, since anthropology is a mandatory subject in several Pedagogy courses in Brazil. The main purpose of anthropological science in the educational field is the exercise of transforming the exotic into familiar and the familiar into exotic, solidifying the alterity and the exercise of relativization in educational practices with the actors that compose the school space. The investigation exposed here began as an internship at a high school located in a popular neighborhood in the State of Rio de Janeiro and became, after the permission of the school's managers, my first anthropological research, conducted theoretically and methodologically from an ethnographic perspective. Converging to this, the proposal is to problematize the idea of common sense, of some students in the area, who believe that anthropology is only a scientific discipline and that it is far from everyday life and school experience. From this, I would like to show that the practice of anthropological gaze is ripe with the possibility of relativization, an important aspect for the construction of an educational space with greater alterity and equality.

¹ Graduanda em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.
Contato: pereirasrosilaine@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5669-7172>

Keywords: Beginner-Ethnographer. Anthropology. Education. Subjectivity.

A construção do olhar etnográfico

Início de período, primeiro estágio, recém iniciada na antropologia. Tinha acabado de decidir que gostaria de fazer etnografia e, com isso, tinha começado a mergulhar em monografias antropológicas clássicas (Boas, 2004; DaMatta, 1978; Foote-Whyte, 2005; Hertz, 1980; Malinowski, 1975; Mauss, 2017; Evans-Pritchard, 2005; Seeger, 1980; Velho, 1999). A antropologia foi uma disciplina cursada por mim no segundo período da graduação. Mas, foi entre o quarto e o quinto período que eu decidi iniciar minha pesquisa neste campo. Na disciplina de antropologia fazemos conexões entre os campos antropológico e educacional, estudamos metodologias de pesquisa, lemos monografias clássicas, aprendemos a transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico, e vamos para campo praticar o olhar antropológico. Colegas de graduação achavam a disciplina distante do que viveríamos na escola, uma disciplina cientificista; e guiar os estudantes para fazê-los enxergar consonâncias nas idiossincrasias vividas por Malinowski em um local citadino, escolar, é uma tarefa e tanto para os professores, e eu digo isso como estudante, na minha própria experiência.

Já devo aludir para você que é da educação e está estudando antropologia que: o olhar sensível, atento, é fundamental para viver antropologicamente a escola; e a alteridade é um dos conceitos fundamentais para entender e fazer essa ciência acontecer na nossa prática. Pensar neste fato *sui generis* foi minha principal inquietação para escrever este texto. Dividir com outros colegas o quão enriquecedor e bonito pode ser a antropologia no campo educacional é algo que me traz êxtase, que é difuso, e que eu gostaria de dividir com todos que passam por esse mesmo percurso, na educação. Seria devaneio dizer que é uma tarefa fácil, possível de se passar sem marcas. O etnógrafo é carregado por subjetividades construídas na sua observação, na transformação promovida pela “teoria vivida” (Peirano, 2014). Mas, posso garantir o quão potente pode ser o fazer-etnográfico em práticas pedagógicas.

A metodologia utilizada foi qualitativa, a partir de uma perspectiva etnográfica, com trabalho de campo realizado durante todo o ano de 2019, com duração de dois semestres letivos. A coleta de dados foi feita com observações de campo, análise de ofícios para o conselho tutelar e de documentos internos da escola, como atas do

conselho de classe. Além disso, a orientadora educacional do colégio foi a principal fonte de acesso às informações sobre a escola, sua gestão, estudantes e familiares. O recorte de pesquisa foi a sala de orientação educacional e o meu objeto de investigação foram os estudantes que passavam por processos de estigmatização, exclusão e/ou que eram considerados desviados (Goffman, 1980; Rosistolato, 2021) no cotidiano escolar. A investigação foi finalizada com entrevista em profundidade com a gestora. A princípio, utilizei como recursos para registrar nossas observações, blocos de papel e caneta, como sugere a etnografia tradicional. Além disso, usei, também, a câmera do telefone celular para fotografar os documentos que minha interlocutora me dava acesso. No entanto, conforme a estadia no campo foi se estendendo, passei a alternar o modo convencional de papel e caneta para anotações feitas no bloco de notas do celular. Desse modo, percebi que minha interlocutora agia de formas distintas quando registrava o campo no papel e quando utilizava o celular. Não tenho uma explicação sobre o porquê desse comportamento, já que ela sabia durante todo o tempo que estava registrando das duas formas, mas, quando usava o papel, era abordada mais vezes para não registrar determinados cenários que presenciara ou que ela narrava, em comparação com quando estava escrevendo pelo celular. Por esse motivo, passei a maior parte da investigação fazendo apenas apontamentos através do celular e depois continuava o trabalho ao chegar em casa, escrevendo com maiores detalhes no caderno de campo. Não tive permissão para utilizar gravador ou fazer filmagens. Nossos registros sempre foram feitos à mão. No mesmo dia, ao chegar em casa, passava o material para o computador - ou para o caderno - e aproveitava a memória fresca para descrever com maiores detalhes, a partir de meus apontamentos.

Exótico-familiar, familiar-exótico

Certo dia, coloco os meus pés na escola com a obrigação de estar ali por causa do estágio, meu primeiro estágio, diga-se de passagem. Entretanto, meu olhar estava efetivamente direcionado a observar de maneira holística as relações, a fim de compreender possíveis estigmas presentes na cultura escolar, que tinha sido o objeto de pesquisa que eu tinha começado a estudar “no gabinete”, como iniciação científica

(DaMatta, 1978; Goffman, 1980; Malinowski, 1975). Não esperei muito tempo. Enviei mensagem via celular para o meu orientador pedindo a autorização dele e, com a afirmativa, esqueci o estágio e pedi para a orientadora educacional a permissão para frequentar a escola como etnógrafa, não mais como estagiária de ensino. E consegui.

Atuar em uma escola como estagiária de ensino é diferente de habitar o mesmo espaço como etnógrafa, e as nuances não são poucas. Eu penso que não há uma imensa dicotomia entre as duas funções. Afinal, logo que eu conheci a antropologia, eu olhava meu orientador apreciar a antropologia em todos os lugares, ações e pessoas; e ele logo me ensinou que depois de vestir a capa antropológica, não tem como tirar, independente da função, do espaço ou das pessoas envolvidas. Nesse sentido, entendo que uma função pode envolver a outra; mas a atuação como observadora, em sua totalidade, utilizando a teoria antropológica e com o olhar direcionado a um objeto - no meu caso, estigmas - é diferente da ação de “protagonista” de uma estagiária de ensino. Eu não estava ali para, no sentido estrito, ensinar. Eu queria estar ali para aprender. Para observar. Para ser a “plateia” (Goffman, 1985; Peirano, 2014; Rosistolato, 2018).

Logo senti estranhamentos naquele local. Meu primeiro dia de campo, depois de ter minha investigação autorizada, foi um dia carioca ordinário, ensolarado. Eu não sabia ao certo como chegar à escola, mas a informação que eu obtive, nesse primeiro momento, foi de que eu deveria ir de trem. Uma experiência nova, também, já que eu nunca havia utilizado esse tipo de transporte. Enquanto eu caminhava pela estação de trem, no centro da cidade, tentando me encontrar no meio daquele espaço citadino em que diferentes tipos de pessoas, de variadas idades e aspectos, andavam para lá e para cá, eu transcorria a passos lentos, tentando reconhecer aquele local em alguma outra experiência. Havia uma mistura de odores naquele local: de fritura, café e pão de queijo à desinfetante e xixi. Vale destacar que eu sou paulista e estava em solo carioca há poucos anos. Quando eu solicitava alguma informação - sobre para qual plataforma ir ou onde poderia encontrar a máquina para colocar crédito no cartão transporte -, eu era, amiúde, advertida de que eu estava em um local ‘perigoso’, que ia para um local ‘perigoso’, e que eu precisava tomar cuidado. Era um tanto contraditório ouvir essas afirmações, pois enquanto algumas pessoas me advertiam sobre isso, era comum vê-las utilizando seus objetos pessoais de valor, como celulares, ao léu.

A aventura antropológica de me deslocar de trem foi interessante, nesse primeiro momento em que eu estava transformando o que me era 'exótico' em 'familiar' (DaMatta, 1978; Velho, 1999). Vendia-se de tudo dentro dos vagões: balas, linguiças, marmitas, fones de ouvido, salgados, iogurtes, bolachas. E, enquanto vendedores gritavam anunciando seus produtos, concomitantemente, entravam cantores - de "funk pesado" à "funk gospel" - carregando pequenas caixas de som, em volumes que incomodavam os meus ouvidos. Eram vendedores gritando, anunciando seus produtos e, ao mesmo tempo, cantores rimavam ao embalo de suas batidas de funk. Eu nem sabia direito para onde estava indo, porque além de nunca ter feito aquele trajeto, não estava utilizando GPS ou mapa. Mas, quando o vagão parava nas estações, era possível avistar os nomes dos bairros - que eu só conhecia por ouvir no noticiário, quando acontecia algum tiroteio; a título de exemplo, um local chamado 'Jacarezinho' -, nesse sentido, olhando essas placas com os nomes dos locais, a minha intenção era prestar atenção nesse fato e descer do vagão quando eu lesse a minha estação destino. Dava para ver homens burlando as entradas e pulando muros para não precisarem passar pelas catracas e pagar passagens. Quando eu via cenas do tipo, eu olhava para os lados, para observar as expressões das pessoas, a fim de verificar se eles estavam com preocupação ou com medo em suas faces, para daí, sim, definir se eu precisava ou não me preocupar; mas ninguém aparentava estranhamento com aquele cenário. Então, ao mesmo tempo em que eu inclinava meu corpo para frente para olhar as pessoas ao meu redor, eu voltava com o corpo para trás, sem muitas preocupações, por sentir a tranquilidade daqueles outros indivíduos diante daquela conjuntura. As novas vivências se descortinavam carregadas de excitação e de vontade de mergulhar o mais fundo que eu pudesse. Então, o estranhamento me gerava mais curiosidade, mais vontade de viver antropológicamente aquela experiência do que qualquer outro sentimento de medo por estar naquele local, observando aquelas cenas até então 'exóticas' nesses simbolismos que permeavam esses espaços até então desconhecidos. Dessa forma, esse foi o primeiro trajeto descoberto: ir de trem.

Eu estava em um Estado que não era meu, em uma cidade que não era a minha, em uma escola 'exótica' para mim, diferente do que eu já tinha visto. E, dessa forma,

cheguei ao colégio, que ficava localizado em uma avenida com grande movimentação de carros e ônibus. Percebi, de início, a simplicidade que envolvia a escola pelos estabelecimentos, casas e pessoas que circundavam o local. Na mesma calçada da escola, a poucos metros do portão, tinha uma espécie de praça com alguns bancos de concreto. Estudantes utilizava-os e faziam lanche por lá, na hora do almoço, a céu aberto. No início do trabalho de campo percebia-se que o mato estava tão alto que parecia uma praça abandonada. Mas, conforme o tempo passou e eu permaneci em campo, eu pude observar que esse mato passou a ser cortado, dando outra cara ao local. Nessa mesma praça, em outros momentos, foi possível ver homens fumando e olhando com expressões e gestos provocantes, com assobios, onomatopeias, para as estudantes que passavam em frente ao local, ao saírem da escola, o que fazia com que as pessoas que estavam no ponto de ônibus, que ficava em frente à praça, na mesma calçada, afastassem-se mais para os lados, fora da vista da praça, com receios os mais diversos, acredito, e eu os seguia ao esperar o ônibus, na hora de voltar para casa, também.

Enquanto eu esperava o ônibus para voltar para casa, esse mesmo ponto de ônibus lembrava-me a minha própria experiência como estudante do Ensino Médio, em uma outra escola, em um outro bairro, em uma outra cidade, em um outro Estado. Era uma vista horizontal, bem daquele jeito, eu pensava; do ponto de ônibus ao colégio. Eu olhava para aquela paisagem, vista daquele local, e lembrava a outra escola, o outro ponto de ônibus, no outro Estado. Apesar de ambas serem escolas públicas, dessa imagem horizontal só se via concreto - o que me lembrava, sempre, a música do Chico Buarque: “Lá não tem brisa, não tem verde-azuis, não tem frescura nem atrevimento, lá não figura no mapa [...]” (Holanda, 2006), já a escola pública do meu Ensino Médio, na minha imagem horizontal do passado, localizava-se em uma esquina que dava acesso para a praia, em uma rua sem muito movimento, no litoral de São Paulo.

No ambiente nativo, existiam, também, barracas pela extensão da calçada da escola. Uma que vendia lanches do tipo ‘*joelho*’ e guaraná natural (‘*Guaravita*’), bebida tomada de maneira ordinária entre os ‘*nativos*’, que eu até experimentei e não gostei; e do lado da mesma tenda tinha um buraco grande no chão da rua com lixo. Logo após, tinha outra barraca vendendo balas e chicletes, que geralmente tinha uma mulher e um

homem com dreads, ambos negros², sentados em cadeiras de praia. O colégio era cercado por um muro que media, aproximadamente, menos de dois metros de altura, e no meio de toda extensão desse muro havia um portão de grades de ferro. Adentrando esse primeiro portão, tinha um espaço grande, aberto, com o teto coberto e com alguns bancos de concreto do lado esquerdo; no lado direito, tinha uma tela que adornava como uma espécie de muro que separava o pátio para dar acesso à quadra de educação física e, no meio desses dois espaços, tinha outro portão de ferro que dava acesso a um espaço fechado, que era onde a escola, fundamentalmente, funcionava. Havia sempre uma senhora, ou dois outros homens, sentados na parte de dentro desse segundo portão, como uma espécie de ‘seguranças’, mas eu nunca tive dificuldades para entrar. Bastava dizer que gostaria de entrar para falar com a Carla³. Nunca me foi exigido documento nem nada do tipo para adentrar. Durante a investigação, minha interlocutora me disse que esses funcionários eram pagos pela escola, que o Estado não pagava.

Alteridades e estranhamentos

Assim que piso meus pés na escola, observo, dentro da minha perspectiva, uma multiplicidade de alunos negros, uma particularidade que jamais havia visto em número tão grande nas escolas públicas em que frequentei no Estado de São Paulo. Isso me alertou para possíveis estigmas (Goffman, 1980). Além disso, a escola era de Ensino Médio com a maioria de estudantes do sexo feminino e isso fazia com que pairasse, na minha percepção, uma disputa feminina, em olhares avaliativos umas às outras e até para mim. Fato que depois pude observar que resultava em constantes brigas entre elas, de xingamentos orais, como registrados em diário de campo, como ‘piranha’ e ‘feia’; à corporais; hipótese que pôde ser confirmada, também durante a experiência etnográfica e, convergente a isso, no final da etnografia, em entrevista com minha interlocutora, que disse que as brigas são predominantemente femininas por motivo de ‘ vaidade’, “por [causa de] meninos”, ‘cabelos’... Entre outros.

² Torna-se necessário enfatizar que utilizei procedimento de heteroidentificação durante esta investigação.

³ Durante a sistematização dos dados da pesquisa, fiz esquemas de nomes reais e nomes fictícios. Nesse sentido, os nomes utilizados neste trabalho, são todos fictícios a fim de resguardar os sujeitos e locais observados.

Era perceptível a autoridade da orientadora educacional, Carla, atravessando toda a escola, dos alunos à direção. Em síntese, quem primeiro permitiu a minha entrada na escola, foi ela. Quem primeiro resolvia os conflitos com os alunos, pais, professores, era ela. O diretor geral parecia ter menos autoridade do que ela para resolver esses imbróglios. Ela sabia de todas as fofocas e conhecia todo mundo pelo nome e pela turma. Por diversas vezes ouvi o diretor-geral falar: “Carla, resolve aí”. Ela reclamava, às vezes. Dizia que a “instância de cima não resolvia” e que “sobrava” para ela. Mas, era possível, a partir da minha vivência em campo, perceber um certo orgulho subjetivo, porque no fundo, acredito, ela sabia da autoridade que exercia no local, porque constantemente tomava decisões de liderança, a título de exemplo, a minha participação na escola como pesquisadora (que foi decidido primeiro por ela). Ou então quando os diretores adjuntos iam até a sala dela pedir que resolvesse algo, ela esperava que eles saíssem para dizer: “mas por que não resolveu lá!?”. Ela também não tinha pressa para resolver as demandas encaminhadas a ela. Diversas vezes estávamos conversando e surgia alguma ‘ordem’; dessa forma, ela usava alguma linguagem corporal do tipo: “Estou ocupada” - revirando os olhos, dando os ombros -, esperava um tempo, concluía o que estava me falando, e só depois fazia o que lhe pediam.

Não sem dores. Ela me dizia que não conseguia desligar, o que resultava em problemas de saúde como pressão alta, e que sonhava com os casos dos estudantes, porque não conseguia esquecer dos problemas apresentados pelos discentes quando estava em sua casa, fora do trabalho.

A especulação, sendo empírica, fazia com que eu compreendesse a necessidade de ter um ‘informante’ para melhor me ambientar no espaço, e logo soube que seria ela, a Carla. Esse fato me honrava, em certo aspecto. Fazia com que eu me sentisse uma ‘*futura-antropóloga-de-verdade*’, como meu orientador teve e como eu lia nas bibliografias que eu vinha aprofundando-me (Foote-Whyte, 2005; Rosistolato, 2013). Ela demonstrava empolgação, com sorrisos e olhares, com o meu fascínio pela antropologia. Certo dia, cheguei na escola, e ela me disse que estava comentando com o pessoal da escola a maneira como eu “vibrava” com a antropologia. Ciência essa que ela não conhecia e que eu apresentei. Eu revelara o estudo falando de alteridade, relativização, e ela dizia que achava interessante ver minha paixão, mas que achava ruim a antropologia não falar de Deus. E o fato de eu não ser do mesmo Estado em que ficava o campo,

ajudou na conquista. Eu era enxergada como uma pessoa de fora que desejava vivenciar a experiência como eles. Eu ouvi algumas vezes que eu era 'corajosa', já que estava em um local que costumava ter tiroteios, que às vezes os chefes do tráfico local mandavam fechar a escola e todos tinham que sair correndo por causa da violência. Mas, a etnografia mexe de maneira tão profunda com o etnógrafo, que eu nem sabia como explicar... E continuo não sabendo. Medo, eu tinha, é óbvio, mas viver aquela experiência era tão mais forte, afinal, aquela vivência fazia parte do cotidiano daquelas pessoas e se eu estava tentando compreender as relações estabelecidas na escola, participar dessas experiências que formam os indivíduos pertencentes àquela estrutura social fazia parte do meu trabalho etnográfico, no desejo de me apropriar naquele cenário.

O estranhamento foi indiscutível. Em convergência, a fase da pesquisa etnográfica de transformar o que me era 'estranho' em 'familiar' foi um dos momentos mais prazerosos que eu tive em campo. Crescia dentro de mim um interesse pelo outro de modo *sui generis*. Eu ia embora da escola por um caminho mais longo - ao invés de pegar o ônibus em frente ao colégio -, e caminhava cerca de 15 minutos, a fim de me direcionar para um outro ponto de ônibus mais longe, só para encontrar com os estudantes pelos diversos caminhos e lojas do bairro (o local tinha diversas lojas 'do Paraguai', como se diz em Sampa, que são lojas que vendem produtos de camelô, baratos, falsificados, de pouca qualidade).

Observar cada idiossincrasia presente no local e naquelas pessoas, era um exercício constante. Os produtos eram mais baratos do que em São Paulo ou no próprio bairro que eu vivia, no Rio de Janeiro. Nesse sentido, eu entrava nesses espaços para comprar esmaltes e observava o que os estudantes procuravam nas mesmas lojas, e geralmente eram produtos de maquiagem e cremes para os cabelos. Comer a bolacha servida na merenda escolar, oferecida pela orientadora, em sua sala, e degustar como se fosse o alimento mais gostoso do mundo, depois de horas de deslocamento e sem tempo para comer. Ouvir as histórias de Carla e, mesmo não concordando ou não entendendo, relativizar (ou pelo menos tentar), era uma experiência estimulante. Eu lembro que essa fase da etnografia fazia com que eu saísse do campo feliz, sorrindo, como se abrisse um novo mundo em meu caminho. Carla disse uma vez para outra pessoa que estava no

colégio: “Ela ama a escola”. Eu estava presente e aquilo me fez refletir. Eu não amava a escola, mas gostava de vivenciar aqueles dias observando e ouvindo aquelas histórias. Lidar com narrativas de estigmas em adolescentes não é nada fácil. Eram estudantes que se automutilavam, que reclamavam a falta de atenção familiar, que relatavam abusos os mais diversos, que brigavam entre si, que tinham inseguranças físicas e afetivas, que diziam se sentir sozinhos no mundo... E também não era nada fácil ouvir, ver e acompanhar as pessoas que ‘resolviam’ esses episódios, entre elas, a Carla. Um pensamento que sempre me atravessava é o quanto é difícil ser adolescente. Imagine, então, nesses casos. Pois, além de todas as adversidades que caracterizam essa fase, alguns demonstravam estar abandonados de tudo, à margem do mundo. Esse fato começou a pesar com o passar dos meses na vivência antropológica.

Comecei a sentir a experiência etnográfica implicando na minha mente e no meu corpo. Me deslocar de trem com todo aquele barulho passou a ser insuportável, e eu ainda tinha a ‘má sorte’ de toda vez de ir a campo estar no mesmo trem com um homem chamado “Noé Com Arca”, cantor de funk gospel, que eu já não suportava mais aquele excesso de barulho dentro do vagão de trem. Por esse e outros motivos, descobri um novo meio de chegar ao campo, de metrô. Era mais longe e mais dispendioso, porque eu precisava fazer ‘baldeações’, mas, naquele momento, era a melhor solução a que eu havia chegado. Também já não queria voltar para casa pelo caminho mais longo; por esse motivo, passei a pegar o ônibus em frente à escola. As minhas demandas pessoais, particulares, acadêmicas, misturavam-se com a minha tensão em presenciar cenários pesados, que já estavam afetando toda a minha vida, a minha saúde, por não conseguir deixar de pensar em tudo que eu presenciava em campo. Como olhar para um braço de uma adolescente marcado com queimaduras e cortes e esquecer quando sair do campo? Como esquecer que essa mesma pessoa diz se sentir abandonada no mundo, pela família, pela escola? Como ver uma distinção tão grande no tratamento para alguns e esquecer? Como esquecer de narrativas de abuso, de ataques verbais e físicos de tanta complexidade? Aquilo começou a me afetar, e esses acontecimentos corriqueiros no meu campo passaram a cair em mim como um cataclismo.

O encontro de subjetividades

Tudo começou com uma dor muscular. Eu costumava ir a campo uma ou duas vezes por semana, em dias seguidos, geralmente, às terças e às quartas. Nesse sentido, a semana inteira eu passava mais ou menos bem - 'mais ou menos' porque eu já não me sentia efetivamente bem como antes, no início do campo -, mas era uma dor 'suportável' e 'possível de ser esquecida' na correria do dia a dia de uma estudante universitária, mas quando chegava próximo ao dia de ir à escola os músculos da minha perna, simplesmente, começavam a me ocasionar fortes dores. Nesses momentos não eram mais 'suportáveis' nem 'possíveis de serem esquecidas'... O que era uma novidade para mim, já que eu sempre fui considerada por todos que conviviam comigo como uma pessoa com 'saúde de ferro', que raramente ficava doente. Era uma tensão como eu nunca havia sentido. No dia de ir para escola, eu acordava mancando, não conseguindo nem firmar um dos pés no chão; doía colocar a meia ou o sapato, e efetuava essas tarefas gemendo de dor, com o cuidado de não deixar ninguém ouvir, porque as pessoas próximas me viam mancando e me questionavam por explicações que nem mesmo eu sabia ao certo como dar, como explicar. Eu não havia machucado o pé em nenhum momento, o que gerava curiosidade das pessoas que conviviam comigo, de saber de onde havia surgido tanta dor, já que eu não havia batido nem torcido o pé. Depois eu soube que foi uma dor ocasionada por estresse.

Por isso, comecei a criar arquétipos de possíveis rotinas que pudessem melhorar essa ida ao campo; às vezes eu chorava todo o trajeto. Era uma dicotomia. Ao mesmo tempo em que eu sentia todo esse sofrimento subjativo, eu queria estar lá, queria concluir o trabalho etnográfico. No dia posterior da ida ao campo, já não doía tanto.

Ironicamente, agora quem não conseguia desligar era eu. Agora era eu quem estava sentindo as emoções que minha interlocutora costumava reclamar. Agora era eu, também, que tinha pesadelos os mais diversos... Com a Carla, com os estudantes, com todas aquelas histórias, com a escola... Isso quando eu não perdia noites de sono, sem conseguir dormir, comer, só pensando no campo. Isso fez com que eu emagrecesse alguns quilos. Não conseguia comer. Toda vez que eu tentava, eu lembrava dos personagens do meu campo e sentia nó na garganta e muitos enjoos. Eram trabalhos

intensos. Além de ir ao campo, conciliar com os afazeres da faculdade, com as aulas e com as demandas da vida pessoal, era difícil. As idas ao campo me tomavam muito tempo, tanto no deslocamento como na escrita dos diários de campo e com a preocupação em narrar tudo exatamente como acontecia, sem aumentar nem diminuir, mas exatamente como sucedia, passou a me trazer ansiedade.

Considero difícil falar sobre as dores do campo para não-iniciados. A compreensão do cenário, em geral, para não-etnógrafos se dava de forma hermética, pragmática, sem espaços para as ambiguidades presente no fazer antropológico. Era assim: “Está mexendo com você? Sai de lá!”, “por que você ainda está fazendo essa pesquisa?”, e narrativas do gênero. Ninguém que eu considerei conversar entendeu a quantidade diversa de subjetividades conflituosas e dolorosas que permeavam o meu campo. Essa troca eu encontrei somente com meu orientador. Tínhamos, inclusive, ‘piadas internas’ sobre acontecimentos nativos. Ele participou de forma efetiva de toda essa experiência, e foi com ele que aprendi tudo que sei nessa minha formação etnográfica. Saber que meu orientador já havia passado por rituais parecidos e poder dividir todas as questões e subjetividades existentes foi fundamental para que esse trabalho pudesse ser iniciado, desenvolvido e concluído (Dauster, 2004; Peirano, 2002; 2004; 2014; Rosistolato, 2018).

Além da etnografia, eu fiz a minha primeira entrevista de pesquisa. Eu estava orientada pelo meu professor, carregada intelectualmente de monografias que me ajudavam a entender a importância dessa tarefa (Beaud & Weber, 2014), mas foi um dos momentos mais desconfortáveis da minha experiência em campo. Minha relação com Carla já estava um tanto abalada. Eu já tinha estudado, durante a primeira fase da pesquisa antropológica (DaMatta, 1978), que essa relação entre etnógrafos x ‘nativos’ era cercada de conflitos os mais diversos; e nos primeiros meses de permanência no campo, eu estava tão excitada com aquela experiência que os conflitos não me abalavam tanto, fazendo com que eu sempre conseguisse reverter os constrangimentos com piscadas de olho e com sorrisos. Mas, conforme o campo foi mudando de perspectiva para mim, os conflitos passaram a me afetar mais. Dessa forma, durante a entrevista que fizemos, havia uma negação por parte de minha interlocutora de me dizer assuntos que eram comentados de modo corriqueiro no cotidiano da escola e nas nossas conversas. Essa relutância se mostrava através de questões mais ‘simples’, como o seu nome

completo, que eu já sabia, obviamente, mas ela me fazia perguntas do gênero: “Mas por que está me perguntando, você não disse que meu nome não seria exposto? ”, e eu explicava a ela que aquela pergunta fazia parte de um roteiro de entrevistas que eu havia montado e que tinha como objetivo começar de maneira mais simples, para que o gelo fosse quebrado... Mas ela insistia em, de repente, começar a me tratar como uma estranha, como uma pessoa não-confiável.

Ainda durante a prática antropológica, registrei antagonismos entre a gestão, em diferentes ocasiões; como reclamações de Carla em relação as demandas que eram transferidas para ela pelas direções e coordenação. Entretanto, durante a entrevista, houve a intenção de demonstrar uma relação solidificada e harmoniosa entre os gestores (Rosistolato, 2020). Foi o momento em que eu mais necessitei relativizar e refletir, porque conforme eu ouvia as repostas, eu lembrava de cenários presenciados e registrados por mim em meu caderno de campo que me demonstravam o oposto do que estava sendo dito. Dessa forma, aquela entrevista, em um momento em que eu estava concluindo o meu campo, trouxe diversos questionamentos na minha prática como investigadora, sobre os antagonismos presentes entre questionários e etnografias; visto que, com a metodologia antropológica, a estrutura social se descortinava naturalmente conforme se tecia a etnografia, aos meus olhos, sem precisar de questionários, porque víamos as interações no frigir dos ovos, sem a pretensão de obter respostas objetivas, mas, sim, de traduzir os acontecimentos sociais da forma mais fidedigna possível. Já a entrevista com dia e hora marcados mascaravam determinadas atuações de marginalização de estudantes observadas durante o estudo, a título de exemplo.

Concluindo a minha experiência de campo...

O meu último dia no campo foi um dia extraordinário carioca, chuvoso. Fui pega de surpresa, sem guarda-chuva. Já era uma necessidade sair dali concluir meu campo. Dias antes havia tido uma conversa um tanto nebulosa com minha interlocutora, nossa relação já não era mais a mesma há alguns meses. Ela me cobrava por dados da pesquisa, coisa que eu ainda nem tinha, e ser cobrada por ela me irritava. Dizia a ela: “se você não se sentir confortável com a minha presença, eu preciso que você me fale, isso precisa

ficar claro”. E ela me dizia que o problema não era esse, que eu podia perfeitamente continuar lá e que quando ela não quisesse, eu saberia. Mas aquele cenário já estava desconfortável. O dia escolhido foi uma segunda-feira. Um dia alheio, visto que eu não costumava ir a campo às segundas-feiras. Nessa segunda-feira eu demorei pouco tempo na escola. Cheguei, com os óculos embaçados dos poucos pingos de chuva que tinha começado a cair logo que desci do ônibus. Quando sai da escola, Carla falou para eu esperar a chuva passar, mas eu queria ir embora logo, e fui. Sai do colégio e fiquei no portão que dava acesso à rua, parada durante alguns segundos que pareceram horas, porque passou um filme em minha cabeça de todas as minhas chegadas por aquele mesmo portão. Observei que os poucos pingos que haviam começado a cair quando eu cheguei tinham se transformado em uma chuva torrencial, e a rua estava alagada, pois a chuva tinha aumentado de volume consideravelmente nos poucos minutos em que permaneci lá dentro, e minhas lágrimas se misturavam à potência da chuva que caía no meu rosto. Andei até o ponto de ônibus que ficava a poucos metros do portão e meu sapato já estava encharcado. Meu cabelo pingava, e ao fechar o portão da escola, minhas mãos sujaram com uma espécie de ferrugem e/ou óleo. Tudo naquele momento carregava potência e me trazia mais sofrimento. Encharquei as mãos de álcool em gel e esfreguei com água da chuva. Fiquei parada no ponto de ônibus, que tinha uma pequena cobertura no teto, mas que parecia não haver, visto que a força da água da chuva fazia com que a cobertura não aguentasse a proporção do temporal. O ônibus demorava. E quando, finalmente, chegou, estava encolhida em um ônibus com ar-condicionado gelado sob meu corpo molhado. Outra ironia, também, eu pensava. Nos dias quentes – como a maioria dos dias no Rio de Janeiro -, eu torcia pelo ônibus com ar-condicionado, e sempre chegavam ônibus sem ar-condicionado. Meus dentes batiam de frio e eu xingava mentalmente o bairro, a cidade, o Estado, a chuva, o ar-condicionado, o ônibus, a escola, a etnografia... Tudo. No fundo eu sabia que não ia mais voltar, e sair daquele lugar que me trouxe tantas experiências e que eu vivenciei o máximo que pude, da forma mais intensa, também causava dor. A etnografia tem esse poder de chacoalhar as subjetividades.

Em síntese, esse foi um apanhado, em minha perspectiva, da minha primeira experiência etnográfica, disciplina que eu conheci em um curso obrigatório na graduação em Pedagogia e que depois quis me aprofundar como estudante de iniciação

científica. Ficam em mim marcas de aprendizados para minhas futuras investigações. Agora, afastada de meu objeto e do campo, eu penso que eu me preocupei em demasiado em manter certo afastamento da minha interlocutora e dos meus '*nativos*', depois de já estar alguns meses em campo⁴, o que mudou inteiramente o meu olhar para a minha pesquisa, e hoje avalio que isso prejudicou posteriormente a minha investigação em certo ponto. Veio como um cataclismo a sensação de me sentir tomada pelo campo; por esse motivo, senti necessidade do afastamento. Em consonância, fica muito claro o conceito de totalidade das trocas simbólicas em dar, receber e retribuir (Mauss, 2017). Pois, enquanto eu demonstrava empolgação, carisma, sorrisos demasiados, piscadas de olho; os documentos e as informações vinham com facilidade de minha interlocutora... Eu já tinha me tornado uma '*nativa*', já era conhecida na escola, entrava na sala da minha "DOC" (Foote-Whyte, 2005) sem bater. Depois, quando eu senti que deveria manter certo afastamento - decisão de recém-iniciada, inexperiente, com o desejo de uma solução rápida para o que eu estava sentindo -, desestruturando a totalidade das trocas simbólicas, mas ainda assim desejando que a relação etnógrafa-nativo permanecesse a mesma, não aconteceu. Eu deixei de retribuir e, por isso, as informações foram ficando mais escassas e passei a ser vista como uma estranha. O desejo de relativizar os personagens do campo e suas atitudes foi constante, pelo menos o desejo de solidificar essa atitude sempre existiu. Como aprendiz, em dado momento eu senti necessidade de experienciar o campo da forma mais rigorosa possível, muito disso pelo meu objeto de pesquisa. O interesse da pesquisa eram os estudantes excluídos, abandonados, desviados, foras da curva, estigmatizados pela estrutura social; convergente a isso, excluídos pela família e pela escola. Ver o outro sofrer sem estar envolvida é mais fácil, por isso o desejo pelo afastamento. Mas eu lembrei que não existe etnografia sem envolvimento, esse é o aprendizado que fica para minhas futuras investigações nesse meu voo alto, com uma aterrissagem quase que forçada, mas do qual eu aprendi muito e penso que me ajudou a ser uma pessoa melhor - a antropologia tem esse poder - e a enxergar a escola de outro modo, de modo mais humano.

⁴ Ao todo, fiquei o ano de 2019 inteiro em campo, o equivalente a dois semestres letivos.

Agradeço ao meu professor e orientador, Dr. Rodrigo Rosistolato, que me ensinou tudo que eu sei de antropologia, nesses anos de minha graduação. Obrigada, professor, pela liberdade acadêmica, pela sua participação ativa em minha pesquisa e por ter me ensinado, através de sua prática cotidiana, como desenvolver o olhar antropológico. O seu amor pelo ensino de antropologia é algo que contagia e que me fez querer seguir esse caminho.

Dedico a Rosiete, Josias, Regina, Rejane, Daniel, Heloísa e Valentina.

Referências bibliográficas

- BEAUD, Stéphane.; WEBER, Florence. 2014. Guia para a pesquisa de campo: Produzir e analisar dados etnográficos. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- BOAS, Franz. 2004. Antropologia cultural. (org.) Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DAMATTA, Roberto. 1978. "O ofício do etnólogo. Ou como ter anthropological Blues". Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional (27).
- DAUSTER, Tânia. 2004. "Entre a Antropologia e a Educação" - a produção de um diálogo imprescindível e de um conhecimento híbrido. Ilha, Florianópolis, vol.6 (1) e (2): 197-207.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 2005. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- FOOTE-WHYTE, William. 2005. Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOFFMAN, Erving. 1985. A Representação do Eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. 1980. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- HERTZ, Robert. 1980. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, (6): 99-128.
- HOLANDA, Francisco Buarque de. Subúrbio. 2006. In: Chico Buarque. Carioca. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, faixa 1.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1975. Objeto, método e alcance desta pesquisa. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- MAUSS, Marcel. 2017. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Ubu Editora.

PEIRANO, Mariza. 2014. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), vol. 20(42): 377-391.

PEIRANO, Mariza. 2004. A teoria vivida. Reflexões sobre orientação em antropologia. Ilha, Florianópolis, vol. 6 (1) e (2): 209-216.

PEIRANO, Mariza. 2002. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2021. Os crentes e a sociabilidade na infância. Afinal, quais são os seus outros?. Blog. O olhar antropológico. Rio de Janeiro, 10 de abril. (<http://rosistolato.blogspot.com/2021/04/os-crentes-e-sociabilidade-na-infancia.html?m=1>; acesso em 03 /05 /2021).

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2020. Gestão Escolar e Mediação Pedagógica. Campos: [s.n.], 25/09/2020. 1 vídeo (95 minutos e 43 segundos). Publicado pelo canal Ciências Sociais UFF Campos. (<https://www.youtube.com/watch?v=1Pr6Zbxb7K8&t=5137s> ;acesso em: 25 /09 /2020.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2018. A liberdade dos etnógrafos em educação e seu mosaico interpretativo. Revista Contemporânea de Educação, vol. 13 (26): 1-9.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2013. 'Você sabe como é, eles não estão acostumados com antropólogos!': uma análise etnográfica da formação de professores. Pró-Posições (UNICAMP. Impresso), vol. 24 (2): 41-54.

SEEGER, Anthony. 1980. Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus.

VELHO, Gilberto. 1999. Antropologia Urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Experiências de pesquisa na aldeia indígena trocará

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro¹

Resumo

Partindo de uma Antropologia da Experiência este estudo realiza algumas reflexões sobre as pesquisas de campo que desenvolvi para elaborar meus projetos de graduação, mestrado e doutorado—este em andamento—nos anos de 2013 a 2019 junto aos indígenas Assuriní da aldeia Trocará (Terra Indígena Trocará) localizada entre os municípios paraenses de Baião e Tucuruí. Para além de alcançar os objetivos propostos, as pesquisas contribuíram para que redes de relações fossem tecidas junto aos Assuriní, me permitindo construir entendimento sobre aquela realidade, as suas sociabilidades e os conjuntos simbólicos que permeiam suas vivências. Percebendo no mesmo sentido, o poder do campo e dos sujeitos sociais que dele fazem parte.

Palavras-chave: Povo Assuriní; aldeia Trocará; Pesquisa de campo; interação cotidiana

Abstract

On the basis of an Anthropology of Experience, this study reflects on the field research that I developed to elaborate my graduation, master's, and doctoral projects – the latter is in progress – from 2013 to 2019 alongside the Assuriní people of the Trocará village (Trocará Indigenous Land) located between the cities of Baião and Tucuruí, in the State of Pará. Further on achieving the proposed objectives, the research contributed to establish networks of relationships alongside the Assuriní, which allowed me to build an understanding of that reality, their sociabilities and the symbolic sets that permeate their experiences. Thus, it is noticed the power of rural zone and the social individuals who are part of it.

Keywords: Assuriní people; Trocará village; Field research; Everyday interaction

¹ Professora na Secretaria Municipal de Educação de Cametá/PA. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFPA).
E-mail: barbaracameta@gmail.com /orcid/ 0000-0002-4550-702X

Introdução

Partindo de uma Antropologia da experiência, este trabalho realiza algumas reflexões sobre as pesquisas de campo que desenvolvi entre os anos de 2013 a 2019 junto ao povo Assuriní da Terra Indígena Trocará (TIT) localizada entre os municípios de Baião e Tucuruí no estado do Pará (mapa da TIT abaixo). Habitam essa TI atualmente cerca de 700 indígenas organizados em quatro aldeias. São elas: Ororitawa, Oimotawara, Mururitawa e a aldeia sede que recebe o mesmo nome da TI, sendo esta aldeia *lócus* deste estudo.

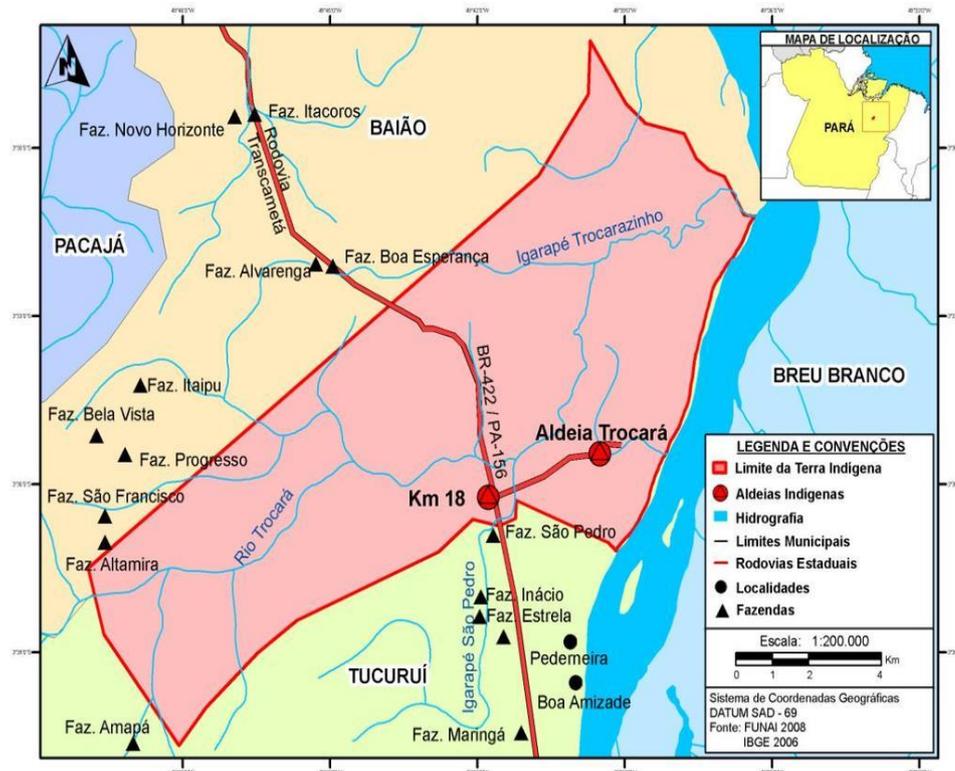


Figura 1. Mapa de Localização da TI Trocará e adjacências: Fonte: Gonçalves (2009)²

Se utilizará enquanto suporte teórico/metodológico para nortear a análise as questões apresentadas nos livros, artigos, teses e dissertações de autores/as utilizados na

²https://www.google.com/search?rlz=1C1CHZL_pt-BRBR688BR693&sxsrf=ALeKk03ilGsCDpyUzyAQ01bYTJ8fRekatg:1628803244904&source=univ&tbm=isch&q=imagem+de+mapa+da+ti+trocar%C3%A1&sa=X&ved=2ahUKEwirwMj2tKzyAhU_p5UCHT6aAsIQ7A16BAgGEA8&biw=1242&bih=546#imgrc=hXNBQZGMyeOdXM

disciplina *Leituras sobre o fazer Etnográfico*³ ministrada pela professora Doutora Edna Ferreira Alencar⁴. Tal disciplina ao abordar diversas perspectivas para desenvolvimento da etnografia ofereceu múltiplas possibilidades metodológicas a serem exploradas enquanto subsídio teórico e conceitual para se pensar o campo de pesquisa investigado e o trabalho de campo, considerando os “encontros” etnográficos, ou seja, as interações com os sujeitos pesquisados e sua realidade cultural.

O trabalho de campo é um momento muito importante da vida do/a pesquisador/a, e tal disciplina me fez refletir sobre as pesquisas que realizei entre os Assuriní e a importância de textualizar as experiências compartilhadas dentro da aldeia com os moradores, que possibilitaram a interação com aquela realidade social, a construção de laços afetivos e, ao mesmo tempo, alcançar os objetivos propostos no desenvolvimento de meus projetos de graduação, mestrado e agora no doutorado. Como bem mostram Evans-Pritchard (1978), Cardoso de Oliveira (1998), Stocking Jr. (1992), Wolf (2003) e Peirano (2014), a renovação teórica da Antropologia ocorre quando se vai a campo, para isso não existe um roteiro pronto, sendo necessário que se busque a partir da produção teórica existente testar conceitos para colocar em evidência essa renovação conceitual, analítica e também metodológica sobre um tema ou a história de um povo.

Evans-Pritchard (1978:245) diz que a primeira exigência para realizar uma pesquisa de campo é fazer um treinamento rigoroso sobre a teoria antropológica que dê noção sobre o que se pode observar e possua significância teórica. Para Wolf (2003:346) a pesquisa de campo depende da teoria e, ao mesmo tempo, é o que a alimenta e a substancia para elaboração de novas ideias, propostas, questões e hipóteses.

Cardoso de Oliveira (1998:16) ao falar sobre o trabalho do/a antropólogo/a, considera a existência de três etapas: olhar, ouvir e escrever. Se atentando especificamente a primeira etapa, reforça a necessidade do treinamento do olhar, justificado por um aparato teórico para que se realize pesquisa etnográfica, só assim é possível conhecer a realidade, obter informações e interação metodológica com os sujeitos de pesquisa, evitando julgamentos, preconceitos e estereótipos. Essa primeira fase dará base para as duas seguintes: o ouvir e o escrever.

³ Essa disciplina acadêmica compôs a grade curricular do PPGA/UFPA no segundo semestre de 2020, sendo realizada de maneira remota entre os meses de outubro a dezembro.

⁴ Professora do PPGA/UFPA e minha orientadora no curso de doutorado desta instituição.

Os conceitos, métodos e categorias analíticas já traçadas e postas sobre o “fazer etnográfico” é o que dará suporte para a realização da pesquisa empírica, assim como para que conceitos sejam testados (Strathern (2017:315) e margeiem a proposta do trabalho. No entanto, o campo não está imóvel, passa por mudanças assim como as estratégias para se conseguir alcançar os objetivos propostos, sendo necessário que se atente como sugere Peirano (2014:383) não apenas ao que está sendo dito, mas aos não ditos, aos gestos, movimentos, silêncios, entendendo esse momento etnográfico enquanto “empreendimento teórico, já que segundo a autora a etnografia não é apenas um método, mas também teoria, sendo as estratégias usados pelos pesquisadores que darão sentidos a pesquisa e possibilidades em acessar o mundo social e simbólico do povo pesquisado”.

Com base nessa discussão sobre os momentos etnográficos busco, por meio das experiências das pesquisas desenvolvidas junto ao povo indígena Assuriní, das interações, construções afetivas, intermediações e estratégias utilizadas evidenciar os caminhos percorridos dentro da aldeia e as relações construídas com os moradores dentro de suas redes de sociabilidade enquanto fatores que permitiram, para além da pesquisa que resultou na monografia de graduação, traçar os objetivos da proposta de pesquisa atualmente desenvolvida para elaborar a tese de doutorado. Assim, a revisão das informações coletadas nas diferentes atividades de pesquisa substanciou essa proposta de trabalho.

O Campo de pesquisa: tecendo relações.

O projeto que realizo para elaborar a tese de doutorado tem como objetivo analisar quais os lugares ocupados pelos indígenas que mantêm relações afetivos-sexuais com pessoas do mesmo sexo na aldeia Trocará. Contudo, para situar o contexto da atual pesquisa sobre diversidade sexual entre os indígenas Assuriní, devo me reportar a um momento de minha primeira viagem de campo para que se compreenda os interesses sobre o tema que busco desenvolver atualmente. Dito isto, este trabalho parte de uma reflexão relacionada à antropologia da experiência intencionando apresentar as interações que estabeleci com os Assuriní que me levam a refletir sobre a importância das pesquisas de campo realizadas entre eles e sua implicação para trançar as redes de sociabilidade e a construção dos objetivos da pesquisa atual, buscando de maneira crítica

reduzir o distanciamento e a própria demanda pela objetividade, considerando as subjetividades existentes nesta relação.

Brunner (1986), Rosaldo (1986) e Eckert (2012) nos levam a refletir sobre os desafios e a importância de narrar e textualizar as experiências vividas em campo a partir das interações estabelecidas com os interlocutores da pesquisa e os significados inerentes as suas vivências, interpretando e aprendendo sobre seu modo de vida, a organização social e o processo cultural a partir de suas expressões. Para Brunner (1986:3) é a partir das expressões que podemos acessar, mesmo que superficialmente, os sentidos da vida interior de outras pessoas - neste caso os interlocutores de pesquisa - e apropriar experiência vivida.

Minha inserção no universo social Assuriní ocorreu em fins do ano de 2013 enquanto aluna do curso de história iniciando a pesquisa para a elaboração de minha monografia de Conclusão de Curso⁵ sobre as inserções da religiosidade cristã dentro da aldeia Trocará e suas influências sobre os ritos e credos assuriní. Apesar de ter realizado leituras teóricas sobre questões indígenas no Brasil esse era o primeiro contato empírico com os interlocutores e com um contexto étnico, o que provocou sentimentos de ansiedade e preocupação em adentrar aquele lugar, ser aceita pelo grupo e conseguir compreender e interpretar seus modos de vida.

Neste sentido, como bem mostra Berreman (1975:140), toda situação de interação social implica no controle de impressões, buscando controlar a imagem que se quer passar para o grupo pesquisado e poder ser aceito em seu meio. Para o autor é inevitável que ao chegar a campo todo/a pesquisador/a se veja confrontado/a diante de sua apresentação ao grupo que pretende conhecer e pesquisar. Assim, os primeiros momentos são marcados pelas apresentações e pelas impressões que passam e buscam transmitir.

Na aldeia Trocará não foi diferente, mesmo estando ali na companhia de outras pesquisadoras já experientes e que conheciam aquela realidade, que intermediaram as apresentações e proximidades com os moradores, era necessário encontrar maneiras

⁵ Monografia apresentada à faculdade de História da Universidade Federal do Pará Campus de Cametá em abril de 2014 com o tema: “A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas entre os Assuriní do Trocará” sob orientação da professora doutora Benedita Celeste de Moraes Pinto. RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. 2014, “A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas entre os Assuriní do Trocará”. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará.

para dialogar intimamente com eles, por isso, passei a frequentar os lugares de sociabilidade Assuriní buscando essa aproximação, estreitar relações e “transmitir impressões” que proporcionasse confiabilidade em mim e nas minhas intenções de pesquisa. Os lugares escolhidos para isso foram: o campo de futebol e o centro cultural⁶. Esses lugares são os espaços de convivência mais frequentados pelos Assuriní e onde temos acesso a informações e expressões que ajudam a compreender essa realidade social

O campo de futebol localiza-se no centro da aldeia, recebe um público mais jovem e se consolida como local importante de interação e lazer. As partidas de futebol ocorrem geralmente no período da tarde e independente de quem esteja jogando-times de homens ou mulheres- sempre há público expressivo nas proximidades do campo para assistir as partidas, se distrair, brincar e conversar. Nesse momento de descontração é possível acessar informações importantes para compreensão dessa realidade, das sociabilidades assuriní e ao mesmo tempo conseguir interagir com os moradores.

O centro cultural da aldeia recebe um público maior - crianças, jovens, adultos e idosos. Neste local são realizados os ensaios das danças, dos cantos, as apresentações culturais da escola indígena, as reuniões dos moradores e lideranças locais, aulas de língua materna assuriní, oficinas promovidas pelos professores da escola, palestras realizadas pelos profissionais de saúde e os encontros dos jovens para conversar a noite. É também neste espaço que as lideranças escolhem para conversar geralmente quando solicitadas pelos pesquisadores.

Frequentar esses lugares para além das atividades de pesquisa foi essencial para conseguir obter maiores informações referente ao cotidiano, construir laços e sobre as próprias práticas tradicionais dessa sociedade. De acordo com Berreman (1975:140) o etnógrafo também molda o seu comportamento para transitar pelos diversos lugares e conseguir a confiança de mais interlocutores possível, cuidando ao mesmo tempo para não ameaçar sua estadia juntamente aos moradores. Por meio do controle de impressões e das estratégias usadas é possível acessar as “regiões interiores” da aldeia para compreender seus modos de vida.

⁶ O centro cultural é um espaço de interação situado no centro da aldeia Trocará: um prédio que contém pátio para as apresentações culturais, salas para as reuniões das lideranças e que comportam aulas vinculadas a escola da aldeia ou ao curso de licenciatura intercultural da Universidade Estadual do Pará. Recebeu o nome de uma indígena muito influente junto aos Assuriní; Teapykawa Assuriní.

Ao interagir nestes lugares e conversar com as pessoas que o frequentam fui construindo laços que me auxiliaram a obter informações para a construção não apenas daquele primeiro plano de pesquisa, mas também dos outros projetos futuros - mestrado e doutorado. Contudo, ao contrário da pesquisa de Berreman (1975:140) que se deteve em um grupo fortemente estratificado, fechado e com pouca interação com pessoas estranhas por uma série de fatores internos que dificultaram sua pesquisa, entre os Assuriní por mais que existam assuntos restritos e segredos compartilhados somente pelos moradores, há abertura para que pesquisadores adentrem a aldeia e consigam acessar informações importantes nas diferentes esferas da vida social, política e cultural desse grupo. Estes fatores foram essenciais e contribuíram para o acesso a esses locais de sociabilidade.

Ademais, as relações de proximidade construídas com alguns interlocutores foram fundamentais principalmente porque se propuseram a intermediar minha inserção no universo social e simbólico assuriní e, conseqüentemente, me aproximaram da coletividade. Essas relações foram importantes mecanismos de construção de afetividade e aceitação pelos moradores dos integrantes do Grupo de Pesquisa HELRA⁷, refletindo no episódio que marcou o nosso último dia de pesquisa na aldeia quando um número expressivo de moradores se reuniu no centro cultural para se despedirem de nós. As lideranças agradeceram pela escolha da aldeia como *lócus* de pesquisa e reforçaram a importância dos trabalhos produzidos sobre a história, cultura, (re) existência e saberes socioculturais assuriní.

Para eles a abertura para as pesquisas/pesquisadores na aldeia são formas encontradas para expor as mazelas sociais que vivenciam em seu cotidiano nas esferas educacionais, culturais, na saúde, e no respeito a seu território, assim também, auxiliam para visibilidade de suas lutas, protagonismo e resistências. Neste sentido, para os

⁷ Na pesquisa em questão os integrantes do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagens na Região Amazônica (HELRA) a qual estava vinculava e que tem como líder a professora Doutora Celeste Pinto, desenvolviam três Trabalhos de Conclusão de Curso em História na aldeia Trocará. O meu cujo tema proposto era “A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas na aldeia Trocará. O Trabalho de Fátima Nunes “Educação indígena: um portal para conhecer o outro, História, Identidade e Saberes da Comunidade Indígena Assuriní” e o trabalho de Ueliton de Sousa “História, costumes e mudança alimentar do povo indígena Assuriní da reserva Trocará, município de Tucuruí, Pará, 1990 a 2010”. Nessa ocasião Gorete Procópio entregou também sua monografia de conclusão de curso em pedagogia intitulada “Educação escolar indígena na Amazônia: uma abordagem histórica sobre os desafios, avanços e perspectivas na escola Wararaawa Assuriní”.

Assuriní o engajamento dos pesquisadores é importante e se assemelha ao que Bruce Albert (2014:134) traz sobre o fato das populações indígenas exigirem uma agência de retorno das pesquisas e dos pesquisadores, principalmente como auxílio nas principais políticas sociais que buscam alcançar.

Para Albert (2014:129) não se pode realizar o trabalho de campo atualmente nos moldes propostos por Malinowski quando a objetivação dos sujeitos estava em evidência. No caso dos povos indígenas no Brasil, assumem não mais posição de “objetos” de estudos, mas protagonistas de sua própria história frente as demandas sociais, políticas e culturais perante o Estado, exigindo ao mesmo tempo ativismo dos pesquisadores para que contribuam de forma engajada e comprometida nessas demandas.

A reunião final promovida pelas lideranças assuriní mencionada acima intencionou firmar esse compromisso, aliança e ativismo. Refletiu também neste momento os laços afetivos construídos no decorrer da pesquisa, distanciando novamente as premissas antropológicas que conceitua o campo de pesquisa enquanto produto para a objetivação. As relações são intensas e as interações estão para além dos próprios controles dos pesquisadores, como evidencia Bourdieu (2006:83) a objetivação passa pela subjetivação. Sendo impossível não ocorrer envolvimento com todo cenário cultural e social que ali estávamos interagindo. Para o autor a objetivação dos sujeitos em campo, não se reduz a examinar apenas a experiência vivida, mas envolve a análise das condições sociais de possibilidade dessa experiência, considerando o que ali foi experienciado enquanto recurso analítico e produto epistêmico e existencial.

Na volta para minha cidade, ao refletir tudo que vivenciei em campo pude experimentar uma sensação de deslocamento da minha realidade que para Kelly Silva (2005: 14) trata-se do “poder do campo” sentido pelo/a pesquisador/a quando faz um deslocamento cultural ou geográfico. Ao retornar para sua vida longe do campo, há a necessidade de reconstrução de um lugar já que se situa entre o estar lá e o estar aqui. Para ela, “a volta implica tomar a consciência da descontinuidade entre o que deixamos uma vez em “nosso” mundo e posteriormente no campo e aquilo que temos que reconstruir quando dele voltamos”.

Essa primeira pesquisa entre os Assuriní apesar de ser de curta duração foi fundamental para chegar nos objetivos propostos, como também para tecer as redes de

relações que me possibilitaram adentrar posteriormente outros lugares na aldeia e acessar outros interlocutores nos projetos de mestrado e agora no doutorado. A partir de um “encontro etnográfico” posso dizer que o tema do projeto de doutorado sobre diversidade sexual começou a ser construído nesse momento, assim como, as possibilidades em desenvolvê-lo.

Chegando ao tema da diversidade sexual entre os Assuriní

No segundo dia na aldeia Trocará, quando juntamente aos demais membros do Grupo de Pesquisa estávamos no processo de apresentações e explicação dos nossos objetivos para os moradores e lideranças locais, ao voltarmos para o alojamento que estávamos abrigados, encontramos um morador que fugia de todas as normas ainda atribuídas socialmente aos povos indígenas e que busca padronizar sua identidade étnica, segundo Fernandes (2019:23) tais normas modelam os indígenas de acordo com uma visão colonial, os designando sem agência e a-históricos.

Esse indígena que chamarei de Pacajá, se diferia de todos os padrões que ainda se fazem presentes na historiografia indígena. Era um jovem Assuriní na faixa etária de 18 anos, usava shorts e blusas que socialmente são vestimentas atribuídas como de mulheres. Seu cabelo era comprido com tons vermelho acobreado e suas unhas estavam pintadas com esmaltes em um tom azul celeste. Ele chegou no núcleo central da aldeia em uma moto acompanhado de outra jovem da mesma faixa etária.

Pelo meu desconhecimento na época sobre a temática da diversidade sexual em contextos indígenas, quando o avistei em um primeiro momento pensei que não era indígena e estivesse na aldeia de passagem. Esse pensamento, segundo Fernandes (2019:24) se consolida no meio social, como se os indígenas devessem seguir um padrão e características que legitimasse sua pertença étnica, tudo que difere desse ideário instantaneamente os designa como fora da cultura ou como se não pertencessem àquele contexto étnico.

Contudo, à medida que houve uma maior interação na aldeia, me aproximei muito de Pacajá, que se tornou um interlocutor fundamental daquela pesquisa. A partir de suas mediações pude acessar lugares dentro da aldeia que não seria possível naquele primeiro momento sem suas articulações, como as visitas a algumas residências de idosos que detinham conhecimento de práticas tradicionais assuriní que dão sentidos aos rituais

tradicionais desse povo e a simbologia que está envolvida em sua realização como na *festa do jacaré, festa do mingau* e ritual da *tukasa*, sendo este último o ápice para preparação do indígena para tornar-se pajé.

Assim, por sua intermediação comecei a acessar os lugares mais restritos de sociabilidade como os ensaios das apresentações culturais -as danças e cantos tradicionais-, as organizações dos eventos de instituições atuantes ali dentro como a escola e a unidade básica de saúde indígena (UBSI) e as próprias reuniões de moradores e lideranças. A partir disto, foi sendo construído também laços de amizade que se estreitaram no decorrer dos dias de realização dessa primeira pesquisa. Pacajá foi um informante fundamental não apenas para situar sobre as interações cotidianas e as redes de sociabilidade tecidas na aldeia, mas também, por deter saberes sobre as próprias práticas culturais tradicionais dos Assuriní.

Esta relação e os percursos transitados por intermédio deste interlocutor expressam a importância de se ter um informante principal ou nos termos de Foote-Whyte (2005:50) um informante chave, que facilite o acesso aos lugares de interação do povo pesquisado. Além de ser intermediador nas conversas, nas entrevistas, orientando onde entrar e como se portar para conseguir chegar à objetivação proposta, possibilitando aproximação e o distanciamento necessário.

A partir dele, das conversas que tivemos e da observação realizada no cotidiano assuriní, tive acesso a outras pessoas que também vivenciavam a experiência da diversidade sexual dentro da aldeia, gerando neste sentido, maior interesse em entender quais lugares esses sujeitos ocupavam ali dentro e quais tratamentos recebiam pelos demais moradores, em virtude que mesmo sendo equivocada, era inevitável que fizesse comparações entre os contextos étnicos que pesquisava e os quais eu fazia parte, no qual, diariamente tinha acesso a notícias sobre casos de preconceitos e homofobia sofridos por pessoas com experiências sexuais para além da heterossexual.

Naquele momento posso dizer que foi mais por “curiosidade” que dei atenção ao tema da diversidade sexual, mas que se intensificou a partir da observação da realidade assuriní, dos interlocutores que tive posteriormente acesso, dos laços de afetividade construídos com Pacajá que se tornou um grande amigo. Sobretudo por conhecer sua trajetória de vida na aldeia enquanto um indígena que vivencia a experiência da

diversidade sexual, os desafios, as descobertas e as interações cotidianas. Fatores que me levaram a temática e afetaram a medida que comecei a transitar aquela realidade.

Esses interesses sobre o tema, me remetem ao trabalho de Favret-Saada (2005:159) ao mostrar as noções de afetamento como característica central do trabalho de campo a partir da experiência em habitar “outro” lugar e ser atingida por essa realidade. A autora coloca em questão a importância da subjetividade presente no campo e o quanto isto pode interferir na realização e experiência da pesquisa. Isso não significa estabelecer uma intimidade excessiva com os sujeitos pesquisados ou imaginar estar em seu lugar, mas de estar nesse lugar, ser habitado por ele e experimentar suas intensidades.

Em 2015 quando iniciei a pesquisa de mestrado na aldeia Trocará, focando em analisar a atuação das mulheres indígenas nos diferentes contextos de interação cotidiana assuriní, Pacajá foi muito importante para a realização da pesquisa, contribuindo para que pudesse conseguir acessar o universo dessas mulheres, principalmente das mais jovens que por vezes não demonstravam aberturas para as conversas e entrevistas. Ao intermediar meu acesso a elas pude acompanhá-las em suas rotinas e lugares que transitavam, como as atividades diárias e os momentos de lazer e descontração.

Entre 2015 e 2016 realizei várias viagens até a aldeia Trocará para conseguir informações para o trabalho em questão, o que possibilitou do mesmo modo maior visão analítica sobre as vivências Assuriní e as relações sociais, políticas, culturais e as relações afetivo-sexuais dentro da aldeia. Foi perceptível então verificar com maior frequência a existência de casais constituídos entre pessoas do mesmo sexo percorrendo as mediações da aldeia e presentes em lugares como o campo de futebol, os caminhos de acesso as residências e conversando a noite no centro cultural, mesmo que suas relações fossem discretas e em muitos casos se apresentassem apenas como amigos.

Esses fatores contribuíram para aumentar meu interesse pela temática da diversidade sexual, mesmo me atendo ao tema de mulheres Assuriní comecei a analisar também como pessoas que mantinham relacionamentos afetivos-sexuais com outras do mesmo sexo eram tratadas ali e quais lugares ocupavam na aldeia. Inicialmente fui percebendo que eram várias pessoas que se apresentavam enquanto “homossexuais” e que em um primeiro momento poderia se dizer que recebiam os mesmos tratamentos atribuídos a todos os outros moradores, participavam dos eventos culturais, das

interações diárias e ocupavam posição de destaques nas organizações de eventos promovidos dentro da aldeia.

Porém, foi perceptível as “piadas” e “brincadeiras” jocosas que em muitos casos são presenciáveis em contextos urbanos, usados enquanto mecanismos para inferiorizar e provocar constrangimentos às pessoas que diferem das normas heterossexuais, entre as quais estão o uso de termos como “viadinho”, “bichinha” ou “sapatão” nos lugares de interação cotidiana. Notava-se que era mais comum o uso desses mecanismos por pessoas que tinham maior acesso aos contextos urbanos e que já haviam morado em cidades como Tucuruí, Marabá e Belém. Isso não significa que os demais moradores fossem alheios aos acontecimentos externos, mas devido a intensa interação com a cidade muitos valores morais propagados em tais ambientes foram internalizados e reproduzidos na aldeia.

Todos esses fatores percebidos nessas pesquisas, retomaram os interesses que foi despertado ainda na graduação e na primeira pesquisa feita junto aos Assuriní, por isso, no final de 2016 quando realizei a última pesquisa para a finalização da dissertação de mestrado, comecei a dar enfoque sobre o tema da diversidade sexual, realizei algumas conversas informais com alguns interlocutores e com Pacajá realizei uma breve entrevista para ter maior dimensão do campo e das possibilidades de análise.

Ao perceber que era um tema que sofria restrições, mas que possuía grande propensão de análise, elaborei o projeto de ingresso ao doutorado, no entanto, pouco ainda dominava de teoria sobre a temática e como trabalhar na perspectiva da Antropologia, o que contribuía para que fizesse sobreposições de valores do espaço ocidental para a realidade étnica e ao mesmo tempo enrijecendo uma discussão importante. A partir do arcabouço teórico encontrado principalmente nas disciplinas cursadas no decorrer dos semestres do Programa de pós-graduação em Antropologia (PPGA/UFGA), comecei a ter contato com uma literatura mais ampla sobre diversidade sexual em contextos indígenas, contribuindo para repensar questões e continuar desenvolvendo o projeto dentro da aldeia Trocará.

Fator este, que mostra a importância da teoria para o processo de reordenamento de objetivos e para poder ir a campo com maior propriedade em desenvolver as atividades propostas. Neste sentido, é importante ter uma formação teórico-metodológica para adentrar em campo como proposto por Malinowski em *Argonautas do Pacífico*

(1978:30-31) ao mencionar que o etnógrafo tem que se atentar a todos os detalhes, se inspirar nos detalhes mais recentes dos estudos científicos, nos princípios e objetivos. Isso significa que deve evitar ideias preconcebidas que contribuam para que seu trabalho seja inútil. A teoria deve ofertar base para atuar naquele espaço, porém jamais servir como norma e objetividade para a pesquisa, já que muitas nuances serão encontradas. Os estudos teóricos devem servir para que problemas sejam levantados e são esses problemas que funcionam como equipamento para a pesquisa de campo.

No mesmo sentido Evans-Pritchard (1978:244-245) diz que é preciso ter um treinamento sistemática em antropologia social acadêmica para ir a campo, para saber o que vai focar ali e o que de fato se quer saber. Tem que haver preparação, estudo, embasamento teórico já que é a partir dos estudos que se faz sobre os temas diversos que dará sustentáculo para sua pesquisa. Da mesma forma, há essa necessidade de revisar os dados de campo e perceber o que foi percebido antes e depois com o olhar treinado e imerso em teoria, já que o trabalho de campo se consolida a partir do que foi levado teoricamente para ele, diferenciando de um olhar leigo e preconceituoso.

Para Peirano (2014:381), o método etnográfico não segue uma ordem definida, não acontece em um espaço abstrato e fechado. A teoria se aprimora a partir dos confrontos com os dados novos, pelas experiências de campo e os resultados que se chega a partir das análises de campo, resultando em uma "invariável bricolagem intelectual". A autora completa que mesmo que os métodos se reconfigurem, mas sua natureza sempre estará atrelada aos métodos antigos e todo/a antropólogo/a ao se dedicar em um tema contribui para algo novo, está reinventando e repensando a disciplina.

Diante disto, apesar das muitas dúvidas e incertezas pela dificuldade em relacionar e transpor conceitos sobre a temática da diversidade sexual referente a contextos indígenas. Analisando essa primeira experiência de campo atualmente consigo compreender que foi ali que os interesses pelo tema começaram, as primeiras indagações foram geradas e consequentemente o intuito de responde-las, contudo, a partir da reinterpretação dos fatos e o uso de suportes teóricos-metodológicos consigo me dá conta que esses primeiros momentos foram fundantes para elaboração dos objetivos que se pretende desenvolver para esse trabalho sobre diversidade sexual entre os indígenas Assuriní da aldeia Trocará.

A pesquisa sobre diversidade sexual na aldeia Trocará

A partir das redes de relações construídas com os interlocutores, houve maior acessibilidade a aldeia Trocará para realizar a pesquisa de doutorado no segundo semestre de 2019. No entanto, é importante mencionar que isso não significa que tenho acesso a totalidade da aldeia, há grupos diversos internamente que nem sempre compartilham as mesmas ideias e/ou interesses, por isso, fiz um mapeamento e seleção dos interlocutores.

A aldeia Trocará é o *locus* de pesquisa, contudo, os interlocutores serão alguns moradores mais idosos, lideranças locais e os indígenas que vivenciam a experiência da diversidade sexual e mantêm relacionamentos afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo, destes últimos foram selecionados seis para o desenvolvimento das análises de pesquisa sobre o tema. Principalmente por se disporem a conversar e permitirem que eu acompanhasse seu cotidiano e trajetória dentro da aldeia.

Como combinado com os interlocutores previamente, por questões éticas assumirão no trabalho pseudônimos, buscando salvaguardar suas identidades evitando formas de constrangimento e exposição no contexto da aldeia e fora dela, já que a temática da diversidade sexual ainda percorre lugares de silenciamentos e das próprias moralidades infundidas internamente na aldeia a partir das igrejas cristãs e das interações com as práticas ocidentais.

Das seis pessoas interlocutoras dessa pesquisa apenas uma se reconhece enquanto do sexo feminino, a quem atribui o codinome Mupi, e se afirma como mulher lésbica. Devido aos traumas e repressões familiares foi a que tive maior dificuldade para conversar. Seu receio era que ao expor sua sexualidade poderia gerar desconforto a seus pais que não aceitam sua orientação sexual. Por isso, Mupi apenas se relaciona com outras mulheres fora da aldeia, mantendo relacionamentos heterossexuais na aldeia para não “levantar suspeitas” de sua família e provocar conflitos em sua casa como já ocorreu em outros momentos.

Os outros cinco interlocutores com faixa etária que varia de 17 a 39 anos, são: Pacuí, Cupijó, Pacajá, Cají e Guajará. Dos cinco, dois se afirmam “gays e homossexuais” e três “bissexuais” e se apropriam das categorias ocidentais sobre orientações sexuais para falarem de suas sexualidades, fator este justificado pela forte interação Assuriní com o

contexto urbano, principalmente a cidade de Tucuruí localizada apenas 23 Km da aldeia Trocará.

Pelo fato de já possuir uma relação com eles construída durante as pesquisas anteriores, sendo dois deles grandes amigos meus, desde que apresentei meu projeto de pesquisa eles se dispuseram a contribuir com a pesquisa e para entender como são suas atuações, vivências e interação com os demais moradores da aldeia.

Embora suas trajetórias sejam diferentes, em muitos pontos se assemelham. Sendo recorrente em suas falas ressaltar a liberdade que tem para transitar em diferentes lugares da aldeia, sempre deixando evidente que não sentem-se coagidos, limitados ou impedidos de percorrer algum lugar ou atividades tradicionais como os rituais e eventos culturais, da mesma forma dizem que as manifestações de constrangimento promovidas por alguns moradores devido suas sexualidades, não passam de “brincadeiras” e que não chega a ser classificado como preconceito, homofobia ou outra forma de depreciação em relação as orientações sexuais de cada um.

Porém, percebe-se em suas falas e nas próprias expressões diante destes episódios que sentem-se incomodados com tais atitudes, mas que por primarem pelo coletivo evitando atribuir aos Assuriní um título de povo preconceituoso e que não aceita a diversidade sexual de seus moradores, acabam não expressando esse incômodo em suas falas. No mais, foi perceptível ao transitar as sociabilidades assuriní que as pessoas que se declaram enquanto homossexuais e que mantém relacionamentos afetivos-sexuais com outras do mesmo sexo, estão inseridas sem nenhuma distinção aos demais nas atividades cotidianas e lugares de convivência como o campo de futebol, o centro cultural, os ensaios culturais, nos eventos promovidos dentro da aldeia, da mesma forma, participam ativamente dos rituais e festas tradicionais quando estas são realizadas.

No entanto, acabam sofrendo algumas limitações como foi possível verificar em conversas com lideranças, no qual confidenciaram que por interferência das lideranças mais velhas e dos próprios caciques são limitados a participarem de movimentos de resistência fora da aldeia, como as manifestações e reivindicações por direitos frente a órgãos governamentais como a FUNAI ou a prefeitura municipal de Tucuruí, tais limitações ocorrem por acreditarem que esses indígenas possam desacreditar as demandas firmadas pelos Assuriní devido as cargas de preconceito que os homossexuais sofrem no contexto urbano.

Considerações finais.

O trabalho de campo como bem mostra Silva (2005:2) é um dos rituais de passagens mais esperados do processo de formação do/a pesquisador/a, por ser um momento que se depara com os desafios de interpretar os sentidos da alteridade, das construções de relações e viver outros possíveis modos de existências a partir dos deslocamentos que fazemos sejam eles geográficos ou culturais. É durante o trabalho de campo também que percebemos o quanto as relações desempenhadas e vivenciadas com os “nativos” em campo influenciam diretamente no self do/a pesquisador/a.

Neste sentido, considerando a importância do trabalho de campo, trago no decorrer deste texto a partir de uma Antropologia da experiência, algumas experiências vivenciadas juntamente aos indígenas Assuriní da Terra Indígena Trocará no período de 2013 a 2019 quando desenvolvi respectivamente as pesquisas como parte de projetos para elaborar minha monografia de graduação, a dissertação de mestrado e a tese de doutorado- está em andamento. Além de alcançar os objetivos propostos nos projetos as pesquisas de campo permitiram compreender o ponto de vista do “outro”, seus modos de vida e as intersubjetividades. Percebendo que para além das objetivações, ocorre as interações subjetivas com as pessoas que nos relacionamos, fatores que nos moldando a partir das experiências e das relações constituídas em campo.

Desta forma, o trabalho de campo vai muito além da objetivação, passa pelas relações constituídas com o grupo e, principalmente, com os interlocutores que aceitam conceder muito mais do que entrevistas, mas informações que te levem a construir a proposta de seu trabalho e pensar campos e temas outros dentro das intersubjetividades presentes durante as interações manifestas neste período. Fatos ocorrido na aldeia Trocará, a partir da primeira pesquisa desenvolvida entre os Assuriní em 2013 e das relações construídas nesse período com os interlocutores foi se constituindo os objetivos propostos para a dissertação de mestrado e também para a tese de doutorado sobre diversidade sexual desenvolvido atualmente nesta aldeia, intencionando analisar os lugares ocupados pelos indígenas que experienciam a diversidade sexual, nas diferentes esferas das relações assuriní sejam em suas sociabilidade e/ou nas práticas tradicionais.

Agradecimentos

Agradeço aos Assuriní da aldeia Trocará, pela acolhida, parceria, amizade e por permitirem-me acessar seu cotidiano e simbologias no decorrer dos últimos sete anos. Agradeço também à professora Doutora Edna Ferreira Alencar, pela leitura, comentários e considerações feitas neste trabalho.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. 2014. “*Situação Etnográfica*” e Movimentos Étnicos. *Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano*. Revista CAMPOS, v. 15 (1): 129-144.

BERREMAN, Gerald D. 1975. “*Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia*”. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar, org. *Desvendando máscaras sociais*, pp. 123-174. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora.

BOURDIEU, Pierre. 2006. *La objetivación participante*. Apuntes de investigación del CECYP, n° 10, pp. 87-101.

BRUNNER, Edward M. 1986. *Introduction; “Ethnography as narrative”* In: Turner, V.; Brunner, E. (eds.) *The anthropology of experience*, pp.01-19. University of Illinois Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. “*O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*”. In: *O Trabalho do Antropólogo*, pp. 17-35. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP.

ECKERT, Cornélia. 2012. *Tempos de narrar: relato de uma pesquisa etnográfica na França*. IN: ECKERT, C. *Memória e Trabalho: Etnografia da duração de uma comunidade de mineiros de carvão (La Grand-Combe)*, pp. 91-106. Curitiba: Apris.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. “*Apêndice IV: Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo*”. In: *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*, pp. 298-314. Rio de Janeiro: Zahar.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “*Ser afetado*”. *Cadernos de Campo*, n°13: 155-161.

FERNANDES, Estevão. 2019. “*Existe índio gay?*”: *a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. 2ª ed. Curitiba: Brazil Publishing.

FOOTE-WHITE, William. 2005. “*Introdução: Corneville e sua gente*”; “*Cap I, Doc e os rapazes*”. In: FOOTE-WHITE, W. *Sociedade de esquina*, pp. 19-72. Rio de Janeiro, Zahar.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. “*Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa*”. In: *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, pp.17-34. São Paulo: Abril Cultural.

PEIRANO, Mariza. 2014. *Etnografia não é método*. Horizontes Antropológicos, vol. 20, n. 42, Porto Alegre: PPGAS-UFRGS. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>; acesso em 15/08/20

ROSALDO, Renato. 1986. *Ilongot Hunting as Story and Experience*. In: Turner, V.; Bruner, E. (eds.) *The anthropology of experience*, pp.97-138. University of Illinois Press.

SILVA, Kelly C. da. 2005. *O poder do campo e o seu campo de poder*. UNB-DAN. SÉRIE ANTROPOLOGIA 385. <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie385empdf.pdf>; acesso em 10/09/20.

STOCKING JR, George W. 1992. "Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski" In: STOCKING JR, George W. *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*, pp. 276-341. The University of Wisconsin Press.

STRATHERN, Ann Marilyn (1941-). 2017. *O Efeito etnográfico e outros ensaios*: tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa valentini, São Paulo: Ubu Editora.

WOLF, Eric. R. 2003. "Trabalho de campo e teoria" In: FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs). *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*, pp.345-360. Brasília: EdUnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora da Unicamp.

Pesquisa etnográfica com povos indígenas em Pernambuco: estratégias metodológicas mediante a pandemia do covid-19

Maria da Penha da Silva¹

Resumo: O presente texto é parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, situada nos debates sobre protagonismos indígenas, com ênfase nas ações coletivas desses/as na Educação Superior. Porém, mediante a contexto atual da pandemia, desafiando os/as etnógrafos/as que estavam realizando pesquisas de campo, pretendemos compartilhar algumas estratégias metodológicas possíveis para continuarmos à nossa pesquisa mesmo durante a pandemia. Ressaltamos que os povos indígenas em Pernambuco são falantes da Língua Portuguesa, dominam as chamadas novas tecnologias e várias ferramentas tecnológicas de comunicação. Esse aspecto favoreceu o redirecionamento metodológico da nossa pesquisa. Se antes realizávamos uma etnografia a partir da inserção física no campo, atualmente impedida essa possibilidade. Contudo, recorreremos à etnografia online, não restringindo-nos à observação e análise de comportamentos e exposições dos/as atores da pesquisa nas plataformas eletrônicas e virtuais, mas, também usamos estas plataformas como ferramentas de comunicação e interações etnográficas.

Palavras-chave: Pesquisa de campo; povos indígenas; COVID-19

Abstract: This text is part of an ongoing doctoral research, situated in the debates on indigenous protagonists, with an emphasis on their collective actions in Higher Education. However, given the current context of the pandemic, challenging the ethnographers who were conducting field research, we intend to share some possible methodological strategies to continue our research even during the pandemic. We emphasize that the indigenous peoples in Pernambuco are speakers of the Portuguese language, dominate the so-called new technologies and various technological tools of communication. This aspect favored the methodological redirection of our research. If before we carried out an ethnography based on physical insertion in the field, this possibility is currently prevented. However, we resort to online ethnography, not restricting ourselves to the observation and analysis of behaviors and exposures of the research actors on electronic and virtual platforms, but we also use these platforms as communication tools and ethnographic interactions.

¹ Doutoranda em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Educação Contemporânea pela Universidade Federal de Pernambuco, Campus Centro Acadêmico do Agreste; Especialista em Culturas e História dos povos indígenas pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, Campus Recife; Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Históricas, Educação e Culturas-NEPHECs/UFRPE. Membro do Laboratório de Estudos de Ação Coletiva e Cultura – LACC/UPE. E-mail: mdpenhadsilva@yahoo.com.

Keywords: Field research; Indian people; COVID-19.

Introdução

Os povos indígenas no Nordeste se constituem como “objeto de pesquisa” de forma mais acentuada na Antropologia brasileira a partir dos anos 1990, quando ocorreram grandes mobilizações políticas e articulações de coletivos a nível regional, nacional e internacional por esses atores. Pois, considerados pela historiografia brasileira e regional como mestiçados e integrados à sociedade nacional, sem aparente distinção sociocultural, grande parte desses povos não eram sequer reconhecidos como grupos étnicos pelos órgãos indigenistas que se diziam protetores dos povos indígenas no país. Então, as mobilizações pelo reconhecimento étnico e outros direitos originários no contexto da elaboração da Constituição Federal em 1988 sobretudo o direito aos territórios, rompeu esse silenciamento e negação da existência dessa população que se afirmava “culturalmente” diferenciada, assim, despertando a atenção e interesse de pesquisadores/as e departamentos de pesquisas, no intuito de compreender aquele fenômeno, (Oliveira, 2016).

Portanto, os povos indígenas em Pernambuco também encontravam-se imersos naqueles processos de emergências étnicas no Nordeste. Entre meados dos anos 1980 ao final da década seguinte, este estado foi palco de intensas mobilizações políticas empreendidas por essa população, que vivenciaram recorrentes conflitos locais e ações violentas por parte dos fazendeiros invasores dos territórios reivindicados pelos indígenas. Foi no decorrer desses processos que se forjaram as primeiras produções antropológicas a respeito desses grupos sociais naquele período, com destaque para o trabalho de Souza (1992), sobre o atualmente conhecido povo Xukuru do Ororubá habitante nos municípios de Pesqueira e Poção². Nossa pesquisa se insere no campo dos debates sobre as mobilizações políticas dos povos indígenas nesse estado, com recorte empírico no âmbito da Educação Superior nos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco (IFPE e IF-Sertão/PE).

²Pesqueira é um município localizado na região do Semiárido pernambucano à 215 km da capital. Com uma população de aproximadamente 67.395 pessoas. Dessas, em torno de 12.000 indivíduos compõem os povos Xukuru de Cimbres e Xukuru de Ororubá. Poção é o município vizinho, onde na Aldeia Pão de Açúcar foram contabilizados 800 indígenas do Xukuru do Ororubá (IBGE, 2010).

Trata-se de uma etnografia multilocal, off-online e colaborativa, considerando os diversos lugares de circulação e produção de conhecimentos e colaboração mútua entre os participantes – pesquisadora e pesquisados/as, o compromisso ético e social assumido por ambos em nome de uma causa comum: o fortalecimento dos debates a respeito das demandas coletivas que motivam os povos indígenas a buscar a formação na Educação Superior de qualidade. Nessa direção, o presente texto, sem apresentar profundas análises, mas provocar reflexões sobre os limites e as possibilidades de continuidade da pesquisa de campo sobre/com os povos indígenas em situação de longo contato com a sociedade não indígena, considerando o respeito aos protocolos de proteção contra o COVID-19, sobretudo, quando no atual contexto presume a necessidade do isolamento social tanto dos/as pesquisadores/as, quanto dos/as pesquisados/as.

Organizado em quatro seções mais as considerações finais, buscamos atender os seguintes objetivos específicos: a) Na primeira seção, situar como ocorreu nossa aproximação com a temática indígena; b) Na segunda seção, descrever a trajetória de aproximação e delimitação do campo empírico e dos atores; c) Na terceira seção, problematizar a situação dos povos indígenas mediante a pandemia do COVID-19 e as impossibilidades de estarmos em campo fisicamente; d) Na quarta seção, descrever as estratégias metodológicas possíveis para continuidade da pesquisa durante a pandemia. Por fim, nas considerações finais expressamos uma síntese das nossas impressões sobre a trajetória da pesquisa e destacamos algumas questões éticas que contribuíram para o andamento da pesquisa por meio do respeito mútuo.

Antes da pandemia – Etapa I: “A pesquisa exploratória”

Compreendemos que a pesquisa exploratória inicia na fase de aproximações com a temática a ser estudada, necessária para o processo de delimitação do campo empírico, a seleção dos/as atores, e elaboração de estratégias de inserção efetiva nesse campo, (Minayo, 2010). Nesse sentido, descrevemos como ocorreu nossa aproximação com a temática indígena e o contato com os povos em Pernambuco. Sendo necessário rememorar nossa participação como cursista de uma Especialização em História das Artes e Religiões entre os anos de 2006 a 2007 (UFRPE/Recife), quando tivemos a oportunidade de visitar o Território Xukuru do Ororubá durante a VII Assembleia

promovida por aquele povo. A partir daquele evento buscamos aprofundar os conhecimentos acerca dos povos indígenas nesse estado, e sempre que possível participávamos de eventos acadêmicos e também nos territórios onde habitam. Sobretudo, no que se referia às questões relacionadas à Educação, religião e mobilizações políticas.

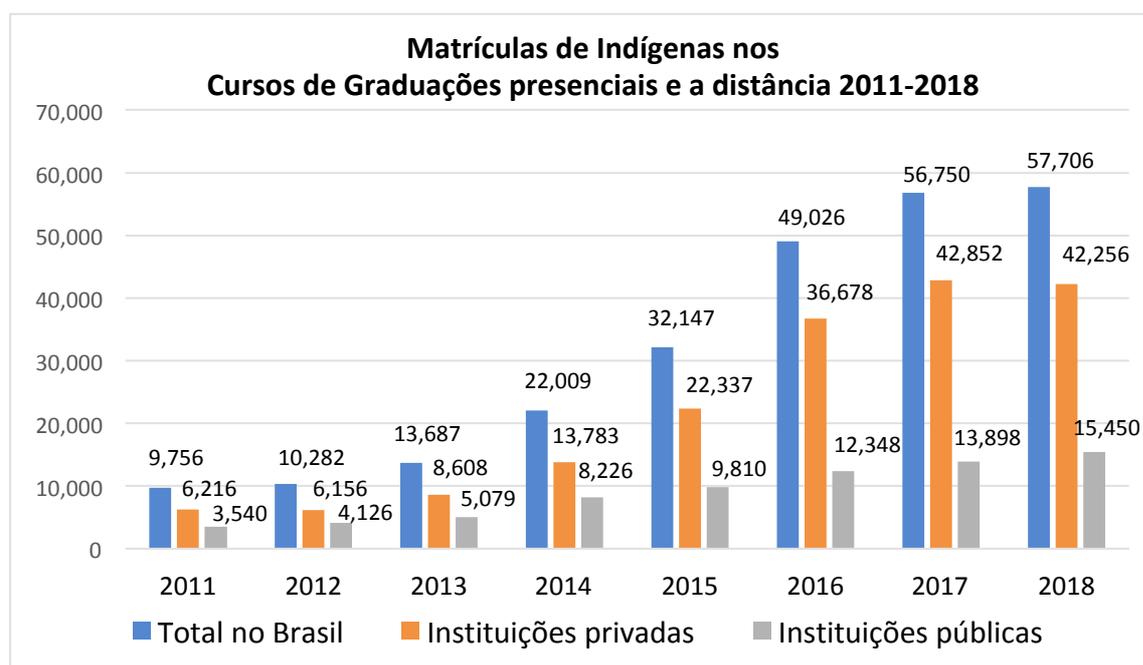
Nesse percurso, chamou nossa atenção os dados do último Censo demográfico do IBGE/2010, ao destacar o estado de Pernambuco pela quantidade populacional indígena significativa no âmbito regional e nacional. Sendo o primeiro estado na região Nordeste, somando 60.995 indivíduos, e o terceiro no Brasil, ficando abaixo do Amazonas com 183.514 e o Mato Grosso do Sul com 77.025 indígenas (Brasil, 2012:169). Atualmente estima-se um quantitativo ainda maior, tendo em vista o surgimento do povo Tuxi como mais um povo auto declarado, somando-se à diversidade dos 13 povos anteriormente reconhecidos, onde só o povo Fulni-ô é bilingue, e os demais falam a Língua Portuguesa fluentemente: Atikum; Fulni-ô; Kambiwá; Kapinawá; Pankará; Pankararu; Entre Serras Pankararu; Pankaiwká, Pipipã; Truká; Tuxá; Xukuru de Cimbres; e Xukuru do Ororubá.

A experiência de contatos com os/as indígenas nos territórios onde habitam, depois na Universidade Federal de Pernambuco/UFPE nos *Campi* Recife e em Caruaru-PE, nos fizeram perceber algumas problemáticas emergentes na Universidade devido a especificidade sociocultural desse público estudantil. Por exemplo, certo estranhamento por parte de alguns/mas professores/as e estudantes não indígenas ao se deparar com esses novos sujeitos no ambiente universitário; a dificuldade de compreenderem às demandas sociopolíticas específicas desses grupos étnicos. Ao mesmo tempo que também observamos a lacuna de estudos sobre esse tema a nível local. Encontrando apenas duas dissertações de Mestrado e uma Tese de doutorado em Educação. Uma Dissertação e a Tese são sobre o Curso de Licenciatura Intercultural Indígenas – UFPE/Campus Caruaru, a outra Dissertação é sobre a estudantes indígenas do povo Fulni-ô na UPE/Campus Garanhuns em cursos diversos.

Na busca por mais informações, percebemos que a partir de 2011 o Censo da Educação Superior realizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira/INEP incluiu na contagem o número de matrículas nos

curso de graduações presenciais e a distância, considerando o requisito cor/raça. E desde então foi possível acompanhar as estimativas de ingressos de pessoas na Educação Superior pelo critério étnico-racial. Sobre os povos indígenas observamos um crescimento substancial de matrículas na última década. Certamente reflexos da implantação das políticas afirmativas por meio das cotas e reservas de vagas somando-se às políticas de assistência estudantil (Lima, 2016).

Gráfico - 1: Indígenas matriculados na Educação Superior 2011-2018 no Brasil



Fonte: Gráfico elaborado pela autora a partir dos dados do Censo da Educação Superior 2018 - INEP.

Nesse gráfico é possível observar que no geral os números de matrículas de indígenas na Educação Superior entre os anos de 2011 e 2016 cresceram cinco vezes mais, passando de 9.756 para 49.026 matriculados. Sabendo que no ano de 2012 foi aprovada a Lei nº 12.711/2012, conhecida como a “Lei das cotas” possibilitando aos/as estudantes advindos de escolas públicas e de famílias de baixa renda, pretos, pardos ou indígenas ingressarem na Educação Superior nas instituições federais. Em 2013 foi publicada a Portaria nº 389, criando o auxílio permanência destinado aos estudantes indígenas e quilombolas matriculados nos cursos de graduações nessas instituições.

No caso de Pernambuco, as informações encontradas no censo do INEP são relevantes para nossas reflexões, considerando que esse estado permanece em primeiro lugar na Região Nordeste com maior número de indígenas matriculados/as na Educação Superior (Brasil, 2018). Quando o Brasil totaliza 57.706 indígenas matriculados nesse nível de formação, o Nordeste com 21.583 e Pernambuco com 5.561. Semelhante ao contexto nacional e regional, neste estado, grande parte do público estudantil indígena, 4.733 estão nas instituições privadas e apenas 828 nas instituições públicas.

Portanto, essa informação indica que, embora as políticas afirmativas pesem de forma positiva no crescimento das matrículas e permanência desse público estudantil na Educação Superior, a adesão às instituições privadas permanece significativamente mais elevada. Em 2013, estudos apontavam que as instituições privadas eram as mais acessíveis aos indígenas, pois muitas estão localizadas mais próximas dos territórios onde habitam, portanto, distantes das instituições públicas (Lima; Barroso, 2013:57). Ao que parece, mesmo após a expansão universitária e a interiorização da Educação Superior pública, o número de instituições públicas continua bem inferior às instituições privadas. Em contrapartida o governo implantou o Programa Universidade para todos – PROUNI, o qual garante bolsa de estudos integrais ou parciais para estudantes em condições de vulnerabilidade social. Isso significa admitir que as instituições públicas não têm capacidade para atender toda a demanda, ao mesmo tempo em que ocorre a transferência de recursos para o setor privado, potencializando este em detrimento do outro. Portanto, ainda prevalece o maior número de matrículas de indígenas nas instituições privadas.

De forma geral, as expectativas sobre as políticas estatais para o acesso e a permanência de indígenas na Educação Superior, caminha como política de governo e não de Estado. Como citamos, se entre os anos de 2011 à 2016 observamos um aumento bastante significativo desse fluxo de matrículas a nível nacional e regional, também é visível que nos anos seguintes ocorreu um desaceleramento nesse crescimento, inclusive, em 2018 as matrículas no setor privado tiveram uma leve redução.

Enquanto no setor público os governos que assumiram o país após 2016, não somente têm negligenciado os direitos dos povos indígenas ao acesso à educação formal, em geral têm violado todos os direitos fundamentais, inclusive o direito à vida, na

medida em que descumpra à obrigação de demarcar e proteger os territórios indígenas. Não queremos, dessa forma, negar equívocos dos governos anteriores, sobretudo no que se referiu à “ideologia desenvolvimentista” implantando grandes empreendimentos estatais e ignorando a expansão do agronegócio nos territórios indígenas, como mencionado por Lima (2016). Todavia, é visível que a situação no último quadriênio se agravou sem precedentes. Logo, essa situação, certamente, vem impactando na dificuldade de articulação de várias demandas políticas dos povos indígenas, sendo uma dessas, a busca pela Educação Superior.

Mediante o contexto apresentado, o qual evidenciava a diversidade de povos indígenas e de instituições de Educação Superior em Pernambuco (incluindo as Universidades Federais, Federal Rural, a Universidade Estadual, as Faculdades Municipais, e as do setor privado) frequentadas por estes/as, não tínhamos bem definido qual seria o nosso recorte empírico. Então decidimos estreitar os laços de aproximação com aqueles/as indígenas que estudavam em Recife.

Antes da pandemia – Etapa II: limites e possibilidades no processo de delimitação do campo empírico

Nessa etapa contamos com a importante colaboração do indígena Tarisson Nawa³ que cursava jornalismo na UFPE e se interessou para conhecer e se aproximar dos povos indígenas em Pernambuco, sobretudo da juventude indígena. Firmamos uma parceria onde Tarisson nos acompanhou em alguns eventos no território Xukuru do Ororubá, no município de Pesqueira. Alguns desses eventos contava com a presença de outros povos. Assim, nosso parceiro foi apresentado e bem acolhido pelos “parentes” pernambucanos, resultando numa relação amigável com a juventude indígena, e posteriormente foi a alguns eventos sozinho, inclusive no território de outro povo. Ao mesmo tempo conseguiu alguns contatos de indígenas que estudavam no interior, os quais não conhecíamos.

A parceria com o Tarisson Nawa trouxe a vantagem da sua formação em comunicação, o domínio das mídias e redes sociais e a linguagem juvenil, tornando

³O Povo Nawa habita em grande parte no Município de Mâncio Lima/Acre, embora algumas famílias habitem outros municípios nesse mesmo estado, como em Cruzeiro do Sul, Rodrigues Alves e Rio Branco. Além de outras cidades em outros estados, a exemplo de Porto Velho/RO e Manaus/AM, e no Peru país vizinho. Mais informação consultar o site do Instituto Socioambiental: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Nawa>.

assim mais fácil a localização e as relações com outros indígenas em Recife, para além dos que conhecíamos. Nesse percurso nosso parceiro foi selecionado para estagiar no setor de comunicação na Universidade Federal Rural de Pernambuco-UFRPE, onde foi informado sobre a existência de um grupo de indígenas recém-constituído que se reunia naquela instituição. Além das reuniões presenciais, também criaram um grupo no WhatsApp, este recebeu o nome “Grupo de Estudos Indígenas”. Parecia ser este o propósito inicial do grupo. Todavia, sua composição era bastante diversa e ao mesmo tempo dispersa.

A composição contava com indígenas auto declarados de várias etnias, não só de Pernambuco, mas, também de outros estados e regiões: Pankararu/PE, Xukuru do Ororubá; Kariri-Xokó/AL; Wapixana/RR; Karapotó/AL; Guarani/SP; e o próprio Tarrisson Nawá/AC. Com isso os interesses eram múltiplos, além de serem estudantes de áreas acadêmicas bastantes distintas: Veterinária, Letras, Jornalismo, Designer gráfico, Pedagogia, Enfermagem, Cinema, Artes Visuais, Pós-Graduação em Serviço Social. Embora se reunissem na UFRPE, era provenientes de outras instituições públicas e também privadas. Então, os interesses se expressavam desde a busca por ajuda para lidar com situações cotidianas relacionadas à vida acadêmica, inclusive adoecimentos devido a fatores emocionais, às demandas por uma preparação para entrarem na Pós-Graduação.

Entre encontros e desencontros, de interesses e desinteresses, não ocorreram mais que cinco reuniões. Dentre estas, apenas uma com o objetivo de estudo, onde contou com um convidado, professor da UFPE, especialista na História Indígena para expor um dos textos de sua autoria e discuti-lo com o grupo. Em uma das reuniões subsequentes houve certa tensão gerada por disputa de liderança, e conseqüentemente, as reuniões presenciais se esvaziaram, enquanto o grupo do WhatsApp crescia com a inclusão de indígenas de várias partes do país, porém não havia uma pauta comum. Servindo mais como espaço de divulgação de eventos e promoções individuais de alguns/mas.

Foi nesse contexto que fomos informados sobre uma reunião para preparação do I Seminário de Estudantes Indígenas no Nordeste – SEMIN. A reunião ocorreu no mês de setembro de 2018 em Pesqueira em meio a um evento organizado pelo Instituto

Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco-IFPE. Do grupo dos estudantes indígenas no Recife foi somente uma pessoa, alguns alegaram falta de agenda, a maioria ausência de recursos para custear o transporte, todavia, não percebemos nenhuma movimentação para vencer essa dificuldade. Estando no evento, observamos uma intensa participação dos estudantes indígenas do IFPE, e pontualmente das lideranças jovens dos dois povos locais, mais o Cacique do povo Xukuru do Ororubá. A reunião em si para pensar a organização do SEMEIN contou com a presença de 15 estudantes indígenas, dentre esses/as os Xukuru do Ororubá, os Xukuru de Cimbres, além dos potiguaras/PB, Pataxó Hã-hã-hãe/BA; Tumbalalá/BA; Truká/PE; e Pankararu/PE.

Embora aquele grupo também apresentasse certa diversidade, chamou a atenção que todos os membros estudavam em instituições públicas e apresentavam uma demanda comum, a necessidade de se articularem politicamente a nível regional e nacional. Então, foi essa situação que me seduziu, pois fui tomada pelo desejo de compreender as formas de organizações e articulações das demandas sociopolíticas dos estudantes indígenas nas instituições pública em Pernambuco. Porém, a diversidade de instituições públicas nesse estado constitui ainda situações muito complexas, fosse pelas categorias dessas instituições, incluindo as Universidades Federais, Federais Rurais, os Institutos Federais, a Estadual e ainda as municipais existentes em Pernambuco. Portanto, considerando a ativa mobilização dos que participaram daquele evento no IFPE, sobretudo os estudantes naquela instituição, decidimos delimitar nosso campo de pesquisa apenas às ações dos indígenas de uma única categoria institucional, os discentes nos Institutos Federais. Mais especificamente em três Campi situados naquela região (Campus Pesqueira – IFPE; os *Campi* Floresta e Salgueiro – IF/Sertão PE).

Todavia, fisicamente, os referidos *Campi*, naquela fase da pesquisa não exigia nossa observação presencial, pois chamou mais atenção a participação de alguns/mas dos estudantes indígenas nas demais reuniões de organização do SEMEIN. Alguns virtualmente e uma presencialmente. Com isso, passamos a acompanhar as reuniões no Território do povo Potiguara, mais especificamente no município de Baía da Traição/PB. Estas ocorriam em finais de semanas ou feriados. Além desses encontros, os/as organizadores/as criaram um espaço virtual (um grupo do WhatsApp). Encontrávamos imersos/as numa etnografia multilocal, aquela que diferentemente das etnografias

clássicas seria necessário analisar as relações dos/as estudantes indígenas para além do fenômeno localizado, buscando compreender as articulações no contexto global (Marcus, 1995; Clifford & Marcus, 2016; Perret, 2011).

Ao mesmo tempo, tratando-se de uma pesquisa etnográfica colaborativa na perspectiva latino-americana, a qual assume um compromisso ético e social com os grupos ou atores envolvidos na pesquisa de campo, avançando para além da observação participante, onde a colaboração é pensada como “[...] um espaço para a produção de teorias, um lugar crucial onde o conhecimento é criado em colaboração” (Rappaport, 2018:325). Nessa perspectiva, pesquisador/a e pesquisados/as vivenciam situações de colaborações mútuas. Nesses termos nos dispomos a contribuir com a organização do I SEMEIN.

Embora nosso foco estivesse voltado para os estudantes indígenas dos Institutos Federais, observamos que participavam da organização desse evento, também três indígenas daquele primeiro grupo de discentes indígenas observado em Recife. Dentre esses o Tarisson, que viajou de carona conosco para grande parte das reuniões. Como também a indígena do IFPE *Campus* Pesqueira. Nos deslocamos quase que mensalmente do Recife/PE à Baía da Traição/PB para o território do povo Potiguara, perfazendo aproximadamente 190 km de distância durante o mês de novembro de 2018, quando foi realizada a terceira reunião desse grupo, até setembro de 2019 quando ocorreu o evento (onde o maior número de estudantes indígenas participantes foi de Pernambuco), grande parte dos Institutos Federais e alguns/as do grupo de Recife. Ainda durante os encontros para a organização do I SEMEIN, viajamos à Brasília para observar a participação de alguns/as desses/as no 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina/CPIAL, realizado nos dias 3 a 5 de julho na UnB.

Nosso último encontro físico com alguns desses/as estudantes ocorreu em dezembro de 2019, quando foram convidados para assistir a defesa do TCC do Tarisson, e ao final realizaram uma roda de diálogo. Também estavam presentes outros indígenas estudantes moradores na Capital. Durante este evento nos limitamos somente a observar a desenvoltura e as interações de ambos os grupos. Nos meses consecutivos nos dedicamos organizar nossa imersão nos territórios indígenas em Pernambuco e nos

Institutos Federais. Essa nova etapa, exigiu uma licença do trabalho e a mudança de residência para a região do Semiárido pernambucano.

No início de março de 2020 nos mudamos para a cidade de Arcoverde/PE, localizada a 256 km de Recife, porém, estrategicamente central como ponto de apoio para nossa mobilidade entre os territórios indígenas, o *Campus* IFPE- Pesqueira, e os *Campi* Floresta e Salgueiro do IF/Sertão-PE. Enorme foi nossa decepção quando duas semanas após a mudança nos deparamos com a pandemia do COVID-19 em grande parte do Brasil. As instituições públicas fecharam as portas e os povos indígenas também interditaram os acessos aos territórios onde habitam. Nos angustiamos por alguns dias e perguntávamos: o que fazer para continuar a pesquisa de campo? Essa questão nos levou a tentar compreender como se situava os povos indígenas no contexto da pandemia. Passamos a acompanhar os noticiários televisivos cotidianamente, buscamos informações na internet sobre o assunto e bibliografias sobre alguma situação semelhante, que ajudasse a compreender a situação. Percebemos que, de forma geral, os povos indígenas no Brasil faziam parte da população em situação de extrema vulnerabilidade, sobretudo, no que diz respeito às políticas públicas de prevenção e proteção contra o vírus que se espalhava por todo o país.

Durante a Pandemia – Etapa I: os povos indígenas e a necropolítica

Quando assistimos os discursos governamentais em alguns lugares do mundo, observamos que reificam a negação da morte, ao mesmo tempo minimizam o valor das vidas negras, indígenas e populações periféricas sendo essas as mais impactadas pelo número de óbitos. Dessa forma, não podemos desvincular a situação da perspectiva da necropolítica problematizada por Mbembe (2016). Para esse pesquisador, a necropolítica se expressa na transgressão e subversão do direito à vida, justificando a permissão para matar e quem está autorizado para isso. De forma que, as mortes de determinadas populações durante situações de exceções onde o biopoder é forjado no racismo, na eliminação do “outro” por meio de determinadas políticas de Estado ou pela ausência destas, caracteriza-se como políticas direcionadas para a eliminação de determinados grupos populacionais por meio da mortandade.

Pensando nessa direção, vemos que, embora a pandemia do COVID-19 afetasse de alguma forma toda população mundial, expunha situações de extrema

vulnerabilidade dos povos indígenas em razão de determinadas ações do Estado, ou negligência deste. Ao observarmos a História da América Latina, é possível constatar que a necropolítica opera desde as invasões coloniais, a exemplo das chamadas “guerras justas” empreendidas em nome do Cristianismo, porém, alinhadas a serviço do Estado. Quando, aqueles povos nativos que não aceitassem a conversão religiosa, o Estado colonial tinha autorização para declarar guerras, matá-los, subjugar-los em nome de Deus. Outra situação era a própria vulnerabilidade biológica dessa população às doenças transmitidas pelo contato com os colonizadores.

Nesse sentido, existem registros históricos de situações epidemiológicas que afetaram as populações indígenas na América Latina. Numa combinação de fatores biológicos e sociais essas populações tornaram-se “vulneráveis”, em relação às doenças trazidas pelos invasores europeus (Waizbord; Porto, 2018). De forma que, no decorrer dos séculos, essas populações foram acometidas por diversas epidemias: varíola, sarampo, febre amarela, tifo, malária, gripe, peste bubônica, cólera, dentre outras doenças que dizimaram grupos inteiros. Inclusive matando conhecidas lideranças, a exemplo de Martin Afonso Tibiriçá, importante guerreiro Tupiniquim no início do século XVI, dentre outros indivíduos e coletividades (Monteiro, 1994).

No atual contexto, sobre a população mundial, desde o início da pandemia do COVID-19, os noticiários televisivos e outros meios de comunicação de massa diariamente informavam que o Brasil liderava os países da América Latina, e superava os países da Europa nos casos de contágios e números de óbitos pelo COVID-19 ocupando a segunda posição no mundo, abaixo dos EUA. E não por coincidência são dois países governados por políticos que ignoram e repudiam as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e preocupam-se mais com a economia do que com as vidas humanas. Nesse sentido, considerando o histórico colonial e escravocrata de ambos, as populações negras e indígenas são as mais afetadas em razão das condições econômicas e sociais na qual vivem historicamente: residentes em áreas sem saneamento básico, abastecimento irregular de água tratada, e difícil acesso às políticas públicas de saúde.

De forma geral, a atual situação epidemiológica no Brasil descortinou problemas recorrentes na saúde pública há muito tempo existentes, onde profissionais da saúde

são forçados a aderir a necropolítica quando são levados a constatar quem tem mais condições de sobreviver e quais devem ser eliminados/as para salvar essas vidas. Enquanto os leitos de hospitais com aparelhamento necessário para salvar vidas estão ocupados pelos “eleitos” para viver, os corpos “descartáveis” socialmente são depositados aos montes nas covas abertas oficialmente para esse fim.

No tocante aos povos indígenas, o 4º relatório técnico da Fiocruz realizado no mês de abril de 2020, intitulado *Risco de espalhamento da COVID-19 em populações indígenas* mostrou indicadores de “vulnerabilidade” social e das condições de saúde dos povos indígenas mais elevados que o restante da população:

A vulnerabilidade sociodemográfica e sanitária da população indígena tem sido também evidenciada em inúmeros estudos, com destaque para o Primeiro Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. Os resultados desta investigação, a mais ampla já realizada no país, indicaram níveis de desnutrição, diarreia e anemia em crianças, além de sobrepeso/obesidade e anemia em mulheres mais pronunciadas do que na população brasileira. Questões ligadas à sustentabilidade alimentar, atenção à saúde e garantia dos territórios, além de inúmeros problemas associados à invasão e contaminação ambiental por atividades garimpeiras e agropecuárias, têm sido apontadas como centrais na determinação dos perfis de desigualdade apresentados pela população indígena no Brasil (Fiocruz, 2020, p. 2-3).

Os dados subsequentes do referido documento informaram que maior nível de “vulnerabilidade” é para as populações indígenas próximas ou localizadas nos grandes centros urbanos onde o COVID-19 se instalou com mais rapidez. A exemplo de “Manaus, eixo Rio Branco/Porto Velho, Fortaleza, Salvador e capitais do Sul e Sudeste” (Fiocruz, 2020, p. 2). Todavia, ressaltando que os territórios indígenas fora da Amazônia Legal, encontram-se em um grau mais elevado de “vulnerabilidade” considerando o restrito acesso às fontes de água em abundância e aos recursos naturais, assim, dificultando o grau de isolamento das “comunidades”. Nesse contexto situa-se grande parte dos povos indígenas no Nordeste. Sobretudo aqueles que vivenciam situações de conflitos pelo direito aos territórios tradicionais, quando mediante o descaso com as políticas públicas em relação a garantia desse direito ao longo dos séculos, aprofundando-os no atual governo federal têm agravado a situação do enfrentamento ao COVID-19.

De forma geral, assistimos desde 2018 os discursos do atual Presidente da República durante a campanha presidencial, quando afirmava que não tinha interesses em demarcar as terras para as populações quilombolas e indígenas, ao contrário,

prometia regulamentar as terras invadidas e liberar a exploração de minérios na Amazônia para empresas internacionais. E desde que assumiu a presidência em 2019 os índices de desmatamento na Amazônia cresceram assustadoramente, com a invasões dos garimpos ilegais. Mesmo fora da Amazônia Legal a violência contra os povos indígenas aumentou também desde a eleição presidencial passada. Um exemplo disso foi o incêndio criminoso de um posto de saúde e uma escola na TI Pankararu/PE à noite, logo após o resultado das eleições presidenciais de 2018. O prejuízo no atendimento à saúde preventiva dos Pankararu foi afetado nos meses subsequentes a esse atentado, certamente, tendo desdobramentos negativos à proteção contra o COVID-19 atualmente. Historicamente os Pankararu enfrentam conflitos e são alvos de ameaças e ações violentas por parte de posseiros judicialmente inquiridos a saírem do território indígena. Assim, agravando-se a situação com a ascensão de uma pessoa anti-indígena na Presidência do país.

Após nove meses do relatório da Fiocruz, os números de contágios e óbitos de indígenas no Brasil estavam proporcionalmente superiores à população em geral. Considerando ainda que a Articulação dos Povos Indígenas no Brasil – APIB estima que os dados fornecidos pela SESAI são inferiores aos números reais. Conforme a página oficial da APIB até o dia 10 de janeiro de 2021, dos 305 povos existentes no país, 161 foram afetados, tendo 44.680 infectados e 915 óbitos. Com destaque para a Amazônia Legal e a Região Centro-Oeste, liderando os mais altos índices de óbitos nos seguintes estados: Amazonas 215; Roraima 93; Pará 91; Maranhão 69; Mato Grosso 148; Mato Grosso do Sul 98. Tratando-se da região Nordeste, com exceção do estado do Maranhão, incluso na região da Amazônia Legal, Pernambuco com 13 e Ceará com 12 óbitos estão à frente dos demais estados. (APIB, 2021).

Embora os povos indígenas nestes dois estados, por iniciativas próprias, no início da pandemia tenham bloqueado os acessos aos territórios, não conseguiram evitar que o COVID-19 os atingisse. Quando grande parte dos territórios estão muito próximos das sedes municipais ou existem indígenas que depende do emprego nas cidades, tornando mais difícil controlar a circulação do vírus. Por exemplo, os boletins semanais da Rede de Monitoramento dos Direitos Indígenas em Pernambuco (REMDIPE) mostram que os números mais elevados de óbitos indígenas pelo COVID-19 ocorreram entre o

povo Fulni-ô, contabilizando cinco casos. Ressaltamos que a cidade de Águas Belas onde reside grande parte dessa população foi construída na Terra Indígena, significando que grande parte dessa população é urbana.

Chamou nossa atenção também os quatro óbitos de indígenas residindo fora dos territórios, todas em situações urbanas, na capital do estado ou Região Metropolitana do Recife, dentre essas, um indígena Warao⁴. Esses dados confirmam os riscos alertados no relatório da Fiocruz, no que se refere às situações de “vulnerabilidades” dos/as indígenas residentes próximo ou/em áreas urbanas. O fluxo migratório de indígena, seja na Venezuela ou no Brasil são reflexos da necropolítica pensada e empreendida em diversas frentes, seja pela via da colonização; da negação das identidades étnico dessas populações; das políticas integracionistas; da extração ilegal dos recursos naturais e expropriação das terras indígenas; com a negligência ao atendimento à saúde e educação, dentre outras políticas que matam tanto quanto as pandemias. Quanto aos povos que habitam os territórios relativamente isolados, estes estão sendo contaminados por garimpeiros ilegais, por agentes do Estado, seja do exército, seja da SESAI. (APIB, 2021).

Portanto, para não agravar mais as vulnerabilidades da população indígena no atual contexto pandêmico, as pesquisas de campo envolvendo essa população tiveram que ser reinventadas, sobretudo as etnografias. Estas que convencionalmente costumavam exigir certo tempo de contato, observações e interações físicas com o campo e os participantes da pesquisa; no atual contexto pandêmico essas exigências se tornaram absurda, em respeito à integridade física dos/as participantes. Assim, restringindo-se ao contato e a interação digital e virtual, usando ferramentas e estratégias que a Etnografia Online vem utilizando há alguns anos. A exemplo da observação e interação por meio das redes sociais virtuais com as diversas plataformas na internet. Embora fizéssemos uso de algumas dessas ferramentas, somente no atual contexto pandêmico, mediante as impossibilidades dos contatos físicos percebemos quão valiosas são.

⁴O povo Warao destaca-se como o segundo povos indígenas na Venezuela, cujos dados demográficos contabilizam aproximadamente 41.543 indivíduos, sendo que 5.309 vivendo em centros urbanos. Devido à crise política e econômica naquele país, desde 2014 ocorre um intenso um intenso fluxo dessa etnia no Brasil (García-Castro, 2018: 34-35).

Durante a pandemia – Etapa II: a imersão no campo digital e virtual

Na incerteza sobre quando seria possível retomar o contato presencial com os participantes da pesquisa, restou as possibilidades de investirmos integralmente na etnografia online. Esta conhecida e consolidada na Antropologia nas últimas décadas, considerando que, se a longa estadia física no campo possibilita os/as etnógrafos/as formular e rejeitar certas teorias a partir das experiências vividas em campo, isso também pode ser realizado sem necessariamente atender aos critérios convencionais. Pois, quando etnógrafos/as e etnografados/as podem usar ferramentas digitais e virtuais que possam torná-los visíveis, se beneficiarão tanto quanto aqueles que estão face a face fisicamente (Hine, 2015:56-57).

Nessa perspectiva, ao mesmo tempo em que buscávamos compreender as condições dos povos indígenas em relação à pandemia, também fomos retomando alguns contatos de WhatsApp de alguns/mas participantes conhecidos e também de outros que ainda não conhecíamos. Estes, com os contatos indicados pelo Tarisson Nawa no início da pesquisa. A partir desses contatos iniciais conseguimos a adesão de outros/as que se dispuseram a participar. Conforme o desejo de cada um/a contatado/a fomos nos comunicando por chamadas de vídeos, mensagens de áudio ou texto escrito e pelas redes sociais (Facebook e Instagram).

A princípio, enviamos uma mensagem uniforme pelo WhatsApp para todos/as os/as participantes conhecidos/as e também para os que possivelmente poderiam participar, mas, não conhecíamos. Nessa mensagem, nos identificamos e nos apresentamos para aqueles/as que não nos conheciam. Informamos sobre o andamento da pesquisa, inclusive que estávamos morando na região próxima aos territórios indígenas, porém impossibilitados de visitá-los fisicamente devido a pandemia. Perguntamos se poderiam participar virtualmente e também indicar os contatos de outras pessoas. À medida que foram confirmando o interesse em contribuir dessa forma, fomos agendando dias e horários para as nossas conversas. Por esse meio de comunicação conseguimos que dentre os 68 contatos efetivados nesse período, 54 aceitaram participar.

Devido grande parte desses/as morarem em aldeias em contextos rurais vivenciamos alguns problemas com o sinal de internet, a exemplo de lentidão e

oscilação. Com isso houve uma variação na duração das primeiras conversas agendadas, onde construímos um roteiro preliminar sobre questões que gostaríamos ter observado se pudessemos estar fisicamente nos territórios. Onde a internet funcionava bem, conseguimos concluir o roteiro em uma única seção de três horas; mas, em muitos casos foi necessário duas a quatro seções com durações variadas.

Durante o processo de agendamento das conversas percebemos algumas informações pessoais sobre e sobre o cotidiano dos/as participantes. A exemplo, no caso das mulheres que constituíram famílias e tinham filhos/as, dificilmente se dispunham a agendar nossas conversas no horário da manhã. Pois alegavam que neste horário estavam ocupadas com atividades domésticas: cuidando das crianças, da arrumação da casa ou preparando as refeições familiares. E mesmo as participantes solteiras e sem filhos também precisavam auxiliar suas mães nessas atividades. Enquanto os homens, foram poucas as exceções que fizeram objeções de horários para conversarmos, mesmo aqueles que são pais.

Agendadas as primeiras conversas, o “clássico” caderno de campo ganhou uma extensão digital em formato de pastas de arquivo no nosso notebook. As pastas foram organizadas por etnias (somando um total de sete) e dentro de cada uma destas foram criadas outras, onde começamos a arquivar todas as informações de cada participante. O número de participantes por etnia varia entre 2 à 12 pessoas dependendo do fluxo de estudantes indígenas por etnia e também da disponibilidade em participar. Nas pastas individuais arquivamos um documento em Word contendo os dados pessoais do/a participante e o roteiro com as questões que norteiam as conversas (incluindo as mensagens de textos e transcrições dos áudios); imagens fotográficas compartilhadas pelo WhatsApp e redes sociais (Facebook e Instagram), vídeos e arquivos de áudios.

Por meio das páginas eletrônicas do Facebook e Instagram é possível que pesquisadores/as e pesquisados/as observem, interajam e se conheçam mais. No nosso caso, temos observado que os/as participantes da pesquisa postam conteúdos sobre as relações afetivas, expressões socioculturais, atividades de lazer, relações sociais, articulações políticas, eventos, dentre outros. Ao mesmo tempo que também têm acesso aos conteúdos postados nas minhas páginas, pois, propositalmente não criamos páginas específicas para a realização da pesquisa, porque a ideia foi criar e manter um canal de

diálogo mais pessoal possível, assim estreitando os laços de convivência e partilha, solidarizando-nos com as angústias de vivenciar o isolamento social.

De forma que nos colocamos a disposição para conversar sempre que qualquer um/a sentisse necessidade e vontade. Fosse pelo celular, WhatsApp ou as demais redes sociais. E assim, alguns/mas participantes solicitam com mais frequência, os/as mais reservados esperam que nos manifestemos, mas, sempre correspondem às nossas solicitações de informações sobre como estão. Nessa forma de relacionamento, pudemos partilhar de momentos felizes, como as comemorações de aniversários, nascimentos de bebês, encontros em eventos online, realizações de projetos pessoais e também dos coletivos. Mas, também partilhamos de momentos angustiantes como os casos de ansiedade e depressão vivenciados por alguns/mas participantes, acidentes domésticos ou doenças na família, perdas de amigos e parentes tanto em acidentes automobilísticos quanto pelo COVID-19. Porém, enfrentamos essas angústias com a certeza de que não estávamos sozinhos/as, onde a expressão “Estamos juntos/as” ganhou um significado imensurável.

Outro aspecto importante no uso dessas redes sociais para a nossa pesquisa foi possibilitar que todos/as os/as participantes possam se conhecer, interagir e potencializar a articulação política entre si. Poderíamos classificar essa situação como um efeito etnográfico, (Strathern, 2014). Porém, um efeito positivo. Por exemplo, os três *Campi* do Institutos Federais onde os/as participantes da pesquisa estudam pertencem à duas instituições distintas, localizadas relativamente distantes uns dos outros. Muitos/as participantes não se conheciam e não sabiam sobre alguns aspectos relacionados ao funcionamento dessas instituições, inclusive sobre alguns benefícios estudantis existentes em um, e não em outros. Uma das estratégias utilizadas para esse fim foi a criação de um Grupo de discussões no Facebook.

Outros canais de observação e comunicação são as plataformas do Youtube, Zoom e Google Meet como espaços virtuais muito acessados durante esse período de pandemia. Sendo um dos principais veículos de transmissão das “lives” e outros eventos online de interesses indígenas, também tem sido ponto de convergência entre nós. Em alguns desses eventos éramos palestrantes (pesquisadores/as e pesquisados/as), em outros nos encontramos como ouvintes. Sempre eram atividades compartilhadas nas

nossas redes sociais. O uso dessas plataformas possibilitou também o acesso à eventos promovidos tanto nos territórios indígenas, quanto nos Institutos Federais. No atual momento, temos previsto para realizar nos próximos meses algumas reuniões virtuais, onde possivelmente reuniremos os/as participantes dos três *Campi* e as lideranças “tradicionais”, para discutirmos a pesquisa e os futuros direcionamentos, possivelmente utilizaremos a plataforma *Zoom* ou a *Google meet*.

Considerações finais

Pensávamos que a pesquisa exploratória encerrava quando tivéssemos definido o campo empírico e os sujeitos participantes. Todavia, conforme nossas vivências no decorrer da pesquisa até o momento, entendemos que as experiências exploratórias são partes constitutivas da própria etnografia. Podendo iniciar a partir da aproximação com o campo empírico e teórico, e ocorrerem durante toda a pesquisa. De forma que buscamos nos apropriar da literatura científica a respeito do objeto de pesquisa, explorando as diferentes perspectivas teóricas até aquela que melhor possibilita nossas análises; a partir da aproximação física com o campo empírico exploramos as possibilidades e limites até chegar à definição do público em foco e as instituições; a partir desse recorte, seguimos explorando as diversas estratégias de imersão, interações no campo e com os/as participantes, apreendendo e produzindo conhecimentos a respeito dos espaços e situações vivenciadas no campo; e possivelmente a elaboração da escrita do relatório e apresentação será a expressão das inúmeras experiências exploratórias vivenciadas em todo o percurso da pesquisa.

Então, a partir das nossas experiências exploratórias compreendemos que a Etnografia multilocal, off-online e colaborativa, vem possibilitando analisar a circulação de significados e identidades socioculturais em tempos e espaços diversos, estabelecendo conexões entre sistemas locais e globais; explorar espaços virtuais como possibilidades etnográficas; mantendo parcerias fundamentais para a realização da pesquisa. Nesse sentido tem sido a perspectiva teórica/metodológica mais adequada para analisarmos os protagonismos sociopolíticos dos indígenas na Educação Superior em Pernambuco. Foi por meio da colaboração mútua que participamos de reuniões e eventos importantes antes e durante a pandemia do COVID-19, assim, possibilitando

observar diferentes espaços, situações e atores, e redirecionar as estratégias metodológicas da pesquisa.

A situação de pandemia nos guiou por outros caminhos teóricos/metodológicos que até então não vislumbrávamos. Inclusive trouxe questões sensíveis relacionadas à ética na relação entre pesquisador/a e pesquisados/as durante a pandemia, a exemplo de manter a continuidade da pesquisa de campo de forma digital e virtual, respeitando à proibição do acesso aos territórios indígenas; manter o distanciamento social como forma de proteção e cuidado com as condições de saúde dos participantes, dos familiares e demais pessoas que convivem; estabelecer um canal de diálogo e escuta sobre as condições físicas e emocionais dos/as participantes mediante a pandemia, as dificuldades e desafios das atividades acadêmicas pelo sistema remoto. Portanto, estamos vivenciando novas experiências exploratórias com as mídias e redes sociais, pois, embora estejamos usando ferramentas conhecidas, antes não explorávamos todas as potencialidades possíveis para a realização da pesquisa por não vê-las como necessárias, porque tínhamos a possibilidade da convivência física, e também porque não conhecíamos o arcabouço teórico com outras possibilidades.

Por fim, percebemos que no caso da presente pesquisa, o exercício da etnografia online iniciou concomitantemente à etnografia presencial. Pois, os contatos digital e virtual por meio do aplicativo de WhatsApp para fins da pesquisa ocorreram bem antes da pandemia. Com isso compreendemos que as formas de fazer etnografia são diversas, porém podem convergir conforme os contextos e situações. Significa que uma não anula outras, nem necessariamente sejam interdependentes. Pode haver fases em que se complementam, ou ocorrerem separadamente como tem sido neste momento onde somente dispomos das possibilidades de comunicações digital e virtual. Mas, não descartamos a possibilidade de retomar o exercício da etnografia também presencial quando a pandemia for controlada.

Referências bibliográficas

APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. 2021. *Emergência Indígena: panorama geral da COVID-19*. (https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/; acesso 10/01/2021).

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. 2018. *Sinopse Estatística Educação Superior 2018*. Brasília: Inep. (<http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse>; acesso em 26/11/2019).

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2012. *Características gerais dos indígenas*. In: IBGE, Censo demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. 2016. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/edUFRJ.

FIOCRUZ/FGV, Relatório Técnico. 2020. *Risco de espalhamento da COVID-19 em populações indígenas: considerações preliminares sobre vulnerabilidade geográfica e sociodemográfica*. (https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/relatorios_tecnicos_-_covid-19_procc-emap-ensp-covid-19-report4_20200419-indigenas.pdf; acesso em 22/06/2020).

GARCÍA-CASTRO, Alvaro A. 2018. *Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes*. Revista Périplos: GT CLACSO, Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, n.2, Vol. 2: 32-55.

HINE, Christine. 2015. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Academic. London: Bloomsbury.

LIMA, Antônio. C. de S.; BARROSO, Maria M. 2013. A presença indígena na construção de uma educação superior universal, diferenciada e de qualidade. In: LIMA, Antônio C. de S.; BARROSO, Maria M. (Orgs.). *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*, pp 45-78. Rio de Janeiro: E-papers (<http://laced.etc.br/site/pdfs/LivroPovosIndigenas.pdf>; acesso em 22/08/2016).

LIMA, Antônio C. de S. 2016. A educação superior de indígenas no Brasil: notas para balanços e possíveis perspectivas, à guisa de uma introdução. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza. (Org.). *A educação superior de indígenas no Brasil: balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers. (<http://laced.etc.br/site/pdfs/LivroPovosIndigenas.pdf>; acesso em 15/07/2017).

MARCUS, George. 1995. *Ethnography in/of the world system: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Revista Annual Review Anthropology. Vol. 24: 95-117.

MBEMBE, Achille. 2016. *Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte*. Revista Arte & Ensaios. Rio de Janeiro: PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez.: 123-151.

MINAYO, Maria C. de S. 2010. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 12ª ed. São Paulo: Hucitec.

MONTEIRO, John Manuel. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PERRET, Gimenta. 2011. *Territorialidad y práctica antropológica: desafíos epistemológicos de una antropología multisituada/multilocal*. Revista KULA. Antropólogos del Atlántico Sur, n. 4, Abril.: 52-60.

RAPPAPORT, Joanne. 2018. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". In: LEYVA, Xochitl; ALONSO, Jorge, et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. 1ª edición digital, Tomo I, pp. 323-352. Buenos Aires: CLACSO.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. 1992. *As Fronteiras do Ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no NE*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

STRATHERN, Ann Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

WAIZBORT, Ricardo; PORTO, Filipe. 2018. *Epidemias e colapso demográfico no México e nos Andes do século XVI*. Revista História, Ciências, Saúde, n. 2, Vol.25 abr/jun.: 391-407.

Corpos (trans) fronteiriços: o delito do corpo

Paulo Ramos¹

Sinopse

A minha relação com as mulheres trans nasce como representante de direitos humanos (ativista) acompanhado-as nas instituições de justiça para protocolar as denúncias, em seguida como pesquisador acadêmico realizando um trabalho etnográfico e cartográfico na região onde elas trabalham como garotas de programa. Desde 2019 venho realizando o trabalho de campo para minha dissertação mestrado titulado de "Marca corpórea identificadora da negação social: O suplício dos corpos Trans." Que será defendido em setembro de 2021. As protagonistas da pesquisa percebem-se vítimas a partir do momento que são violentadas, seja de forma simbólica ou física. A truculência e ostensividade dos seguranças particulares são despejados aos corpos trans, esses seguranças na sua maioria policiais militares que prestam serviço a Associação de Moradores do Bairro Butantã, com finalidade de retirá-las de seus pontos de trabalho, em ritmo de força tarefa contando com apoio da guarda municipal, detran e polícia civil e a mídia.

Na Avenida Lineu de Paula Machado, ao lado do Jockey Club - imediações dos bairros Morumbi, Butantã e a emblemática estrutura do Palácio do Governo do Estado de São Paulo - residem pessoas de alto poder aquisitivo. São empresários, advogados, juizes, artistas, políticos e apresentadores de TV e rádio dentre outras personalidades consideradas legítimas para o "sustento" e a "ordem" da cidade de São Paulo. Estas pessoas se camuflam entre os grandes muros dos casarões e mansões e ruas pós-projetadas que evitam a

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP Mestrando em antropologia no programa de ciências sociais Jurista e Militante de Direitos Humanos Pretaquisador - Coordenador Acadêmico pretaquisador@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2649-6564>

intersecção dos corpos, em conjunto com o sistema eletrônico de monitoramento para o controle e o suplício das travestis e transexuais. Convém destacar que a Avenida Lineu de Paula Machado e a Praça Dr. João Adhemar de Almeida Prado são espaços públicos que levam o nome de netos de capitães-mor. A designação de capitão-mor era uma patente para cada um dos oficiais militares. Ficando cada um responsável por terras que não tivesse senhor ou algum representante do rei. tem esse nome em homenagem ao fazendeiro e industrial brasileiro. Tal referência é uma retribuição à contribuição econômica realizada no passado que repercute no imaginário atual. A praça abriga uma intervenção artística - Mercado - de autoria de Eduardo Srur: um enorme carrinho de compras de supermercado feito de puro ferro, com aproximadamente dez metros de altura. O carrinho do mercado é uma intervenção artística e atrás dele o Jockey Club, estrutura emblemática da cidade de São Paulo. Dois símbolos visuais de consumo e representação de poder. Visualidades que se atravessam na Avenida Lineu de Paula Machado. O nome do dono da praça e da avenida simboliza a capitalização de quem participou da construção da economia do país. Simboliza uma época que perpassa as práticas das relações mercantis e as relações de poder que as sustentavam. E nas calçadas e nas praças corpos de mulheres trans (travestis e transexuais) que sobrevivem da prostituição, de um consumo desenfreado e clandestino. A vigilância aos corpos trans é feita por policiais militares do Estado de São Paulo fora do horário de trabalho. Os “seguranças particulares” são onerados pela Associação de Moradores do Butantã.

Palavras chave: corpo, mulheres trans, suplício, violência policial, consumo

Synopsis

My relationship with trans women is born as a human rights representative (activist) Accompanied them in the justice institutions to file the complaints, then as an academic researcher carrying out ethnographic and cartographic work in the region where they will be as program girls. Since 2019 I have been conducting fieldwork for my master's

dissertation entitled "Corporal mark identifying social negation: The torture of Trans bodies." Which will be defended in September 2021. The research protagonists perceive themselves to have killed from the moment they are raped, either symbolically or physically. The truculence and ostensibility of the private security guards are dumped on the trans bodies, these security guards mostly military police who provide service to the Neighborhood Association of Butantã, with information to remove them from their points of work, in a task force rhythm counting on support from the municipal guard, detran and civil police and the media.

On Lineu de Paula Machado Avenue, next to the Jockey Club - close to the Morumbi and Butantã neighborhoods and the emblematic structure of the Government Palace of the State of São Paulo - reside people with high purchasing power. They are businessmen, lawyers, judges, artists, politicians and TV and radio presenters, among other personalities considered legitimate for the "support" and "order" of the city of São Paulo. These people are camouflaged between the large walls of mansions and mansions and post-projected streets that avoid the intersection of bodies, together with the electronic monitoring system for the control and punishment of transvestites and transsexuals. It should be noted that Avenida Lineu de Paula Machado and Praça Dr. João Adhemar de Almeida Prado are public spaces named after the grandchildren of captains-major. The designation of Captain General was a rank for each of the military officers. Each one being responsible for lands that did not have a lord or any representative of the king. It is named after the Brazilian farmer and industrialist. Such reference is a retribution for the economic contribution made in the past that reverberates in the current imagination. The square houses an artistic intervention - Mercado - by Eduardo Srur: a huge supermarket shopping cart made of pure iron, approximately ten meters high. The market cart is an artistic intervention and behind it the Jockey Club, an emblematic structure of the city of São Paulo. Two visual symbols of consumption and representation of power. Visualities that cross each other on Avenida Lineu de Paula Machado. The name of the square and avenue owner symbolizes the capitalization of those who participated in building the country's economy. It symbolizes a time that permeates the practices of commercial relations and the power relations that

supported them. And on the sidewalks and squares the bodies of trans women (transvestites and transsexuals) who survive from prostitution, from rampant and clandestine consumption. Surveillance of trans bodies is carried out by military police in the State of São Paulo outside working hours. The “private security guards” are charged by the Association of Residents of Butantã.

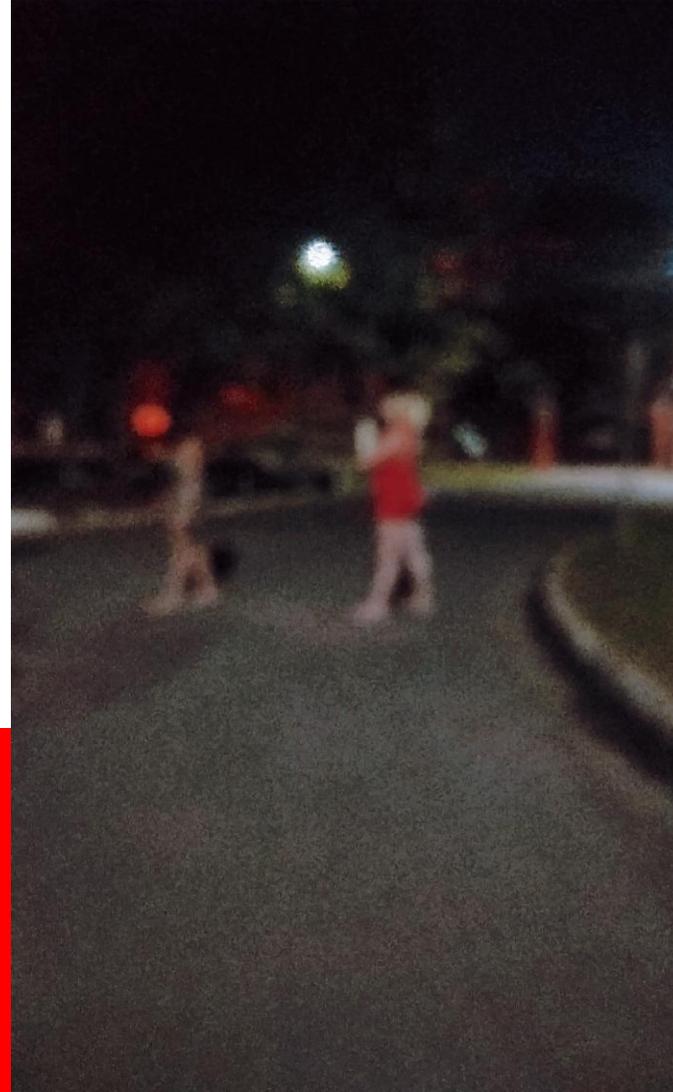
Key words: body, trans women, torment, policeman violence, consumption



CORPOS (TRANS) FRONTEIRIÇOS: DELITO DO CORPO

CROSS-BORDER BODIES: CRIME OF THE BODY

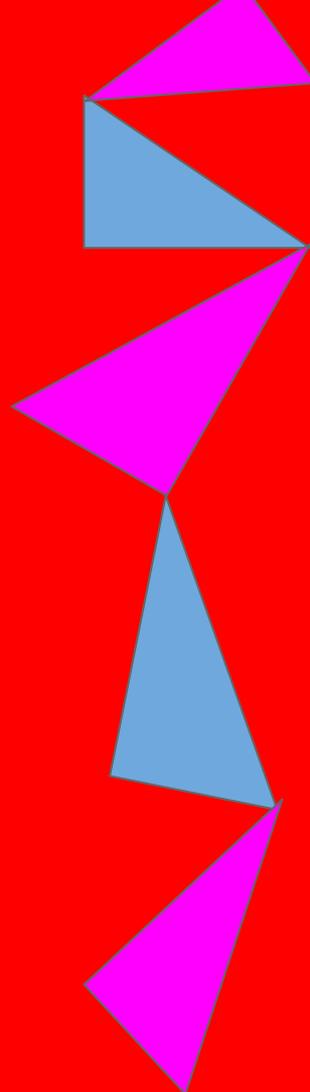
PAULO RAMOS





Um enorme carrinho de supermercado uma intervenção artística, e no fundo a imponente estrutura do Jockey Club dois símbolos de poder e consumo.

A huge supermarket cart, an artistic intervention, and in the background the imposing structure of the Jockey Club two symbols of power and consumption.





**E nas calçadas que
atravessam os
símbolos, mulheres
travestis e
transxuais na
prostituição.**

**And on the
sidewalks that
cross the
symbols,
transvestite and
transsexual
women in
prostitution.**



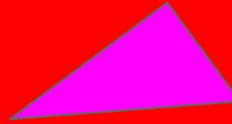


As placas entre a
Avenida e a Praça é
dedicado à homens
poderosos - netos de
capitões-mor.

The plaques
between the
Avenue and the
Square are
dedicated to
powerful men -
grandsons of
captains-mayors.



Nesse mesmo território enormes mansões livre de edificações. Um dos espaços mais caros da cidade de São Paulo. Uma especulação imobiliária bilionária.



In this same territory huge mansions free of buildings. One of the most expensive spaces in the city of São Paulo. A billionaire real estate speculation.





às paredes das
grandes mansões
comunicam: "sai
fora traveco"

the walls of the
big mansions
communicate:
"get out, you
transvestite".



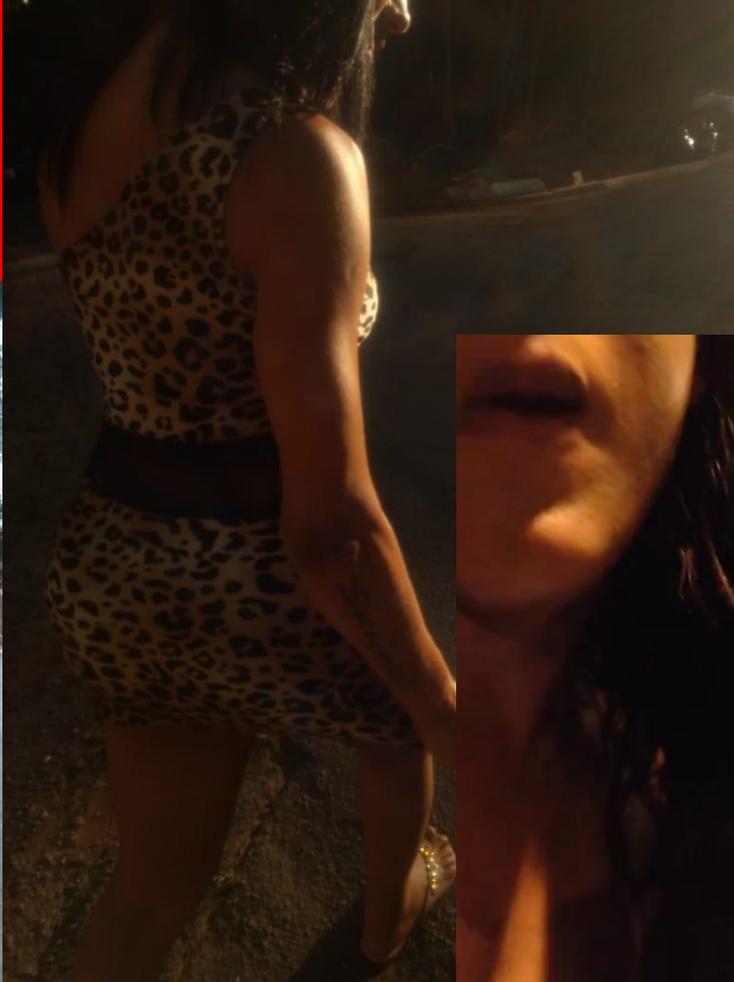
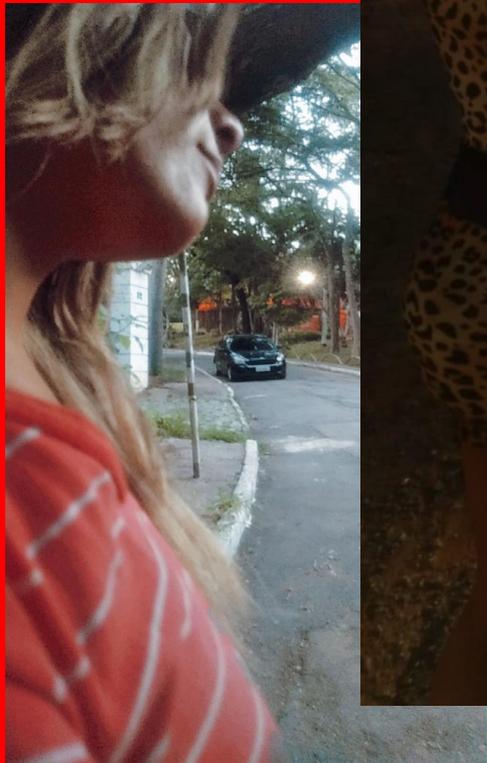
**Mesmo não sendo
bem vindas seus
corpos-peles
permanecem. Porém
corpos não
passáveis**

**Even though they
are not welcome,
their body-skins
remain. But not
passable bodies**

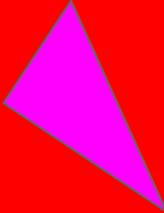


A marca corpórea considerada mulher. A praça professor Cardim centraliza uma obra de arte. Uma mulher nua símbolo da erotização e submissão. Um corpo passável.

The corporeal mark considered woman. The Professor Cardim square centralizes a work of art. A naked woman, symbol of eroticization and submission. A passable body.



São entre as
ruas e
encruzilhadas
que as mulheres
trans ficam de
prontidão. De
corpo-pele
esticado.



It is between
the streets and
crossroads that
trans women
stand at the
ready. With
body-skin
stretched out.



A vigilância aos corpos trans é feita por policiais militares do Estado de São Paulo fora do horário de trabalho.



The surveillance of trans bodies is done by São Paulo State military police officers outside working hours.



Capturador da imoralidade. Os corpos desviantes conta intimidação do uso de um aparelho celular nas mãos do segurança dentro do carro.



Capture of immorality. The deviant bodies count intimidation of the use of a cell phone device in the hands of the security guard inside the car.



Altivez do corpo trans. Do outro lado uma das mulheres trans não se deixa intimidar e senta no capô do carro, enquanto os seguranças particulares no carro vermelho a observam

Pride of the trans body. On the other side one of the trans women is not intimidated and sits on the hood of the car, while the private security guards in the red car watch her

O giro-flex improvisado dentro do carro do segurança particular pisca intermitente, buscando se aproximar do carro oficial da polícia militar



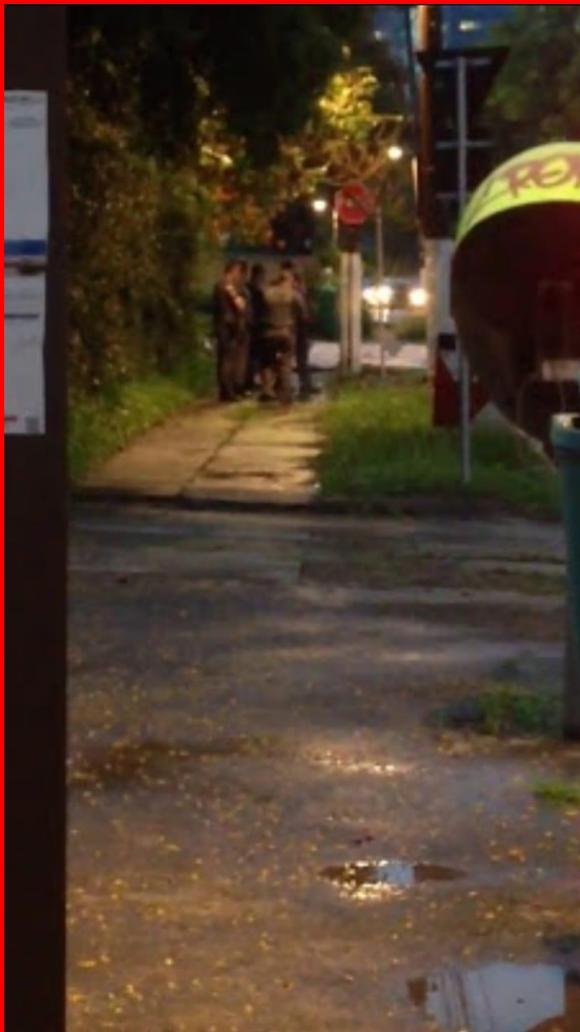
The improvised gyro-flex inside the private security guard's car flashes intermittently, trying to get closer to the official military police car



Para dar mais legitimidade eles buscam o reforço da polícia militar. Quer dizer eles se buscam entre si.



To give it more legitimacy they seek the reinforcement of the military police. That is, they seek each other out.



Noite a dentro eles continuam a vigilância em parceria com a PM, caminhando em um ritmo frenético de força tarefa.

Night after night they continue their surveillance in partnership with the PM, walking at a frantic task force pace.





**Essa força tarefa exige
negar esses
corpos-peles. Exige
negar o feminino. Exige
negar um rosto. Exige
negar um corpo.**

**This task force
requires denying
these body-skins. It
demands to deny
the feminine. It
demands to deny a
face. It demands to
deny a body.**



**E o resultado
dessa
exigência é a
violência, o
suplício
marcado na
carne.**



**And the result
of this
demand is
violence,
torture
branded on
the flesh.**



O suplicio
cravado na carne
da violência
policial aos
corpos trans

The torture
carved in the
flesh of police
violence to
transgender
bodies

Suplicio que
(trans)
passa a
pele, o
tecido a
carne.

Suplice that
pierces the
skin, the
tissue the
flesh.





Um dos corpos trans aguarda para ser atendida. Pretendendo lavar um boletim de ocorrência na delegacia contra os seguranças do Jockey Club.



One of the trans bodies waits to be attended. Intending to file a police report against the security guards at the Jockey Club.

**O corpo da mulher trans é
um delito. Corpo-Sentido.
Corpo-pele.
Corpos
TRANSfronteiriço.**

**The trans woman's
body is an crime.
Body-Sense.
Body-Skin.
Body
CROSS-border.**





CORPOS (TRANS) FRONTEIRIÇOS: O DELITO DO CORPO -
CROSS-BORDER BODIES: CRIME OF THE BODY

AUTOR/AUTHOR:

PAULO RAMOS

FOTOGRAFIAS/PHOTOS:

PAULO RAMOS

DIREÇÃO E TEXTO/DIRECTION AND TEXT:

PAULO RAMOS

EDIÇÃO DE IMAGEM/IMAGE EDITING:

PAULO RAMOS

ANO/YEAR:

2021

CordelAgem. Um ensaio fotoetnográfico

Vanessa Meirelles¹
Vera Valsecchi²

Sinopse

Pesquisadoras em tempos de pandemia se viram, em suas vidas privadas, diante de muitas telas: computadores, celulares e tablets foram utilizados como meio de acesso e partilha do conhecimento produzido por elas no ambiente doméstico - fisicamente distantes, mas remotamente perto umas das outras, unidas pela sobrecarga e sobreposição dos novos papéis: advento pandêmico! Na maior parte das vezes o trabalho remoto as colocou, de novo, nos espaços destinados à mulher ao longo dos tempos. Às mulheres coube, mais uma vez, a responsabilidade de alimentar, cuidar de filhos, maridos, parentes, das roupas, além de garantir a limpeza para que todos contassem com o necessário para estudar ou trabalhar *at home!*³

Em um mundo saturado de lives e interações remotas foram alçadas a uma nova categoria de si mesmas! Em meio ao caos surge a criança: Florica! Florica, nos anos pueris da infância e no turbilhão da curiosidade, convida para ir às ruas, ocupar os espaços vazios de sentido com suas brincadeiras de corda e colagem. CordelAgem! Cordelagem? Cordel + colagem: Cordelagem. A palavra cordel representa, aqui, a corda, os fios grossos e sem fim que, ao longo da história, trouxeram para as mulheres a lembrança diária de suas tarefas domésticas - lavar e pendurar lençóis, roupas, fraldas, sonhos, desejos. Ao vento secavam junto com o suor do rosto. E os sonhos? Voavam para longe. Colagem - palavra que remete a

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP Mestranda em psicologia social Professora de Língua e Literatura Pedagoga e Psicopedagoga FabricAções - Coordenadora de Projetos vanessameirelles@fabricacoes.org.br

² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP Doutora em Ciências Sociais/Antropologia. Pesquisadora e Docente aposentada nas áreas de investigação da "antropologia das sociedades complexas" e "antropologia visual" FabricAções - Coordenadora Acadêmica vera@fabricacoes.org.br

³ Ouvi muitas vezes "em casa", ser substituído por "at home" na fala de jovens mulheres de um determinado estrato social. A princípio o anglicismo dava mostras da tentativa de elevar o espaço de confinamento a algo mais "elegante" e condizente com sua posição social. Em inglês o confinamento ganha roupagens importantes, o doméstico se travestia de primeiro mundo.

cola, a montagem, a justaposição. Cacos e pedaços do que ainda é possível ser transformado pela ação da mulher no seu dia a dia. Em outras palavras, “cacos e pedaços” que unem dois espaços habitualmente separados: a casa e a rua. Espaços que, , guardam regras diversas; na “rua” o anonimato, na casa, relações face a 2 face, lócus da privacidade, harmonia e conflitos DaMatta (1997)⁴. Inserido em nova abordagem da fotoetnografia, este ensaio busca demarcar a gênese de uma técnica de produção de linguagem que enriquece não só a escrita formal dos textos acadêmicos, como passa, também, a ser fonte de inspiração para que novos e indizíveis pensamentos aflorem, apelando para a força criativa e a potência geradora de novas possibilidades que habitam em cada um de nós: nossa criança é convocada a brincar. A cordelar em um “pedaço”⁵ de intermediações na grande cidade, espaço intermediário entre o 3 privado (a casa) e o público (a rua). Florica nasce da cabeça do generoso pai José, apelido que deu à sua primogênita, nascida depois de um filho perdido em um susto, um pulo da mãe da máquina de lavar ao chão da área - mulher tem que cuidar da casa, do macho e das crias. E às vezes se perde ao fazê-lo. E foi se perdendo, durante a pandemia e em meio às dificuldades impostas pelas exigências acadêmicas, com seus sujeitos confinados em casa, que Florica floresceu de novo e se fez ver - veio em socorro da pesquisadora, pintou, bordou e não mais quis ir embora. Hoje coabitam um mesmo corpo, dividem um mesmo coração e saem pelo mundo fazendo suas cordelagens. Florica é a personagem menina da mulher que virou, entre outras, Vanessa Meirelles, uma das autoras desse ensaio. Foi resgatada da infância, das relações familiares, dos jogos de esconde-esconde e de cabra-cega, para interagir com o público não só performaticamente, mas, principalmente, para desvelar a Florica que habita em cada um de nós.

Palavras chave: pesquisadoras, mulheres, rotina

⁴ DaMatta, R. A Casa e a Rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 1997. Ed. Rocco. Rio de Janeiro; RJ.

⁵ Aqui entendido, Magnani, como o espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público (a rua), "onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade".

In: MAGNANI, J.G. (1998). Festa no Pedaço: cultura popular e lazer na cidade. Hucitec; São Paulo, p.116.

Synopsis

Researchers in times of pandemic found themselves, in their private lives, facing many screens: computers, cell phones and tablets were used as a means of accessing and sharing the knowledge produced by us in the domestic environment - we were all remotely close to each other, united by overload and overlap of new roles: pandemic advent! Most of the time, this remote work placed them, again, in the spaces destined for women throughout the ages. Women were once again responsible for feeding, taking care of children, husbands, relatives, clothes, as well as ensuring cleanliness so that everyone had the necessary to study or work at home! In a world saturated with lives and remote interactions they were raised to a new category of themselves! In the midst of chaos the child appears: Florica! Florica, in the puerile years of childhood and in the whirlwind of curiosity, invites to go to the streets, to occupy the empty spaces of meaning with her rope and collage games. CordelAgem! CordelAgem? Cordel + collage: CordelAgem. The word cordel here represents the rope, the thick and endless threads that, throughout history, have brought women the daily reminder of their household chores - washing and hanging sheets, clothes, diapers, dreams, wishes. In the wind they dried with the sweat on our face. And dreams, which flew away. Collage - word that refers to glue, assembly, juxtaposition. Shards and pieces of what is still possible to be transformed by the action of women in their daily lives. This essay, inserted in a new approach to photoethnography, aims to demarcate the genesis of a language production technique that enriches not only the formal writing of academic texts, but also becomes a source of inspiration for new and unspeakable thoughts to emerge, appealing to the creative force and the power that generates new possibilities that inhabits each of us: our child is called to play. To CordelAr! Florica is born from the head of her generous father José, a nickname he gave to his firstborn, who came after a son who was lost in a domestic episode: his wife jumped from the washing machine to the floor - woman has to take care of the house, of the male and of her offspring. And sometimes she gets lost while doing it. And it was getting lost, during the pandemic and in the midst of the difficulties imposed by academic demands, with her subjects confined at home, that Florica flourished again and made herself known - she came to the aid of the researcher, Vanessa,

painted, embroidered and never again wanted to leave . Today they cohabit the same body, share the same heart and go around the world making their CordelAgens.

Key words: researchers, women, routine

CordelAgem

Vanessa Meirelles
Vera Lucia Valsecchi de Almeida



Atadas.



Tied.



Penduradas.



Hanging.



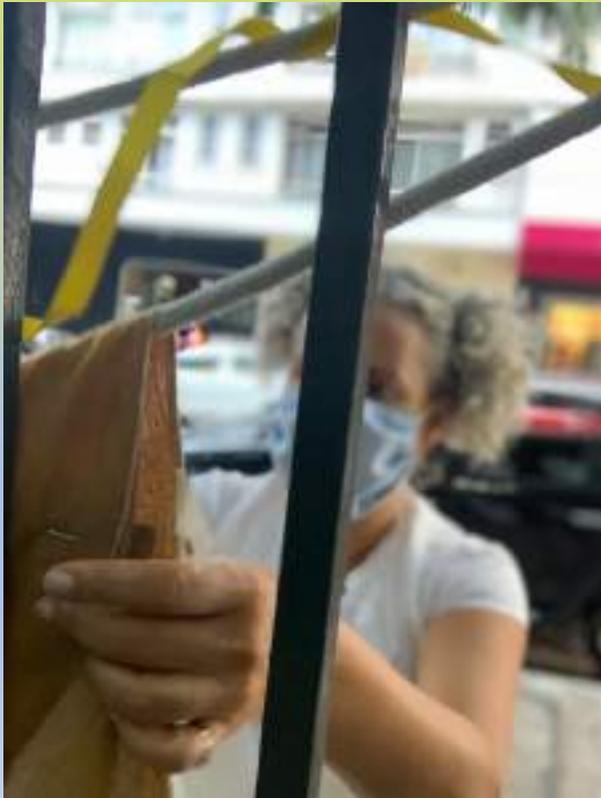
Afogadas.
Drowned.

Subindo o tom.



Raising the tone.

Sonhos?
Ao vento...



Dreams?
In the wind...

Refazendas.



"Refazendas".





Violência Ancestral.



Ancestral Violence.

Apagadas.



WAZER
LIBERTADORES, PAI
DA

100% POLI
0m

Poliss. O estresse pode ser controlado com o auxílio de técnicas de relaxamento e técnicas de respiração. O estresse pode ser controlado com o auxílio de técnicas de relaxamento e técnicas de respiração. O estresse pode ser controlado com o auxílio de técnicas de relaxamento e técnicas de respiração.

4	0	0	0	9	2
7	4	4	5		
8					

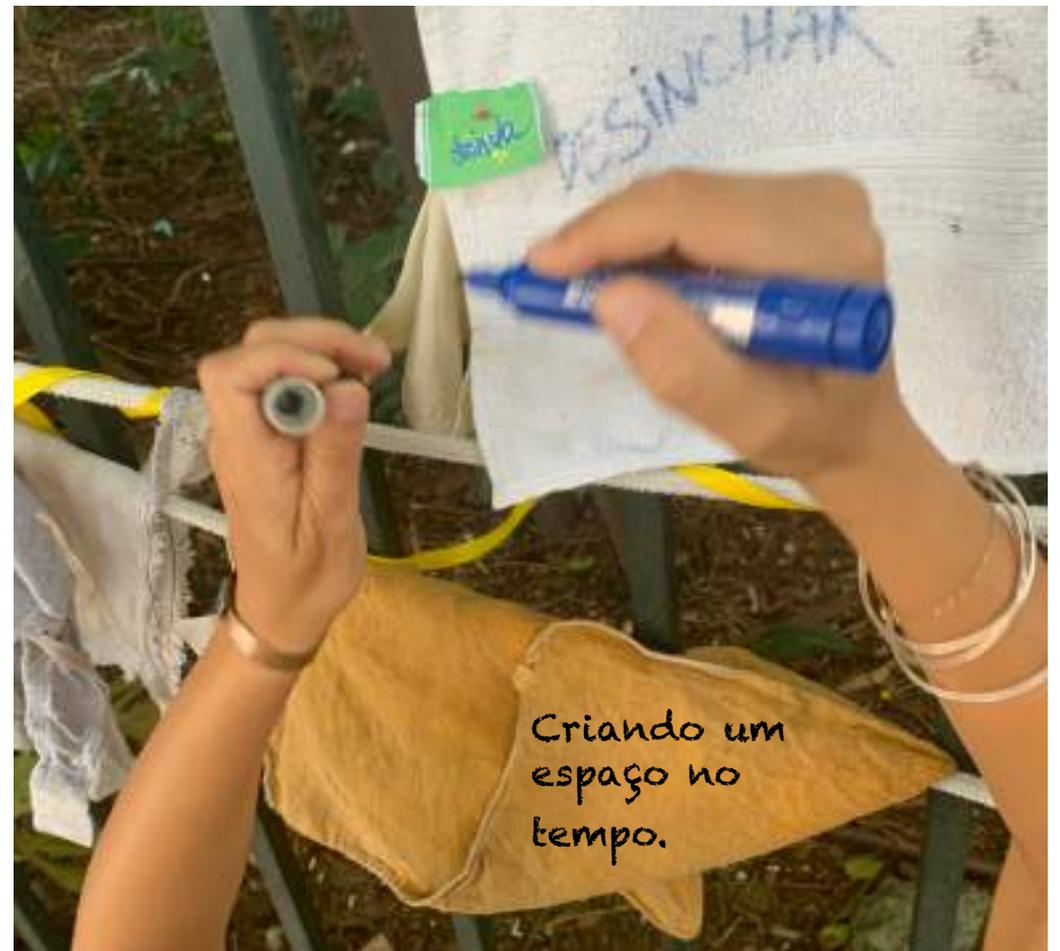
Brasil
país do
resistência
a cada 19
Novo
balanço
de 142,5 mil
Banco

"Escrevivências."

Escrevivências.



Making space in time.



Criando um
espaço no
tempo.



Respi
ra.
Inspi
ra.
Não
pira.

Breath
in.
Breath
out.
Don't
Freak
Out.



Encruzilhada.
Quem Lá habita?

Crossroads
Who lives there?





Laroiê.

Laroiê



Entreatos.



In between.

Pontes
e balanços.

Bridges
and swings.

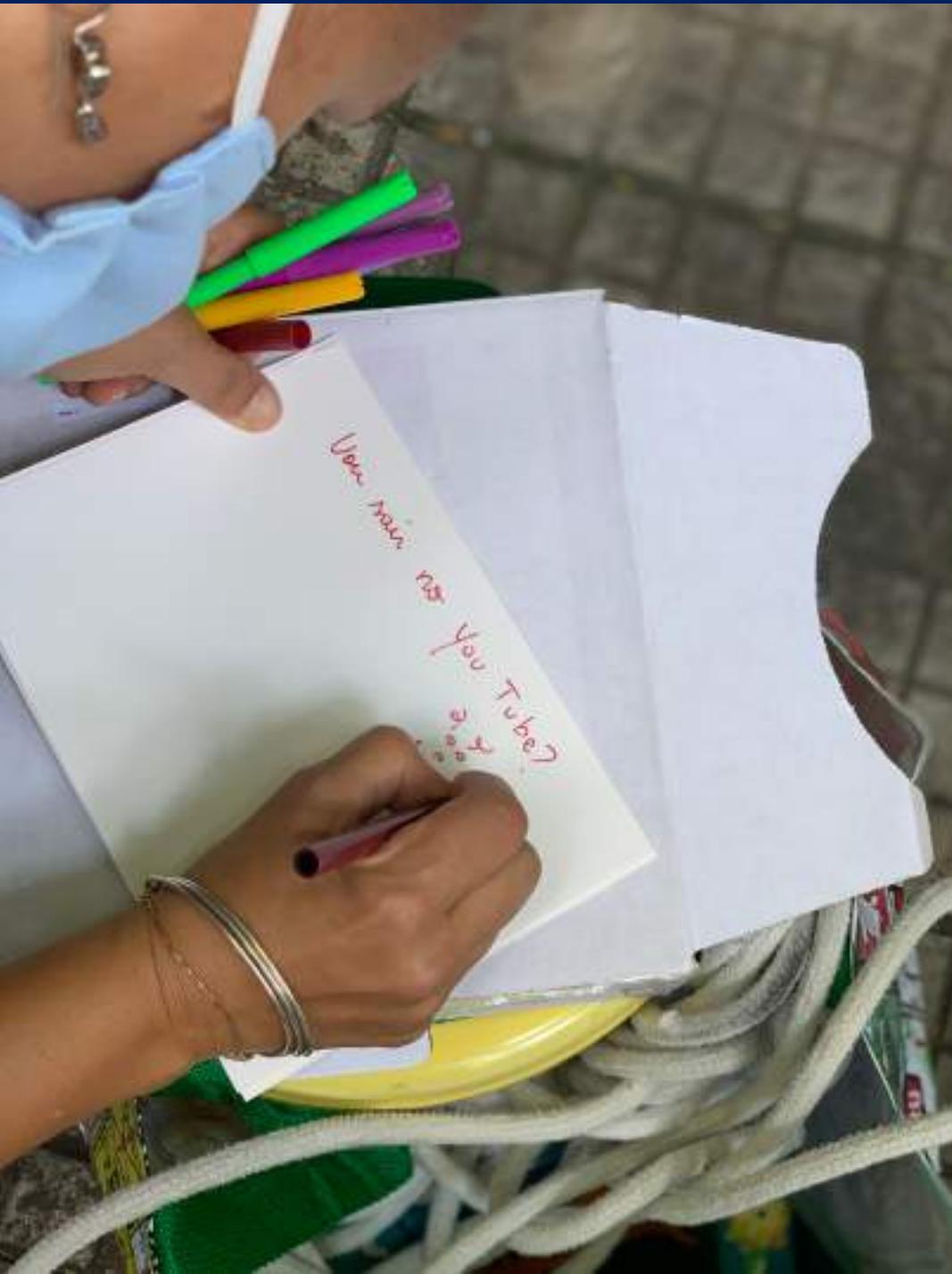


Convocando.



Reaching out.





Voltando
Para
casa.



Coming back home.

CordelAgem

INFORMAÇÕES TÉCNICAS

Direção: Vanessa Meirelles.
Fotografia: Augusto Braga e Paulo Ramos.

