



### **Universidade Federal da Bahia**

Reitor: Prof. João Carlos Salles Pires da Silva  
Vice-reitor: Prof. Paulo César Miguez de Oliveira

### **Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

Diretora: Prof<sup>a</sup>. Maria Hilda Baqueiro Paraíso  
Vice-diretora: Prof<sup>a</sup>. Iole Vanim Macedo

### **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

Coodenadora: Prof<sup>a</sup>. Maria Gabriela Hita  
Vice-coordenadora: Prof<sup>a</sup>. Iara Maria de Almeida Souza

### **FFCH-UFBA**

Estrada de São Lázaro, 197  
Federação - Salvador, BA - Brasil  
CEP: 40.210-730

A Revista Prelúdios é uma publicação científica eletrônica semestral. Lançada em 2013, tem como objetivo divulgar artigos, ensaios e resenhas de pesquisadores da área de Ciências Sociais vinculados a instituições nacionais e internacionais. Poderão ser submetidos para publicação textos originais - ainda não publicados em outra revista científica nacional, estrangeira ou em coletâneas - ou publicados em anais de eventos científicos. O recebimento de submissões é em fluxo contínuo. É preciso apenas se cadastrar no site e submeter o seu trabalho.

### **Editores Gerentes**

Bruno Vilas Boas Bispo  
João Rodrigo Araújo Santana  
José Adailton Santos

### **Comissão Editorial Responsável**

Cláudio Almeida Silva Filho  
Fernanda Faria  
Thallison Luiz Maia Santana  
Ubiraneila Capinan Barbosa

### **Financiamento**

PPGCS (UFBA)

### **Preparação de textos**

Equipe da EDUFBA

### **Prelúdios**

<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistapreludios>  
Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. v. 7, n. 7, jan./jun. 2019  
contato.preludios@gmail.com

Em sua integralidade, o conteúdo dos textos publicados é de exclusiva responsabilidade dos autores, não implicando necessariamente na concordância da Comissão Editorial, do Conselho Consultivo ou de qualquer profissional envolvido com a publicação desse periódico.



# PRELÚDIOS

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Ciências Sociais da UFBA

**Projeto e capa**

Rodrigo Oyarzabal Schlabitz

**Imagem da capa**

Umeru Bahia

**Editoração**

Silvana Pereira da Silva Designer - ME

**Revisão e normalização**

Equipe da EdUFBA

Sistema de Bibliotecas da UFBA

---

Prelúdios : revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA /  
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. - v. 10,  
n. 11 (jan. jun. 2021)- . - Salvador, : FFCH UFBA, 2021.

Semestral.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1, jul./dez. 2013.

ISSN 2318-7808

1. Ciências sociais - Periódicos. I. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

CDD - 300.5

---

---

## SUMÁRIO

### EDITORIAL

#### **DOSSIÊ EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS / 7**

Maria Rosário de Carvalho

Nathalie Le Bouler Pavelic

Edwin B. Reesink

### ARTIGOS

#### **EXPERIMENTAÇÕES ETNOGRÁFICAS EM UM AMBULATÓRIO PSIQUIÁTRICO PARA IMIGRANTES E REFUGIADAS DE SÃO PAULO / 35**

Alexandre Branco-Pereira

#### **MONTAGEM COMO PROCESSO/PERCURSO, DESMONTAGEM COMO EVENTO/ RUPTURA: SOBRE ALGUNS QUEBRA-CABEÇAS IRRESOLUTOS / 58**

Luciano von der Goltz Vianna

#### ***PEDRA É O QUE DOIDO JOGA EM GENTE: ETNOGRAFIA COMO UMA FERRAMENTA PARA A OCEANOGRAFIA SOCIOAMBIENTAL / 83***

Clara Kalil Dourado Coelho

#### **ÁGUA, PAISAGENS E CONFLITOS: REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE LUTA E RESISTÊNCIA NO VALE DO RIO SALITRE EM UM CLARO CONTEXTO DE VIOLÊNCIA ADMINISTRADA / 104**

Renato Santos do Nascimento

#### **HIBRIDIZAÇÃO E CURIOSIDADE ETNOGRÁFICA EM UMA PERSPECTIVA MULTIESPÉCIE / 130**

Paride Bollettin

**POÉTICAS NEGRAS NO ENCONTRO DA DANÇA COM A ANTROPOLOGIA (E VICE-  
VERSA): RELATO DE UMA ARTISTA-PESQUISADORA SOBRE O SABER-FAZER  
ETNOGRÁFICO / 154**

Amanda Santos Silveira

**ATOS DE CORAGEM, ANGÚSTIA E INSEGURANÇA NA PESQUISA ETNOGRÁFICA  
– NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO COM A  
COMPANHIA DE TEATRO 1º ATO / 176**

João Victor Gomes Varjão

**VIOLÊNCIA E SUSPEIÇÃO: UM ESTUDO SOBRE OS CASOS DE ABORDAGEM E  
SELETIVIDADE POLICIAL NA BAIXADA DO AMBRÓSIO / 193**

José Luis dos Santos Leal

**BASES TEÓRICAS PARA A ETNOGRAFIA EM PRISÕES / 211**

Ana Idalina Carvalho Nunes

**QUANDO O CAMPO É A SUA PRÓPRIA UNIVERSIDADE:  
NOTAS SOBRE A ETNOGRAFIA COMO “CATEGORIA DE ACUSAÇÃO” / 233**

Hildon Oliveira Santiago Carade

**AS MARCAS HETERONORMATIVAS DA FESTA DE SÃO JOÃO: UMA ANÁLISE  
AUTOETNOGRÁFICA / 254**

Marlon Marcos Vieira Passos

**DEMANDA LIVRE**

**A CORRUPÇÃO NA AGENDA DOS JORNAIS DURANTE AS ELEIÇÕES  
MUNICIPAIS DE 2016 / 269**

Mércia Alves

Bernardo Fogli Serpa Geraldini

Maria Rosário de Carvalho<sup>1</sup>  
Nathalie Le Bouler Pavelic<sup>2</sup>  
Edwin B. Reesink<sup>3</sup>

---

## DOSSIÊ EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS

O Dossiê *Experiências Etnográficas* propôs-se a reunir propostas documentais e/ou experimentais, empíricas, apontamentos metodológicos e/ou reflexões teóricas sobre a produção etnográfica na contemporaneidade. A significativa acolhida ao edital – 25 artigos submetidos – foi um indicador do interesse suscitado pelo tema junto ao conjunto de autores, alguns dos quais estão lançando mão da etnografia pela primeira vez.

Como é sabido, há posições teórico-metodológicas diversas em face da etnografia, das “experiências etnográficas” e do “fazer etnográfico”. Portanto, estamos longe de um consenso, salvo pelo entendimento de se tratar de uma forma específica de criação e circulação de conhecimentos. Procederemos, nestes parágrafos introdutórios, a uma espécie de mapeamento limitado, que estará longe de fazer jus ao já longo tempo de constituição da antropologia – a chamada antropologia científica, a partir de Bronislaw Malinowski – e que tenderá a se cingir, predominantemente, mas não exclusivamente, ao movimento – “barulho”,<sup>4</sup> para alguns (TRAJANO FILHO, 1988) – desencadeado a partir de meados dos anos 1980 em torno do que se convencionou denominar pós-modernismo em antropologia.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e coordenadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: mrgdecarvalho12@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura/UFBA) e pelo Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Pesquisadora associada ao PINEB/UFBA e membro da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍBA). *E-mail*: nathalie.leboulerpavelic@gmail.com.

<sup>3</sup> Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ), professor titular da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e coordenador do PINEB/UFBA. É membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (UFPE) e da ANAI. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: edwin.reesink@ufpe.br.

<sup>4</sup> O tom irreverente de Wilson Trajano Filho (1988, p. 150) não o impede de fazer uma leitura crítica cuidadosa de *Writing culture*, ressaltando a sua importância “por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia” e por seu caráter “provocante e intrigante”.

<sup>5</sup> De acordo com George Marcus, rotular a crítica então formulada de antropologia “pós-moderna” ou “pós-modernista” é errado. Embora ele admita que a produção artística da época e os debates a seu respeito

A preocupação maior é proporcionar àqueles que estão se acercando da etnografia um panorama, ainda que pontual, dos debates então travados.

“Etnografia não é antropologia”, afirma, peremptoriamente, Tim Ingold (2015), partindo do pressuposto de que as duas se orientam por propósitos diferentes. Enquanto a antropologia busca “[...] um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos [...]”, (INGOLD, 2015, p. 151) a etnografia descreve “[...] as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão [...]”. (INGOLD, 2015, p. 327). Mas qual é o vínculo entre as duas? A etnografia é o núcleo central da antropologia, cabendo à segunda investigar sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo. (INGOLD, 2015, p. 344) Veremos, adiante, que a posição de Ingold sofrerá torções nos anos subsequentes.

Mariza Peirano (2014), a seu turno, desautorizou tratar da etnografia como apenas um método; contudo, seria um procedimento fundamental para assegurar a constante reinvenção da antropologia mediante a relação entre as surpresas da pesquisa e as teorias impulsionadas por essas surpresas.<sup>6</sup> A cada pesquisa, as concepções teóricas são postas em risco, até porque, como lembra Marshall Sahlins (1977a, p. 9), “[...] os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos [...]” na ação. E, reciprocamente, as relações sociais são manifestadas por meio da ação.<sup>7</sup> (STRATHERN, 2014, p. 361)

---

tenham incentivado muito “[...] o gosto dessa controvérsia nas humanidades e nas ciências humanas nos Estados Unidos [...]”, a crítica da etnografia e as experiências daí decorrentes “[...] não podem, de forma alguma, ser identificadas com um pós-modernismo estético”. O ambiente teria ensejado as condições para que alguns antropólogos valorizassem estratégias de pesquisa e elaboração de textos “[...] baseadas em aspectos do modernismo clássico repensado e revivificado para que pudessem alcançar os mesmos objetivos que antes, definidos em termos bastante tradicionais [...]”. (MARCUS, 1991, p. 2190)

6 A expectativa de surpresa reaparece no texto etnográfico como um tipo diferente de revelação, alerta M. Strathern. “Os modos diversos como os antropólogos ‘atribuem sentido’ a materiais bizarros; ou situam os eventos num contexto mais amplo, ou revelam uma ideologia, ou demonstram – o que por algum tempo foi uma preocupação analítica – a existência de uma relação entre o real e o ideal a ser explorada: todos esses são movimentos analíticos que transmitem o efeito de surpresa [...]”. (STRATHERN, 2014, p. 354)

7 A frase “[...] as relações sociais são tornadas manifestas por meio da ação [...]” é da autoria de Alfred Gell, em seu livro *Art and agency* (1998 apud STRATHERN, 2014, p. 360), afirma Strathern. Ao delinear uma teoria antropológica da arte, Gell pretendia que essa teoria fosse semelhante às outras existentes na antropologia social, isto é, que tivesse como matéria o funcionamento das relações sociais. Não se trataria de uma descrição da arte como representação, “[...] ou um tratado do significado cultural, ou o exercício de pôr as produções artísticas num ‘contexto social’. Era para teorizar a arte como algo que opera no interior de um nexo de agência. O agente faz os eventos acontecerem. A arte, segundo ele, pode ser ator ou pode sofrer ação, ser agente ou paciente, num campo de agentes e pacientes que assumem formas diversas e têm efeitos diversos uns sobre os outros. Desse modo, no que concerne à eficácia sobre os outros, pode-se ver um objeto de arte do mesmo modo que se vê uma pessoa. Ele corporifica capacidades [...]”. (STRATHERN, 2014, p. 361-362)

Carole McGranahan (2018), ao lembrar que o termo “etnografia” tem raiz nas palavras gregas *ethnos* (folk, povo) e *grapho* (escrever), afirma que é muito mais do que escrever: é também um método e uma teoria. A rigor, as duas autoras não têm posições discordantes, apenas, buscando enfatizar o par método/teoria como intrinsecamente interligados, podem dar uma impressão contrária. Como um método, é uma forma de conhecimento incorporado (*embodied*), empírico e experimental, baseado no campo e centrado na observação participante, que requer participação, não apenas observação. E, como teoria, ela começa no terreno (*on the ground*), com os conceitos que apoiam as vidas das pessoas, visões de mundo, ações e palavras específicas a cada comunidade. (McGRANAHAN, 2018, p. 1)

Tim Ingold é, nesse sentido, um pouco mais incisivo. Para ele, nada tem sido mais danoso à etnografia do que sua representação como método etnográfico. Ela tem seus métodos, indubitavelmente, mas não é um método. É uma prática por direito, uma prática de descrição verbal. Assim sendo, a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo, não é o estudo de como escrever etnografia ou das problemáticas reflexões sobre a transformação da observação em descrição. (INGOLD, 2015)

Considerado o antropólogo mais importante de sua geração, Clifford Geertz foi a figura proeminente na “[...] viragem interpretativa nas ciências sociais e no repensar das fronteiras entre as ciências naturais e as ciências humanas [...]”. (WHITE, 2007, p. 1187) Em 1970, no Instituto para Estudos Avançados em Princeton, ele criou a “escola de ciência social interpretativa” e dedicou-se quase em tempo integral à investigação e à escrita ao longo dos 36 anos seguintes. (VINCENT, 1990) Parece haver um consenso de que, com a exceção de Max Weber, ele não teria se deixado inspirar nas grandes tradições da antropologia ou da sociologia, mas, sim, na filosofia linguística – Gilbert Ryle e Ludwig Wittgenstein – e na crítica literária – Kenneth Burke e a nova crítica literária dos anos 1960. (WHITE, 2007)

É muito curioso que, não obstante criticado pelo seu trabalho etnográfico em Java, Bali e Marrocos – tido como resultante de uma investigação negligente e propensa a uma generalização “demasiado casual” – e reconhecido pela sua consumada habilidade como ensaísta, Geertz seja amplamente visto como “[...] marcando uma grande mudança de paradigma, uma revolução [...] na teori-

zação do conceito de cultura [...]”. (WHITE, 2007, p. 1188) O que, aparentemente, jogou um papel considerável nessa “revolução” foi a sua técnica retórica, que se tornaria uma grande estratégia de seus estudos etnográficos, históricos e literários. (MARCUS, 2015)

Como é largamente sabido, o conceito de cultura defendido por Geertz é semiótico – uma teia de significados tecidos pelo homem –, o que requereu uma ciência interpretativa. (GEERTZ, 1978) Causaram grande impacto duas afirmações contidas em *A interpretação das culturas*: 1) em antropologia, o que os praticantes fazem é etnografia, isso não é “uma questão de métodos”, mas de estabelecer relações, transcrever textos, levantar genealogias etc.; e 2) não são, contudo, esses elementos que definem o empreendimento etnográfico: “[...] o que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’ [...]”. (GEERTZ, 1978, p. 15)

Uma “descrição densa”, por sua vez, é uma descrição inteligível dos acontecimentos sociais, comportamentos e processos que compõem uma cultura, apreendida como um contexto e, assim, passível de ser apresentada ao leitor. (GEERTZ, 1978) Descrever *densamente* um objeto, tal como preconizado por Geertz, requer interpretá-lo por meio de referências às categorias culturais dentro das quais ele é produzido. Isso exige do pesquisador “situar-se”, não no sentido de se tornar nativo ou de copiá-lo, mas no sentido de *conversar com ele*, alargando o universo do discurso humano. (GEERTZ, 1978, p. 24)

Conversar com os interlocutores tem sido, todavia, muitas vezes compreendido pelos admiradores de Geertz como transcrever, literalmente, o acontecimento do falar, e não, como Geertz preconizava, “o que foi dito”, ou seja, o noema – “pensamento”; “conteúdo”; “substância” – do falar. Em outras palavras, “o significado do acontecimento de falar”, não “o acontecimento como acontecimento”. (GEERTZ, 1978, p. 29)

*Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (*A escrita da cultura: poética e política da etnografia*) (CLIFFORD; MARCUS, 1986) resultou de um seminário de estudos avançados realizado na School of American Research, em Santa Fé, Novo México, em abril de 1984<sup>8</sup> (o livro só foi publicado no Brasil em 2016). O conjunto de reflexões ali desenvolvidas sobre a produção textual da antropologia mediante a historicização crítica de antropólogos, historiadores, tradutores etc. – oito dos dez participantes tinham formação em antropologia, um em história e um em estudos literários – foi selecionado em função de estratégias experimentais de escrita e de novas inscrições etnográficas. Foram temas de debates as

---

8 Um registro completo das discussões ali travadas pode ser encontrado em *Current Anthropology* (1985).

relações entre antropologia e colonialismo e os critérios epistemológicos e políticos implícitos na representação do Outro. O observador tornou-se, igualmente, alvo de uma crítica acerba decorrente do que era então designado privilégio político e epistemológico.

Não é fortuito que E. E. Evans-Pritchard tenha participado como o epicentro da antropologia, então questionada por seu “realismo etnográfico” e, conseqüentemente, por sua autoridade etnográfica. Buscava-se desconstruir a objetividade científica dessa antropologia, desautorizando-a com base naquilo que ela supostamente escondia, ou seja, notadamente as condições intersubjetivas de observação e interação. Dessa crítica tendencialmente radicalizada decorreria uma resposta ou um contraexemplo situado em polo inverso, isto é, a imersão na subjetividade do outro. No livro *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, de Marjorie Shostak (2000), a descrição da história da personagem substitui a da estrutura e da organização sociais das comunidade !Kung, o que valeu à autora o reconhecimento de se tratar de “[...] um dos mais bem sucedidos experimentos recentes da reumanização da escrita etnográfica [...]”. (PRATT, 1986, p. 43) Ao livro de Shostak James Clifford (1986) também dedicou especial atenção em seu artigo publicado em *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (CLIFFORD; MARCUS, 1986), por considerá-lo uma tendência mais ampla à ruptura com o modelo de descrição etnográfica focado na estrutura e na organização sociais tão bem ilustrado pelos Nuer.<sup>9</sup>

No ensaio introdutório de *Writing culture*, sugestivamente intitulado “Partial truths” (“Verdades parciais”), coube mais uma vez a James Clifford explicitar um dos objetivos do debate, ou seja, “[...] abalar as bases a partir das quais pessoas e grupos representam com segurança os outros [...]”. (CLIFFORD, 1986, p. 56)<sup>10</sup> A crise da representação estava, pois, conforme já assinalado, em foco. Igualmente em foco se encontrava o caráter fragmentário com que se buscava marcar a etnografia.

Stephen Tyler (1986), em contraposição às etnografias modernistas da primeira metade do século XX – cuja pretensão de se arvorarem em representações de totalidades socioculturais era criticada por James Clifford –, advogava

9 A elevada receptividade do livro de Shostak não se restringiu, é oportuno que se o diga, aos autores de *Writing culture*. Jonathan Skinner (2012, p. 23) mencionou-o como sendo, talvez, “[...] um texto ponto de inflexão em conversas e entrevistas etnográficas e sua representação [...]”.

10 Roy Wagner, cujo livro *A invenção da cultura* foi publicado nos Estados Unidos na mesma época de *A interpretação das culturas*, saudou, com entusiasmo, “Verdades parciais”, considerando-a, “[...] provavelmente a visão geral mais abrangente de um objeto antropológico, ela própria uma discussão, uma exploração, uma crítica e uma autocrítica [...]” (WAGNER, 1986, p. 97). Para o autor, Clifford desenvolve os parâmetros da hermenêutica pós-moderna contra a fachada de factualidade cientificista e literalismo, argumentando que verdades etnográficas são inerentemente parciais, comprometidas e incompletas.

que os etnógrafos pós-modernos deveriam explicitar as limitações de suas interpretações, não pretendendo “representar” sociedades, mas meramente evocar experiências. Ao assim proceder, esses etnógrafos confirmariam a sua consciência da natureza fragmentária do mundo pós-moderno, pois nada o definiria tão bem quanto a ausência de “[...] uma alegoria sintetizadora, que nos faz recusar o momento da totalização estética, a história das histórias, o todo hipostasiado [...]”. (TYLER, 1986, p. 195)

No seminário realizado em Santa Fe destacaram-se as claras inspirações do interpretativismo cultural de Clifford Geertz, não obstante ele não fosse eximido de críticas. O testemunho de George Marcus é, nesse sentido, especialmente significativo. Ele lembra que Geertz apresentou, em um simpósio realizado em Yale, em 1966, a primeira versão do seu artigo “Deep play” (“Jogo profundo”), em que foi compartilhada a sua inserção em campo por meio da participação em uma briga de galos em Bali. Ninguém parecia entender uma única palavra do que ele dizia. Aparentemente buscando superar o desentendimento, Marcus leu o seu texto sobre o desenvolvimento da Indonésia e avaliou-o como muito empolgante, em comparação às literaturas de ciência política e economia até então produzidas. “O que mais me impressionou foi sua maneira de escrever. Com Geertz eu obtive a percepção inicial da questão da ‘representação’, da linguagem descritiva e narrativa como elemento-chave do método propriamente dito em antropologia [...]”. (MARCUS, 2015, p. 410)

*Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*, organizado por George Marcus e Michael Fischer, foi publicado em 1986, seguido de uma segunda edição em 2014. Em sua página de divulgação de livros, a Universidade de Chicago anunciava o seu caráter provocativo para acadêmicos interessados em uma abordagem crítica das ciências sociais, da arte, da literatura, da história e da antropologia, com novos desafios surgidos desde a primeira edição. Seis grandes temas – 1) a crise da representação nas ciências humanas; 2) etnografia e antropologia interpretativa; 3) outra experiência cultural: a pessoa, *selfe* e emoções; 4) economia política e histórica mundial; 5) técnicas contemporâneas de crítica cultural e antropologia; e 6) a repatriação da antropologia<sup>11</sup> como crítica cultural – problematizavam esse momento experimental. Indagado sobre como distinguia a crítica cultural em antropologia da interpretação Geertziana de cultura, George Marcus afirmou que foram questionados por *Writing culture* não somente a escrita, mas também alguns dos conceitos fundamentais, a exemplo do conceito de cultura, fornecendo os meios para uma crítica interna

11 Repatriação no sentido de a antropologia estudar as sociedades de casa (*home society*) com tanto detalhe e rigor quanto o faz com outras sociedades. (MARCUS; FISCHER, 2014, p. XVIII)

criativa de áreas que se afiguravam problemáticas, isto é, o conceito holístico e funcionalista de cultura “que isolava os povos da história” e que era abordado em torno da representação; e a crítica da representação etnográfica, que trouxe de volta a crítica política da antropologia “cúmplice do colonialismo”. Finalmente, uma forma elaborada de reflexividade foi metodologicamente legitimada na condução do trabalho de campo. Do ponto de vista de Marcus (2015, p. 415), as dimensões assinaladas teriam constituído “[...] um paradigma crítico distinto pelo menos na antropologia norte-americana”.

No que concerne à *Anthropology as cultural critique*, Marcus afirma que ele refinou, “especificamente para antropólogos”, o paradigma crítico que *Writing culture* “levou para além da antropologia”, absorvendo a crítica da representação e da reflexividade como método, mas focando, preferencialmente, a função crítica já incorporada à pesquisa antropológica e alinhada com certos movimentos ocidentais clássicos de crítica cultural, a exemplo da Escola de Frankfurt; o Surrealismo e seus aliados na antropologia francesa; e o Realismo documentário na América, durante a Grande Depressão. (MARCUS, 2015) Ambos – *Writing culture* e *Anthropology as cultural critique* – foram escritos de acordo com a antropologia interpretativa, na qual Clifford Geertz “era inquestionavelmente o protagonista”. (MARCUS, 2015, p. 415-416)

O conceito de cultura encontrava-se na berlinda, e não tardou uma manifestação contrária por ninguém menos do que Marshall Sahlins. Em um longo artigo publicado em duas edições da revista *Mana*, cujo título é um rechaço às tentativas de desacreditar o conceito – “O pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção” (SAHLINS, 1997b; 1997c) –, o autor foi direto ao ponto do seu incômodo: “Propor que o estudo da cultura seja banido das ciências humanas sob o argumento – por exemplo – de esse conceito estar politicamente manchado por um passado duvidoso, seria uma espécie de suicídio epistemológico [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 41) O resumo do artigo dissipava quaisquer dúvidas acerca do seu principal destinatário “[...] A identificação pós-moderna da ‘cultura’ com o colonialismo e o imperialismo é um diagnóstico falso: o contexto histórico-ideológico de gestação da ideia de cultura, marcado pela reação ao universalismo humanista, aponta na direção oposta [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 73)

É um artigo muito vigoroso, no qual Sahlins (1997b) desloca o foco do debate proposto para “a indigenização da modernidade”, alertando seus leitores quanto ao fato de isso não se tratar de “otimismo sentimental”, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, pela violência, pela escravidão, pela expulsão do território tradicional e por outras misérias que a “civilização”

ocidental disseminou pelo planeta, mas, sim, “[...] de uma reflexão sobre a complexidade desses sentimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de sua sorte madrastra, suas presentes condições de existência [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 53)

David Jacobson publicou, em 1991, *Reading ethnography*, aparentemente se aproveitando da repercussão suscitada pelo tema e endossando o bordão Geertziano de que, em antropologia social, “o que os praticantes fazem é etnografia” (JACOBSON, 1991, p. 2), mas ele deixa claro, de partida, que o objetivo do livro é ajudar o leitor a compreender como ler uma etnografia, para o que se dispõe a conduzi-lo, objetiva e didaticamente. O primeiro ponto ressaltado é que as etnografias não descrevem meramente o objeto da pesquisa antropológica, ao contrário, elas constituem a interpretação do que o pesquisador observou e ouviu. Isso implica a seleção dos dados produzidos em campo e o seu relacionamento por meio de uma estrutura teórica. Uma etnografia constitui, pois, enfatiza Jacobson (1991), um argumento que envolve dados, evidências ou suportes, ou seja, as formulações verbais dos membros da sociedade (modos de ação) e seus comportamentos observados (modos de pensamento e significado), de acordo com os quais são elaborados os estilos etnográficos. Apoiado em Meyer Fortes, Jacobson (1991) lembra ser possível alcançar um nível de compreensão além do tema diretamente pesquisado em determinado contexto mediante comparação<sup>12</sup> com outros contextos de investigação.

Como vimos anteriormente, Tim Ingold (2015) afirmou que “antropologia não é etnografia”, lembrando os distintos objetivos da segunda, que são alcançar o entendimento generoso, comparativo e crítico do ser humano e do conhecimento do mundo no qual todos habitamos e descrever, com precisão e sensibilidade, as vidas de outrem, a partir da observação. Tal distinção – não muito compartilhada no atual circuito acadêmico – tem em Radcliffe-Brown o seu pioneiro formulador, o qual, por seu turno, se baseou na diferença entre investigação ideográfica – documentação de fatos particulares – e nomotética – proposições gerais ou demonstrações teóricas. Nesse sentido, etnografia seria um modo específico de investigação ideográfica que, mediante comparação,<sup>13</sup> passa do geral ao mais geral e, em última instância, ao universal. Ou, literalmente, da descrição do particular à busca de leis. (RADCLIFFE-BROWN, 1952)

---

12 “[...] fazer antropologia significa comparar antropologias. A comparação não é apenas a nossa ferramenta analítica e primária. É também nossa matéria-prima e nossa fundamentação suprema, porque o que comparamos, são sempre e necessariamente, de uma forma ou outra, comparações [...]. Em resumo, o antropólogo e o nativo estão engajados em ‘operações intelectuais diretamente comparáveis’ [...], e tais operações são acima de tudo comparativas”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 249-250)

13 Comparação não de objetos limitados ou entidades, mas de modos de ser. (INGOLD, 2015)

Ingold (2015) vai além ao propor que o que realmente distingue a antropologia é que ela, de fato, não é um estudo *de*, mas um estudo *com* pessoas. Imerso com essas pessoas, o antropólogo aprende a ver, ouvir e tocar coisas.

Uma educação em antropologia não se limita a meramente nos fornecer conhecimento sobre o mundo; antes, ela “[...] educa a nossa percepção do mundo, e abre nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser” (INGOLD, 2015, p. 341). O leitor de Ingold reconhecerá, aqui, desdobramentos de outros trabalhos do autor (INGOLD, 2000; 2010; 2014) nos quais ele desenvolve a ideia de aprendizado como educação da atenção, mediante o engajamento ativo no ambiente.

A separação que James Clifford (1990, p. 52 *apud* INGOLD, 2015, p. 345) estabelece entre descrição e observação – descrição envolve “[...] um afastar-se do diálogo e da observação para um local separado da escrita, um lugar para reflexão, análise e representação [...]” – aponta, de acordo com Ingold (2010), a convencional associação da etnografia com o trabalho de campo e a observação participante e da antropologia com a análise comparativa, depois da saída do campo. Ao contrário de Clifford, Ingold (2010, p. 19) sugere que a antropologia é “[...] propriamente uma prática de observação ancorada no diálogo participativo [...]”, uma observação, portanto, em que o antropólogo “[...] responde à sua experiência de habitar [...]”. O antropólogo escreve para ele mesmo, para os outros e para o mundo uma correspondência verbal que se encontra “no coração do diálogo antropológico”. (INGOLD, 2010, p. 20) Conforme ele muda da investigação para a descrição, ele tem a necessidade de se recolocar – como etnógrafo – do campo de ação para a margem.

A crítica mais recente à etnografia – na antropologia e em outros campos disciplinares – provém também de Tim Ingold. Ele reclama, com certa contun- dência, da sua sobreutilização, a ponto de ter perdido boa parte do seu sentido, e da obsessão da antropologia com a etnografia, o que tem “solapado a sua voz pública”, conclamando a recuperação do valor da antropologia com vistas ao futuro, “[...] dedicada a recompor a ruptura entre imaginação e vida real [...]”. (INGOLD, 2014, p. 393)

A sua preocupação nesse artigo, cujo título é eloquente do seu propósito – “Chega de etnografia!” –, é declaradamente mais “prospectiva do que retrospectiva”, e ele afirma estar convencido de falar pela maioria dos colegas antropólogos, ao denunciar o abuso do termo, que teria se tornado “[...] senso comum nas ciências sociais para além das nossas fronteiras disciplinares [...]”. (INGOLD, 2014, p. 384)

A quem se dirige o protesto de Ingold? Supomos que a todos aqueles que se sintam atingidos por sua crítica, os quais o(a) leitor(a), seguindo seus passos e suas palavras, poderá identificar. Não parece subsistirem dúvidas de que, ao tonitruar que “[...] não basta afirmar que a pesquisa antropológica é etnográfica, porque é isso que os antropólogos fazem [...]” (INGOLD, 2014, p. 384), ele está se referindo a Clifford Geertz (1978) e às repercussões que *A interpretação das culturas* produziu, particularmente, além da antropologia.

Um novo parêntese é necessário para situar o(a) leitor(a). Recuemos a 1986, quando, no *X Encontro Anual da Anpocs*, Jeffrey Alexander, em uma conferência, afirmou que “[...] a teoria sociológica vive um momento crucial. [...] ação e estrutura precisam ser agora, articuladas [...]”. (ALEXANDER, 1987, p. 1) O seu texto-conferência esboçava, em grandes traços, o que poderia vir a ser um modelo sintético de inter-relação entre ação e estrutura. Ele constatava que os historiadores, cada vez mais, se baseavam na antropologia, e não na sociologia, em cujo campo os conceitos de cultura e significado assumiam um lugar crescentemente central, como atestava “[...] a enorme influência de Geertz (1973), Turner (1969) e Douglas (1966)” (ALEXANDER, 1987, p. 25). Alexander (1987, p. 28) reivindicava, enfim, um reconhecimento mais direto da centralidade do “significado coletivamente estruturado”, com vistas ao desenvolvimento de uma teoria “verdadeiramente multidimensional”.

As evidências sugerem muito fortemente que Alexander estava fazendo o mesmo movimento produzido por historiadores em direção à antropologia interpretativa de Geertz. Eventuais dúvidas quanto a isso podem ser dissipadas pela nota 19 de seu texto, aqui integralmente transcrita:

Essa nova preocupação com a teoria antropológica se reflete na edição inteira da *American Historical Review* dedicada ao “Estado da história” [...]. Uma seção principal é dedicada à relação entre antropologia – definida em termos distintivamente culturais – e história (ver os artigos de Bernard C Cohen, John N. Adams, Natalie Z. Davis e Carlo Ginzburg, p. 227 e 291). No centro dessa relação está Clifford Geertz, cuja obra teve enorme impacto nos Estados Unidos tanto sobre a história da Europa como sobre a da América. Sewell passou cinco anos no Instituto de Estudos Avançados onde Geertz é uma das figuras dominantes. Darnton, membro do departamento de história de Princeton, conduziu seminários com Geertz durante muitos anos. Um jovem estudioso da história da América, Sean Wilentz, reconhece o papel central de Geertz nos seminários do Davis Center (também em Princeton), dos quais Wilentz (1985) se baseou para sua recente coleção de ensaios sobre ritual e poder. Geertz, por sua vez, estudou com Parsons e embora seu trabalho tenha se tornado culturalista desde então, sua proeminência dá ainda outra indicação de que o discurso

da ciência social retorna à trilha sintética que Parsons sempre defendeu. (ALEXANDER, 1987, p. 30-31)

É contra o uso abusivo do termo “etnografia”, tornado senso comum nas ciências sociais, para além das fronteiras da antropologia, que Ingold está se insurgindo. Portanto, não se trata de uma posição contrária a que não antropólogos façam uso da etnografia, mas a que o uso seja banalizado. Retomemos ao autor. Ele aponta a confusão entre etnografia e trabalho de campo e sugere, em nome da consistência, referir-se apenas à observação participante – observar significa ver o que acontece em torno de nós, ouvir e sentir; e participar significa “[...] fazê-lo a partir da corrente de atividades através da qual a vida transcorre concomitante e conjuntamente com as pessoas e coisas que capturam nossa atenção [...]”. (INGOLD, 2014, p. 386-387, tradução nossa) Por outro lado, observar não é objetificar, é atender às pessoas e coisas, aprender com elas e acompanhá-las em princípio e prática, do mesmo modo que não pode haver observação sem participação, isto é, “[...] sem uma composição íntima, uma percepção como uma ação entre observador e observado [...]”. (INGOLD, 2014, p. 387) Igualmente, a observação participante não é uma técnica para coleta de informação das pessoas sob o pretexto de estar aprendendo com elas. É, antes, a contemplação, em ato e palavra, daquilo que devemos ao mundo pelo nosso desenvolvimento e pela nossa formação: é isso que Ingold entende por compromisso ontológico.

Contudo, prossegue ele, observar e praticar observação também é educar, daí se supõe haver boas razões para substituir “etnografia” por “educação” enquanto desígnio primeiro da antropologia. (INGOLD, 2014, p. 388) Em seu sentido original, utilizado por Ingold, a educação desloca-nos de qualquer ponto de vista, de qualquer posição ou perspectiva que possamos adotar. É nisso que consiste a observação participante. Assim, praticar a observação participante “[...] é se juntar em correspondência àqueles com quem aprendemos ou entre os quais estudamos [...]”. (INGOLD, 2014, p. 390)

Uma vez estabelecida a sua posição de que a etnografia não é um prelúdio para a antropologia, tampouco o trabalho de campo uma preliminar da escrita, antes, o inverso, ou seja, “[...] o etnógrafo escreve, o antropólogo – um observador correspondente – desenvolve o seu pensamento no mundo [...]” (INGOLD, 2014, p.391), o autor retoma a questão da perda da voz pública da antropologia, cujos vácuos praticantes de outros ofícios estariam ávidos por preencher. Ao contrário do que se poderia esperar, a sua avaliação sobre a antropologia contemporânea está longe de ser pessimista. Ele ressalta a sua originalidade comparativamente à maioria das outras disciplinas e imputa à etnografia, à qual abusivamente recorre, ter se mantido refém do estereótipo popular do etnógrafo

como aquele que se limita a descrever, retrospectivamente, vidas que estão em vias de desaparecer. Como escapar a esse aparente impasse? Mediante a superação da ruptura entre realidade e imaginação, passando a etnografia a ser “as correspondências educacionais da vida real”, e a teoria, “uma imaginação nutrida através de engajamentos observacionais com o mundo”. (INGOLD, 2014, p. 393).

Algo similar é dito por Marilyn Strathern, ao assinalar que a escrita só funciona

[...] se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo. [...] Ao mesmo tempo, as ideias e as narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público. Em vez de ser uma atividade derivada ou residual, como se pode pensar de um relatório ou reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo. A relação entre esses dois campos, portanto, pode ser descrita como “complexa”, no sentido de que cada um deles constitui uma ordem de envolvimento que habita ou toca parcialmente, mas não abrange a outra. Na verdade, cada um dos campos parece girar em sua própria órbita [...]. (STRATHERN, 2014, p. 345-346)

O que Strathern (2014) afirma concerne a um dos aspectos mais complexos para um etnógrafo, ou seja, a relação entre o momento em que ele está em campo e o momento posterior à mesa de trabalho. No “momento etnográfico” tem lugar a imersão vital e totalizadora, e os acontecimentos sucedem-se tanto a partir da visão instruída pela teoria e pela leitura prévia quanto do efêmero e do imponderável, o que resulta em lembranças revistas na memória e em efeitos para análises inusitadas. No caso da autora, certos momentos-chave nunca saíram de sua memória e acabaram inspirando revisões interpretativas recorrentes. No fundo, extrapolando um pouco, o campo etnográfico e suas memórias sempre retornam para serem vistos e concebidos novamente, em conjunção com contínuas leituras antropológicas, levando sempre a novas possibilidades de interpretação. Certas impressões etnográficas nunca são esquecidas e, como todos de alguma maneira confirmam, o campo imprime sua marca ao etnógrafo.

Parece possível concluir, pois, que atualmente se enfatiza mais ainda do que antes a interação entre o preparo prévio e a imersão do etnógrafo como pessoa desinformada em um meio estranho coabitado com pessoas informadas, no âmbito de um quadro processual em que são consideradas as características pessoais de todos os participantes, em meio a um processo de seleção, participação e percepção no campo, que se completa com a reconstituição da experiência percebida e concebida na análise posterior, para a condensação seletiva sob a forma de um escrito, segundo os cânones a serem observados. As complexida-

des desse processo impõem seleção permanente de observação direta, indireta e analítica, bem como constante reflexividade.

Como vimos neste sobrevoo, a antropologia tem se inclinado a submeter conceitos analíticos e estilos etnográficos a um duro escrutínio, o que muitas vezes pode suscitar certo aturdimento, dado o fato de tais escrutínios mais se assemelharem a exercícios de desconstrução. Passados, contudo, os efeitos imediatos desses movimentos, a insegurança dá lugar à percepção de que o campo disciplinar está vivo graças a uma espécie de recusa tácita, entre os antropólogos, de instalação em uma zona de conforto... pelo menos por tempo indeterminado. Não obstante, persiste, em determinadas situações, a percepção de que certos autores e/ou certas contribuições se pretendem inaugurais, negligenciando o fato de que a compreensão, contemporaneamente tida como pós-colonial, de que determinadas categorias analíticas não podem ser tão universalmente aplicáveis foi antecipada pelos chamados pais fundadores desde o século XX.

Certas experiências bibliográficas mais recentes – a exemplo do livro coordenado por Michael Herzfeld (2001) e patrocinado pela Unesco, *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*, de fato, um conjunto de ensaios de diversas autorias previamente autorizadas – corroboram esse caráter de desafio crítico. Nesse caso, os vários autores ajustam-se a duas exigências principais: 1) manter distância crítica dos extremos solipsistas da moderna teoria sociocultural – o pós-modernismo e o positivismo nos seus excessos mais dogmáticos (leis, regularidades), mantendo, ao contrário, uma posição crítica que Herzfeld define como “meio termo militante” (um espaço fortemente resistente ao fechamento e que esteja verdadeiramente fundamentado numa valorização em aberto do empírico ou um ponto de vista intermediário); e 2) o sentido do que o autor denomina “a interpretação pedagógica da antropologia” – a insistência no fato de que todos os seus fracassos oferecem ao estudante uma compreensão pragmática de tudo aquilo de que a epistemologia trata. Aqui, mais uma vez, para os autores envolvidos no projeto, “[...] a modéstia de uma disciplina preocupada mais com a prática do que com a grande teoria pode ter um efeito mais duradouro no mundo [...]”. (HERZFELD, 2001, p. 9) Essa é uma visão da antropologia como um modelo de compromisso crítico com o mundo, mais do que uma explicação distanciada e autoritária do mundo.

Por outro lado, não se pode ignorar, atualmente, que o conhecimento que os antropólogos produzem está imediatamente aberto à crítica por parte daqueles sobre quem ele é produzido. Isso significa especialmente dizer, por exemplo, que o crescimento veloz das formas sociais urbanas abalou definitivamente a separação entre observador e observado. Tal como Nestor Canclini (1998) apon-

ta, os próprios antropólogos estão sujeitos à maioria das forças que afetam as populações urbanas que eles estudam. Do mesmo modo que eles estão cada vez mais completamente conscientes das vinculações históricas da disciplina, o que tem resultado em abordagens cada vez mais reflexivas.

A percepção de que os interlocutores estão envolvidos em práticas teóricas – menos por meio de um envolvimento profissional e mais da realização de operações intelectuais diretamente comparáveis – é, igualmente, uma constatação incontornável. Crescentemente, os nossos interlocutores “leem o que escrevemos”, alguns escrevem, e escrevem antropologia. De interlocutores eles têm se transformado, crescentemente, em colegas.

Do mesmo modo, verifica-se, nos dias atuais, a inadequação de tratar o discurso popular e a teoria antropológica como dois domínios totalmente separados, atentando-se ao fato de que as teorias se baseiam em noções geralmente populares, assim como as interpretações dos interlocutores foram inundadas com o vocabulário antropológico, tal como Manuela Carneiro da Cunha (2009) demonstra em *Cultura com aspas e outros ensaios*.

O nº 11 da *Revista Prelúdios* apresenta a segunda parte do Dossiê *Experiências Etnográficas*. Onze artigos sobre temas diversos e majoritariamente resultantes de pesquisas acadêmicas desenvolvidas por antropólogos e por não antropólogos demonstram a vitalidade da etnografia como uma prática que escapou do domínio dos primeiros desde que foi “descoberta” pelos segundos. Quer isso dizer que praticantes de outros ofícios estariam disputando o núcleo duro do campo disciplinar dos antropólogos à custa da perda da sua voz pública? Quais serão as consequências dessa “democratização” da etnografia, crescentemente acessível a todos os eventuais interessados? Não se pode entender essa popularização como um fator positivo, como um contributo para a renovação da etnografia submetida ao escrutínio de múltiplos olhares?

De todo modo, esse debate tem estado presente na pauta dos grandes encontros antropológicos. A primeira edição do *Ethnografeast* – uma conferência internacional promovida pela revista *Ethnography* e pelo Centro de Etnografia Urbano da Universidade da Califórnia, Berkeley, sobre “Ethnography for a New Century: Practice, Predicament, Promise”<sup>14</sup> – no período 12-14 de setembro de 2002. Seu objetivo era “fazer um balanço das realizações passadas, refletir sobre a prática contemporânea e esboçar a promessa futura da etnografia como um modo distinto de investigação e forma de consciência pública”. (WACQUANT, 2003, p. 5, tradução nossa)

---

14 “Etnografia para um Novo Século: Prática, Situação, Promessa”.

As contínuas expansão e proliferação de métodos etnográficos em outras disciplinas tornaria ainda mais crítica a reflexão sobre as atuais abordagens etnográficas. *Ethnografeast II*, ocorreu em 2004, na École Normale Supérieure, em Paris, e teve como foco “The Making of Ethnography” em suas diferentes etapas de produção, desde seu ensino até sua difusão e seus diferentes usos, acadêmicos e políticos. (CALENDA, 2004) Já *Ethnografeast III*, em 2007, em Lisboa, aprofundou e ampliou as amplas discussões lançadas nos dois encontros anteriores, reunindo um novo grupo de estudiosos de campo para abordar a relação entre etnografia e a esfera pública, compreendendo não apenas pesquisas que envolvem formuladores de políticas, mas, mais amplamente, pesquisas que abordam questões sociais salientes ou fenômenos politicamente significativos – como imigração, pobreza urbana, encarceramento, assistência médica, transformação de políticas de bem-estar, novas tecnologias, novas formas de família e “relacionamento”, a política da cultura e do patrimônio cultural – de maneiras que desafiam noções e instituições políticas comuns. (CUNHA; LIMA, 2011, p. 63, nossa tradução)

A leitura atenta dos artigos aqui apresentados, assim como daqueles apresentados no nº 10, pode ser uma oportunidade de reflexão adicional sobre as questões ora suscitadas.

A Organização Internacional para as Migrações (OIM) e o Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), por meio da Coordenação-Geral do Comitê Nacional para os Refugiados (CG-Conare), lançaram, em 2021, a publicação *Assistência em saúde mental e atenção psicossocial à população migrante e refugiada no Brasil: a rede de apoio da sociedade civil*. O mapeamento teve como objetivo fornecer subsídios para o desenvolvimento de ações, capacitações e políticas que visam aprimorar o acolhimento em Saúde Mental e Atenção Psicossocial (SMAPS).

Trata-se de um estudo elaborado mediante pesquisa realizada em 21 unidades federativas (exceto Amapá, Pará, Goiás, Mato Grosso, Sergipe e Tocantins), com 53 instituições que, entre outros serviços, prestam atendimento em saúde mental, nas cinco regiões do Brasil, a migrantes e refugiados em território nacional. As principais nacionalidades atendidas pelas organizações que participaram do levantamento são a venezuelana, a haitiana, a colombiana, a cubana, a angolana, a senegalesa e a peruana. Destacam-se, também, as nacionalidades colombiana, cubana, angolana, senegalesa e peruana e, em menor grau, os nacionais da Bolívia, da República Democrática do Congo, da Síria e da Nigéria.

O recente e violento assassinato, na Barra da Tijuca, Zona Oeste do Rio de Janeiro, associada a modernidade e entretenimento, do jovem congolês Moïse Kabagambe, estabelecido no Brasil com a mãe e os irmãos, como refugiado desde 2014, expôs, dolorosamente, a situação dos desterrados contemporâneos

que são atingidos nos países hospedeiros pela mesma extrema desigualdade social que atinge os nacionais pobres e predominantemente negros.

O artigo de Alexandre Branco Pereira, “Experimentações etnográficas em um ambulatório psiquiátrico para imigrantes e refugiadas de São Paulo”, trata da “atuação prática” de um antropólogo em um serviço de saúde mental para refugiadAs, imigrantes e surdAs na cidade de São Paulo. As duas maiúsculas visam advertir o leitor de que o autor flexiona no gênero feminino os seus interlocutores para destacar a especificidade da sua subjetividade em atenção à majoritária presença feminina no contexto pesquisado, via de regra, obscurida na literatura. Ele especifica o gênero masculino nos casos de interlocutores homens. O seu propósito é produzir uma equalização cognitiva em que tem prevalecido “uma estrutura basal” da qual o feminino constituiria uma mera derivação.

A abordagem adotada transcende o indivíduo para abranger, etnograficamente, os contextos prévio e posterior à migração e ao requerimento de refúgio, de forma a modular socioculturalmente as práticas de intervenção em saúde mental em cada caso particular.

A base primária de dados sobre a qual se apoia Luciano von der Goltz Vianna para a elaboração do artigo “Montagem como processo/percurso, desmontagem como evento/ruptura: sobre alguns quebra-cabeças irresolutos” decorre do seu trabalho de campo em antropologia no Hotel da Loucura, um hospital psiquiátrico que lhe pareceu singular em termos terapêuticos por reunir um grupo de teatro, pacientes psiquiátricos e um médico especializado, cujo propósito era “construir outras relações terapêuticas, outras abordagens sobre a saúde mental e um método, ou uma prática, que envolvesse arte, ciência e cidadania em prol da cura psíquica para perturbações e acometimentos espirituais, mentais e físicos de toda sorte”.

O autor reflete sobre essas experiências – protocolos e treinamentos existentes para o(a) antropólogo(a) realizar seu trabalho de campo e sua etnografia – entendendo-as como montagens e desmontagens de cenas, experiências, conhecimentos e sentimentos que, imbricados à arte, à ciência e à cidadania, poderiam ensejar cura psíquica para distintos males. Dito em outros termos, o autor busca vislumbrar novas práticas terapêuticas, a exemplo das artes-terapias acionadas por Nise da Silveira.

Seu objetivo é proporcionar outra visão sobre saúde, possibilitando o vislumbre de novas práticas terapêuticas. Similarmente a Michel Foucault, para quem a loucura se caracteriza estritamente pela forma como a sociedade experimenta e vivencia a relação com ela – “[...] A loucura só existe em uma sociedade,

ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam”. (FOUCAULT, 2006, p. 163) -- Luciano von der Goltz Vianna concluiu, em campo, que a compreensão do que ocorria no Hotel da Loucura requeria interação com a sociedade carioca.

Como admite Clara Kalil Dourado Coelho, autora do artigo “Pedra é o que doido joga em gente: etnografia como uma ferramenta para a oceanografia socioambiental”, a oceanografia tem sido alvo de críticas. Uma das mais contundentes, segundo o conhecimento dos organizadores deste Dossiê, é aquela elaborada por Gustavo Moreira, ao apontar o seu dogmatismo disciplinar “enquanto saber absoluto, total e universal que é chamado exclusivismo epistemológico” (SANTOS, 2004, p. 18) ou totalitarismo epistêmico (MIGNOLO, 2004) na produção da não existência de outros saberes sobre os mares. A oceanografia, dessa forma, vai se tornar um caso exemplar de totalitarismo epistêmico na produção de uma *monocultura do saber* sobre os mares. (MOURA, 2014, p. 14) Em sua tese de doutorado, sugestivamente intitulada *Guerras nos mares do sul: a produção de uma monocultura marítima e os processos de resistência*, ele descreve o processo de des-re-territorialização da coletividade pesqueira do estuário da lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, cuja perspectiva oceanográfica baseada no modelo de manejo pesqueiro pelo Estado, a INC 2004, é entendida como “um projeto colonial de conquista pelo Estado moderno de territórios estuarinos de pesca desta coletividade regional [...]”. (MOURA, 2014, p. 16)

Clara Kalil Dourado Coelho, assim como Gustavo Moura, segue outra vertente, cujo objetivo é apoiar as comunidades tradicionais costeiras contra conflitos ambientais e a favor da justiça ambiental. No artigo elaborado para este Dossiê a autora relata, na condição de oceanógrafa, o uso que fez da etnografia na comunidade de pescadores artesanais de Poças, no Litoral Norte da Bahia. Trata-se, é necessário lembrar ao(à) leitor(a), de uma região que, desde a década de 1990, com a implantação da rodovia BA-099 – Linha Verde, tem sido objeto de forte investimento de capital, visando consolidá-la como polo turístico de complexidade nacional, com impactos negativos de grande monta sobre as populações tradicionais.

O estudo de Clara Kalil Dourado Coelho teve como objetivo compreender as percepções dos moradores de Poças – pescadores e marisqueiras – sobre “a feição geológica do arenito de praia e suas funções e importância”. Para o(a) leitor(a) não familiarizado(a) com questões de ordem geológica, a exemplo dos interlocutores da autora, é oportuno informar que a zona costeira da região da Vila de Poças, Conde, no Litoral Norte da Bahia, apresenta uma variedade de unidades geológicas cujos processos de deposições estão associados a períodos

de transgressão e regressão marinha e oscilações climáticas durante o Quaternário. A autora conclui que os conhecimentos e práticas tradicionais requerem valorização e integração à pauta de soluções socioambientais preconizadas pela oceanografia voltada à justiça socioambiental das comunidades tradicionais.

“Água, paisagens e conflitos: reflexões etnográficas sobre luta e resistência no Vale do rio Salitre em um claro contexto de violência administrada” tem como objeto uma antiga região no contexto Sanfranciscano baiano, onde ocorreram violentos embates entre índios e curraleiros sob a mediação dos missionários capuchinhos italianos no século XVII. Renato Nascimento conduz o(a) leitor(a) por esse *background* histórico – lançando mão de fontes históricas e narrativas dos moradores do rio Salitre, agricultores familiares que acionam a memória social cultivada por meio dos ascendentes – até os dias atuais, quando ele examina as repercussões do Projeto Salitre de Irrigação, cuja primeira versão remonta a 1966, sob a ditadura militar, sobre as vidas dos salitreiros, “buscando evidenciar as conexões que essas vidas estabelecem com o rio, a água, as comunidades e povoados localizados ao longo do Vale”. Ele utiliza, portanto, fontes bibliográficas históricas e os registros das vivências e memórias dos salitreiros entre os quais tem desenvolvido trabalho de campo antropológico. O fator de produção ÁGUA, determinante para a reprodução biológica e social das populações humanas e não humanas, será tomado pelo autor como um fato social total ou fato privilegiado, no sentido de que “a sociedade inteira está presente no fato, como que condensada” (DUMONT, 1985, p. 191), associado, entre outros, aos conceitos de ambiente e temporalidade da paisagem elaborados por Tim Ingold.

Na região localizada entre as comunidades de Junco e Campos dos Cavalos, no município de Juazeiro, Bahia, concentraram-se os primeiros conflitos hídricos no início da década de 1980, que recrudesceriam em 1984, em um contexto de enfrentamento dos salitreiros contra os grandes produtores que retinham a água do rio em suas terras para irrigação motorizada, registrando-se as primeiras mortes causadas por conflito hídrico, o que teria despertado a atenção do Estado e abriu perspectivas para um debate sobre conflitos pelo uso da água no Brasil, mas, principalmente, no semiárido baiano. O autor relata as profundas transformações negativas resultantes da implementação do projeto de irrigação, assim como a organização dos salitreiros em frentes de resistência para fazer face às pressões dos grandes produtores que, instalados no Alto Salitre, constroem grandes tapagens/barramentos represando a água do rio para utilizá-la na irrigação das lavouras, deixando as comunidades do Médio e do Baixo Salitre sem acesso ao recurso.

A emergência dos estudos multiespécies – um conjunto de enfoques disciplinares e interdisciplinares que compreendem etnografias multiespécies, a *etho*-etnologia, a chamada antropologia da vida, a antropologia além da humanidade, estudos de extinção e geografias mais que humanas (VAN DOOREN; KIRKSEY; MÜNSTER, 2016) – tem suscitado uma espécie de consulta genealógica para identificação de autores precursores em distintos contextos disciplinares. Têm sido lembrados, nesse panteão, Lewis Morgan e a sua monografia sobre a vida dos castores no estado norte-americano de Michigan, “a partir do estudo sistemático dos vestígios de suas atividades, em particular a construção de tocas, cabanas, barragens e outros canais” (RENNESSON, 2010, p. 232), para demonstrar que “todo animal é dotado de um princípio vivo e, igualmente, de um princípio pensante, cujas manifestações não são menos importantes e instrutivas do que o mecanismo do corpo no qual eles residem, os primeiros apresentando intrinsecamente mais interesse” (MORGAN, 2010, p. 69); Aristóteles e a *História dos animais* (*Historia animalium*), com destaque para a biologia; e Goeth e *A metamorfose das plantas*, em que o autor defendia que todos os vegetais compartilhariam uma estrutura primordial variável de acordo com as condições de desenvolvimento, entre outros. Gregory Bateson (2000), por sua vez, ao postular que a unidade fundamental da sobrevivência é o organismo-em-seu-ambiente, teria tornado a ecologia uma referência-chave. (VELHO, 2001) Otávio Velho supõe que, de Bateson a Tim Ingold (2000), percorre-se uma linha comum, tirante importantes diferenças, como a influência da fenomenologia da percepção de Merleau Ponty (e as noções de ser e habitar o mundo) para o segundo, o que propiciaria à ecologia “um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura. Ingold chega a falar em um novo ‘paradigma ecológico’”. (VELHO, 2001, p. 135)

Paride Bolletín problematiza, em seu artigo “Hibridização e curiosidade etnográfica em uma perspectiva multiespécie”, sobre o que acontece com o “método etnográfico” quando o foco do etnógrafo são os outros-que humanos. No caso de Morgan, ele observa que a atenção dirigida aos castores seria devida ao fato de eles serem, tanto na experiência direta do etnógrafo Morgan como na experiência dos moradores, “bons para viver com”, de acordo com a expressão de Donna Haraway (2008, p. 3), o que requer tomar os castores como copartícipes na efetivação da experiência, um movimento concomitantemente epistemológico, metodológico e moral. Desse ponto de vista, a noção de hibridização e o redirecionamento da curiosidade etnográfica – tornada *curiosidade com* – constituiriam marcas características da etnografia multiespécies.

Amanda Silveira utiliza, o que é ainda é pouco usual em textos acadêmicos, em aparente atenção à formalidade e à impessoalidade,<sup>15</sup> a primeira pessoa do singular para relatar, mediante uma autoetnografia – “uma pesquisa etnográfica com uma perspectiva desde dentro” –, a sua experiência como artista-pesquisadora negra, bailarina profissional e antropóloga em formação engajada em uma pesquisa sobre trajetórias de artistas negros(as) nas graduações em Dança da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O seu intento no artigo “Poéticas negras no encontro da dança com a antropologia (e vice-versa): relato de uma artista-pesquisadora sobre o saber-fazer antropológico” é compreender os processos identitários de um conjunto de interlocutores. Ela afirma ter utilizado o corpo – o seu corpo em movimento-dança – para acompanhar, observar ao longo da relação corpóreo-sensorial e registrar, utilizando os sentidos, o cotidiano de alguns dos interlocutores no período de formação na UFSM. A pesquisa resultou em sua dissertação de mestrado.

Juazeiro é um município brasileiro do estado da Bahia, como anteriormente referido, localizado na Mesorregião do Vale São-Franciscano. Sua população era estimada, em 2021, em 219.544 habitantes, de acordo com estimativa do IBGE (2020), sendo o sexto município mais populosa da Bahia e o décimo do interior do Nordeste. Supomos que o artigo de João Victor Gomes Varjão, “Atos de coragem, angústia e insegurança na pesquisa etnográfica – notas teórico-metodológicas sobre o trabalho de campo com a Companhia de Teatro 1º Ato”, tem relação com a expressiva presença do teatro no contexto cultural da cidade, que dispõe do Centro Cultural João Gilberto, seguramente o mais notório juazeirense, e de Faculdades de Teatro, que, por sua vez, teriam nos circos, os circos-teatros, até a televisão assumir o lugar de veículo de massa fortemente presente no cotidiano do povo brasileiro (BOLOGNESI, 2003), em meados do século XX, o grande atrator artístico-cultural. Os tradicionais circos-teatros refaziam o trajeto dos povoadores dos sertões, a exemplo do circo-teatro Bartholo, que, entre 1965 e 1967, refez esse trajeto, embora em sentido contrário, saindo do Maranhão em direção ao Piauí, chegando a Pernambuco e seguindo, depois, para a Bahia:

Nossa próxima cidade foi Petrolina, na divisa de Pernambuco e Bahia. Na verdade, começávamos ali uma trajetória que nos prepararia para chegar a Salvador. [...] Depois, fizemos Juazeiro, já no Estado da Bahia, e diversas outras cidades baianas [...]. (CIRCO BRETANHA, 1942, p. 48)

---

15 “O velho ‘tabu’ contra o uso da primeira pessoa em prosa formal já há tempos tem sido rejeitado pelas melhores autoridades e ignorado por alguns dos melhores escritores. [...]” (AMERICAN INSTITUTE OF PHYSICS, 1990).

As pequenas trupes dissidentes de circos que se formavam igualmente excursionavam pelo interior do estado e, muitas vezes, extrapolavam os seus limites, a exemplo do trovador – famoso como cordelista e editor de folhetos populares – e artista de circo Rodolfo Coelho Cavalcante, que, entre 1934 e 1942, acompanhando ou dirigindo trupes, “partia de Salvador rumo a Feira de Santana, Milagres, Ipirá, Jacobina, Bonfim, Juazeiro da Bahia, daí a Pernambuco e ao Piauí [...]”. (ARAÚJO, 1982, p. 115)

O artigo de João Victor Gomes Varjão reflete sobre as suas angústias e inseguranças, assim como sobre as relações de amizade, de humor e de intimidade desenvolvidas ao longo de um trabalho de campo com um grupo de teatro em Juazeiro, e que lhe teriam apontado novos rumos, “inesperados, intensos e criativos” para a sua pesquisa. Ele compartilha com a(o) leitor(a) a memória de um ensaio teatral – que transcorre no Centro de Cultura João Gilberto – no decorrer do qual apresenta os atores/personagens e ressalta aspectos diversos das suas performances. O João Gilberto, embora tenha apenas 36 anos de existência, está em condição precária, um atestado eloquente da negligência do poder público.

A modalidade policiamento comunitário foi adotada preliminarmente nos denominados países desenvolvidos, visando melhorar o relacionamento entre a polícia e a sociedade, para o que se entendeu indispensável transformá-la em uma política de governo, promover mudanças na cultura policial, por meio do retreinamento dos envolvidos, alterações na estrutura do poder da tomada de decisão, com maior autonomia para os policiais nas ruas, alterações nas rotinas de administração, com a fixação de policiais a territórios e mudanças nas práticas de desempenho (NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2009).

No Brasil, várias tentativas têm sido feitas, desde a década de 1990, para implementar o policiamento comunitário, e quase todas as experiências foram, nos diferentes estados, lideradas pela polícia militar. O artigo “Violência e suspeição: um estudo sobre os casos de abordagem e seletividade policial na Baixada do Ambrósio”, de José Luis dos Santos Leal, trata da UPC do Ambrósio, inaugurada no final de 2012 na periferia do município de Santana, Amapá, problematizando ações policiais com foco sobre os jovens do bairro. A pesquisa sobre a qual o artigo se apoia foi desenvolvida em 2015 e compreendeu entrevistas abertas e semiestruturadas com moradores e policiais militares em torno da questão “O que leva um policial militar a considerar um cidadão como suspeito, e como o fenômeno da violência urbana é articulado na seleção e na criminalização de indivíduos?”.

O artigo de Ana Idalina Carvalho Nunes, “Bases teóricas para a etnografia em prisões”, trata, à guisa de orientar incursões etnográficas em prisões, de abordagens teóricas notadamente voltadas às interações sociais entre os habitantes dessas instituições, assim como de questões éticas envolvidas nessa modalidade de pesquisa. A autora lança mão da sua experiência etnográfica no presídio de Cataguases, em Minas Gerais, em 2016, no decorrer da qual o tema do discurso religioso sobre a resignificação do *self* de homens aprisionados se apresentou. A sua atuação como professora de Filosofia, Sociologia e Arte no Núcleo Escolar do referido presídio (2012-2013) foi o que lhe despertou o desejo de conhecer a trajetória de vida dos alunos e as questões envolvidas em seus encarceramentos.

Este é um tema – etnografias em prisões – que, como lembram Padovani, Hasselberg e Boe (2019), tem sido desenvolvido em trabalhos acadêmicos a partir de diversos campos disciplinares e sob distintos enquadramentos teóricos. Situação que contrasta fortemente com o que ocorria décadas atrás, quando Loïc Wacquant (2002) se ressentia da ausência de pesquisas no campo prisional, para o qual ele contribuiria decisivamente, interessando-se pelo tema por meio do pugilismo, ou seja, ao elaborar a história de vida dos seus amigos *boxeurs* do ginásio de Woodlawn – distrito negro e pobre de Chicago, onde estava localizado o Woodlawn Boys Club, frequentado por Wacquant como aprendiz de boxe – e constatar que todos haviam tido experiência prisional. Como observa Susana Durão (2008, p. 455), suas pesquisas sobre “as prisões e os sistemas penais mundiais têm confluído para uma interessante e perturbante reflexão sobre a modernidade avançada e o Estado neoliberal”.

No Brasil, o massivo encarceramento das prisões, notadamente por jovens negros, torna o tema prioritário na pauta de pesquisas. Não obstante a diminuição da população carcerária durante a pandemia, o Brasil manteve-se na posição do *ranking* de países que mais prendem no mundo. Levantamento feito pelo G1 mostra que o país tem 322 pessoas presas para cada 100 mil habitantes. A taxa considera o número de presos dentro do sistema prisional (pouco mais de 680 mil) e o de habitantes (cerca de 213 milhões). Com esse dado, o Brasil ocupa a 26ª posição em um *ranking* de aprisionamento com outros 222 países e territórios. Considerado, porém, o número absoluto de presos, o Brasil ocupa a 3ª posição, atrás apenas da China e dos Estados Unidos e à frente da Índia.<sup>16</sup> Dois

16 Os dados de pessoas encarceradas foram coletados pelo G1 dentro do Monitor da Violência, uma parceria com o Núcleo de Estudos da Violência da USP e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, e são referentes aos primeiros meses de 2021 (SILVA et al., 2021). Os números relativos aos demais países e territórios são da “World Prison Brief”, do Instituto de Pesquisa de Política Criminal da Universidade de Londres, publicado em dezembro de 2021, que estima poder haver um excedente de 11,5 prisioneiros no mundo.

outros fatores agravam a situação brasileira: a alarmante superlotação penitenciária, 54,9% da capacidade, e o percentual de presos provisórios (sem julgamento) correspondente a 31,9% do total. (SILVA et al., 2021)

“Quando o campo é a sua própria universidade: notas sobre a etnografia como ‘categoria de acusação’” talvez surpreenda o leitor(a) que supunha constituir um objeto familiar a via de acesso mais fácil ao conhecimento. Hildon Santiago Carade, o autor, compartilha os paradoxos suscitados por uma situação em que o antropólogo é um informante privilegiado da sua pesquisa e, nessa condição, é “moldado” pelo campo. A proximidade – física e afetiva – concorreria, ao contrário do suposto pelo senso comum, para a incompletude da etnografia e para torná-la mais “socialmente visível”. Como a grande maioria dos artigos deste Dossiê, o seu também se apoia em uma experiência de campo – como pós-graduando da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA no período 2009-2011 – cujo objeto são as relações políticas entre essa instituição e os bairros do seu entorno, i.e., Alto das Pombas, Calabar e São Lázaro.

O reconhecimento da relevância da sua pesquisa pelos vários segmentos institucionais – colegas, docentes e canais de representação institucional – não lhe pouparia, contudo, da interposição de dificuldades variadas, na forma de expectativas de uns e outros, assim como de temores em face da sua posição – pesquisador e estudante – visualizada como ambígua. Assim, um contexto que se afigurava, preliminarmente, favorável em decorrência justamente da proximidade social e afetiva revelar-se-ia “um objeto de disputas e negociações, contendas e expectativas com o potencial de inviabilizar as relações em seu plano microssocial”.

Há consenso de que a festa de São João – melhor será dizer festas de São João e Santo Antônio – remonta à Idade Média, quando os rituais até então celebrados para divindades pagãs são redirecionados para os santos. No dia 24 de junho comemorava-se o solstício de verão no hemisfério norte, quando um dos polos da Terra tem sua inclinação máxima em direção ao sol.

No Brasil, como é sabido, os festejos juninos têm caráter nacional, mas se intensificam no contexto do Nordeste, onde as comemorações, nos âmbitos público e privado, alcançam grande efervescência. Entre os estudiosos do tema das tradições e culturas populares, há quem observe que não tem sido conferida atenção suficiente à constituição da subjetividade dos participantes dessas celebrações e como ela afeta a sua configuração.

[...] Questões relativas ao gênero, à sexualidade, à raça/etnia e aos aspectos geracionais, contudo, atravessam as celebrações festivas e seus ritos de consagração coletivos. É mister, portanto, visibilizá-los, de modo a des-

vendar como se expressam no campo e quais os seus significados na teia de relações e disputas, materiais e simbólicas, que encerram. [...]. (BARROSO, 2019, p. 9)

Foi com esse interesse que Hayeska Costa Barroso desenvolveu o projeto “A produção do gênero na/da cultura popular: problematizando um *habitus* de gênero junino”, cuja premissa é que festas como carnaval, do boi e do maracatu são “generificadas a partir de um prisma heteronormativo”. (BARROSO, 2019, p. 9)

Marlon Marcos Vieira Passos, autor do artigo “As marcas heteronormativas da Festa de São João: uma análise autoetnográfica”, vai pouco além, ao afirmar que o São João “ratifica relações de exclusão acerca das orientações sexuais, como se em seu universo festivo só coubessem expressões afeto-sexuais ditadas pelo mundo heteronormativo [...]”. Nesse sentido, ele se dispõe a examinar as marcas da referida heteronormatividade baseada em princípios de cisgeneridade, que excluiria do âmbito festivo as sexualidades dissidentes e as expressões de gênero não correspondentes à identidade biológica. Apoia-se, para isso, em sua experiência pessoal e na de interlocutores que teriam vivenciado situações de invisibilidade, compelidos a permanecer nas margens ou interstícios.

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 2, n. 4, 1987. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/rbcs/233-rbcs-04>. Acesso em: 28 jun. 2022.
- AMERICAN INSTITUTE OF PHYSICS. *AIP Style Manual*. 4. ed. New York: AIP, 1990.
- ARAÚJO, N. *O teatro do pobre: notas de cultura popular*. Salvador: UFBA, 1982.
- BARROSO, H. C. A produção do gênero na/da cultura popular: problematizando um *habitus* de gênero junino. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 24, n. 1, p. 9-27, jan./jun. 2019.
- BARTHOLO, R. *Respeitável público: os bastidores do fascinante mundo do circo*. Rio de Janeiro: Letras e Expressões; São Paulo: Elevações, 1999.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- BOLOGNESI, M. F. *Palhaços*. São Paulo: Unesp, 2003.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CARVALHO, R. Circo-Teatro no Semiárido Baiano (1911-1942). *Repertório*, Salvador, n. 15, p. 40-51, 2010.

- CIRCO BRETANHA. *Correio do Bonfim*, Senhor do Bonfim, ano XXX, n. 47, p. 1, 16 ago. 1942.
- FAIR, H; VALMSLEY, R. World Prison Population List. (13th edition), London, ICPR, December 2021.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CUNHA, Manuela Ivone; LIMA, Antónia. *Etnográfica* Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia vol. 14 (1), 2010 Vol. 14 (1), p. 61-69.
- CURRENT ANTHROPOLOGY. Chicago, v. 26, n. 5, 1985. ISSN: 0011-3204. E-ISSN: 1537-5382. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/toc/ca/1985/26/5>. Acesso em: 5 maio 2022.
- CLIFFORD, J. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 98-121.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- DOUGLAS, M. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Penguin, 1966.
- DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. p. 179-199.
- DURÃO, S. O corpo, o gueto e o Estado penal: entrevista com Loïc Wacquant. *Etnográfica*, Lisboa, v. 12, n. 2, p. 455-486, 2008.
- CALENDA. Ethnografeast II- La fabrique de l'ethnographie/ The Manufacturing of Ethnography, Colóquio, *Calenda*, 2004, <https://calenda.org/189260>. Acesso em 26/06/2022
- FOUCAULT, M. Loucura, literatura, sociedade. In: MOTTA, M. B. (org.). *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 232-258.
- GEERTZ, C. *The interpretation of culture*. New York: Basic Books, 1978.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HERZFELD, M. Orientations: anthropology as a practice of theory. In: HERZFELD, M. (org.). *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. London: Blackwell/ Unesco, 2001.
- IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Juazeiro*. Cidades e Estados. 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/juazeiro.html>. Acesso em: 28 jun. 2022.

- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, T. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, Oxford, n. 154, p. 69-92, 2008.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 06-25, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 4 jan. 2021.
- INGOLD, T. That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnography Theory*, London, v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.
- INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 327-347.
- JACOBSON, D. *Reading ethnography*. New York: State University of New York Press, 1991.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.
- MARCUS, G. Entrevista. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 407-423, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00407.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2020.
- MARCUS, G.; FISCHER, M. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. 2. ed. Chicago: University Chicago Press, 2014.
- McGRANAHAN, C. Ethnography. In: CALLAN, H. (ed.). *The international encyclopedia of anthropology*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.
- MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versatilidade epistêmica. In: SANTOS, B. S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.
- MORGAN, L. H. *Le castor américain et ses ouvrages*. Dijon: Les Presses du Réel, 2010.
- MOURA, G. M. *Guerras nos mares do sul: a produção de uma monocultura marítima e os processos de resistência*. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental) – Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- NÚCLEO DE ESTUDOS DA VIOLÊNCIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. *Manual de policiamento comunitário: polícia e comunidade na construção da segurança*. São Paulo: NEV/USP, 2009. Disponível em: <https://nev.prp.usp.br/wp-content/uploads/2015/01/down247.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES; MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. *Assistência em saúde mental e atenção psicossocial à população migrante e refugiada no Brasil: a rede de apoio da sociedade civil*. Brasília, DF: OIM, 2021.

- PADOVANI, Natália Corazza; Hasselberg, Ines; BOE, Carolina Sanchez. Engajamentos antropológicos com a prisão: perspectivas de gênero. *Cadernos Pagu* (55), 2019, p. 1-6.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, p. 377-391, 2014.
- PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West, 1952.
- RENNESSON, S. Lewis Henry Morgan, Le castor américain et ses ouvrages. *Gradhiva*, v. 13, p. 233-235, 2010. Disponível em: <http://gradhiva.revues.org/2106>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997a.
- SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 41-73, 1997b.
- SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 103-150, 1997c.
- SANTOS, B. S. *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.
- SHOSTAK, M. *Nisa: the life and words of a Kung woman*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- SILVA, C. R. et al. População carcerária diminui, mas Brasil ainda registra superlotação nos presídios em meio à pandemia. *G1 – MONITOR DA VIOLÊNCIA*, 17 maio 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2021/05/17/populacao-carceraria-diminui-mas-brasil-ainda-registra-superlotacao-nos-presidios-em-meio-a-pandemia.ghtml>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- SKINNER, J. A four part introduction to the interview: interview; society, sociology and the interview. In: SKINNER, J. *The interview: an ethnographic approach*. London: Berg, 2012. p. 1-49.
- STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TYLER, S. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 122-140.
- TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse? O dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 11, n. 1, p. 133-151, 1988.

- TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.
- VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. Tradução: Susana Oliveira Dias. *ClimaCom*, Campinas, ano. 3, n. 7, p. 39-66, dez. 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/estudos-multiespecies-cultivando-artes-de-atentividade/>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.
- VINCENT, J. *Anthropology and politics: visions, traditions and trends*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.
- WACQUANT, L. Deadly symbiosis: when ghetto and prison meet and merge. *Punishment and Society*, v. 3, n. 1, p. 95-134, 2001.
- WACQUANT, L. Deadly symbiosis. *Boston Review*, v. 27, n. 2, p. 23-31, 2002.
- WACQUANT, Loïc. Ethnografeast: A progress report on the practice and promise of ethnography. *Ethnography*, v. 4, n. 1, p. 5-14, 2003.
- WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução: Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.
- WAGNER, R. The theater of fact and its critics. *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 59, n. 2, p. 97-99, 1986.
- WHITE, B. Clifford Geertz: singular genius of interpretive anthropology. *Development and Change*, Oxford, v. 38, n. 6, p. 1187-1208, 2007.

# EXPERIMENTAÇÕES ETNOGRÁFICAS EM UM AMBULATÓRIO PSIQUIÁTRICO PARA IMIGRANTES E REFUGIADAS DE SÃO PAULO

ETHNOGRAPHIC EXPERIMENTATIONS IN A PSYCHIATRIC AMBULATORY  
FOR IMMIGRANTS AND REFUGEES IN SÃO PAULO

## Resumo

A atuação de antropólogas em serviços de saúde não é algo usual no Brasil. Se é possível apontar uma profusão de pesquisas etnográficas realizadas em hospitais, o trabalho prático de antropólogas nesses ambientes costuma ser raro. Este trabalho pretende discutir a atuação prática de um antropólogo em um serviço de saúde mental especializado em imigrantes e refugiadas localizado na cidade de São Paulo, descrevendo as dificuldades inerentes à invenção teórica e prática de um exercício pouco imaginado da antropologia, pensando e propondo formas de “transformar o dado em cuidado”. Além disso, pretende-se também discutir as bases epistemológicas nas quais o serviço em questão repousa, problematizando a razão de o espaço para a antropologia em serviços de saúde se abrir justamente em serviços de saúde mental, em geral, e especializado no atendimento de imigrantes e refugiadas, em específico.

**Palavras-chave:** Saúde mental. Imigrantes. Refugiadas. Antropologia.

## Abstract

Anthropologists acting in health services is not something usual, at least in Brazil. If pointing out a profusion of ethnographic studies performed in hospitals is possible, anthropologists' practical work in these environments is rare. This work intends to discuss the practical work of an anthropologist in a mental health service specialized in immigrants and refugees located in the municipality of São Paulo, Brazil, describing the inherent difficulties to the theoretical and practical invention of a little imagined anthropology exercise, thinking and proposing ways to “turn data into care”. Besides that, it also intends to discuss the epistemological bases in which the ethnographic service lays, problematizing the reason that the space for anthropology in healthcare services to be opened precisely in mental health services, in general, and those specialized in attending immigrants and refugees, in specific.

**Abstract:** Mental health. Immigrants. Refugees. Anthropology.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de São Carlos e Observatório Saúde e Migração. *E-mail:* alebrancop@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende discutir a atuação prática de um antropólogo em um serviço de saúde mental para refugiadas,<sup>2</sup> imigrantes e surdas<sup>3</sup> na cidade de São Paulo, que se insere em uma etnografia multissituada sobre refugiadas e imigrantes. Esses serviços<sup>4</sup> têm se multiplicado durante os últimos anos, tornando-se comum a presença de organizações da sociedade civil imbuídas em sua oferta. A percepção de que os movimentos migratórios, em especial a migração forçada derivada de conflitos bélicos e violações dos direitos humanos, seriam fatores estressores, traumatizantes e contribuiriam para o desenvolvimento de transtornos e distúrbios emocionais, psicológicos e psiquiátricos é a base epistemológica sobre a qual repousa a justificativa da existência desses serviços, documentada em extensa literatura interdisciplinar sobre o tema. (DANTAS, 2012; 2017; FASSIN; RECHTMAN, 2009; GALINA et al., 2017; PUSSETTI, 2010; 2017)

Outro pressuposto epistemológico fundamental na justificativa da existência de uma abordagem intercultural, transcultural, etnopsiquiátrica ou mesmo culturalmente sensível e competente é a derivação de alguns setores daquele que se convencionou chamar de “campo psi” para uma observação de critérios definição do problema mental e dos métodos terapêuticos utilizados para tratá-los que extrapolariam a unidade do indivíduo, tornando fundamental a observância do contexto pré- e pós-migratório, compreendendo “etnograficamente as culturas em contato” para entender o indivíduo. (DANTAS, 2017, p. 148) O fato de esses sujeitos virem de “outra cultura” tornaria necessária a reformulação dos métodos de intervenção em saúde mental, consciência advinda da percepção de que tais métodos não têm a universalidade antes pressuposta por suas praticantes. Um exemplo disso é não ser raro encontrar tais praticantes

---

2 Este trabalho usará o gênero feminino genérico para se referir às interlocutoras em campo como forma de dar relevo a uma subjetividade específica, muitas vezes eclipsada na literatura, especificando o gênero masculino nos casos particulares em que estiver referindo a homens. Tentei refletir aqui uma corrente estilística, que inclui várias antropólogas contemporâneas como Fleischer (2018). A escolha da escrita de concordância nominal feminina tem fins teóricos, servem para fazer justiça estatística à massiva presença feminina no cenário pesquisado; e políticos, desloca o entendimento que concede gênero a tudo que não é masculino, reservando ao feminino o lugar de variação particular de um tipo de humanidade universal representada pelo homem. O desconforto na leitura estimula uma equalização cognitiva contínua por parte da leitora, sempre retornando ao estranhamento de não ver reificado o lugar do masculino enquanto estrutura basal do qual o feminino apenas varia.

3 Apesar de o ambulatório em questão realizar atendimento de brasileiras surdas, a discussão sobre a forma como imigrantes e refugiadas são equiparadas às brasileiras surdas não será objeto deste artigo. Para uma discussão a respeito, cf. Branco Pereira (2020).

4 Os serviços de atendimento psicológico e psiquiátrico para imigrantes e refugiadas mais antigos de São Paulo, e conseqüentemente do Brasil, completaram vinte e um anos em 2018, com um crescimento exponencial nos últimos oito anos.

afirmando a limitação cultural das práticas do campo psi, em especial entre as psiquiatras que foram minhas interlocutoras, considerando-o enquanto um *sistema de crenças* ou *sistema cultural*, o que na antropologia poderíamos classificar enquanto um sistema de representações ou uma “teia de significados”, nos termos de Geertz (2008).<sup>5</sup>

No contexto do refúgio, essa configuração se torna evidente: a multiplicação de serviços de assistência em saúde mental acompanha a percepção de que não só há mais refugiadas no país, mas também de que esses sujeitos são mais vulneráveis a transtornos emocionais e psiquiátricos; de alguma forma, suas configurações culturais seriam importantes na compreensão desses transtornos e na intervenção clínica praticada por esses serviços. Por outro lado, a universalidade do corpo biológico e das estruturas psíquicas e mentais dessas pessoas justificaria a antropologia enquanto tradutora dos contextos de interpretação particulares desse substrato universal. Não por acaso autores como Arthur Kleinman, Laurence Kirmayer e Georges Devereux têm grande proeminência teórica sobre essas vertentes do campo psi justamente por suas postulações que buscam delinear as estruturas universais inerentes ao exercício da humanidade, observando, entretanto, as particularidades que condicionariam tais estruturas universais. Estamos falando, então, da *psyché*, do inconsciente, de modelos explicativos particulares (*illness*) para descrição de experiências de adoecimento universais (*diseases*) inscritas no arcabouço teórico das praticantes dos métodos terapêuticos.

Por isso, apesar das dificuldades iniciais em estabelecer uma interlocução com pessoas e organizações que ofereciam tais serviços na cidade de São Paulo, consegui uma abertura através de propostas de trabalho voluntário que levaram em consideração justamente minha formação enquanto antropólogo, uma vez que havia um interesse crescente nas temáticas da antropologia, no método etnográfico e no aporte de conhecimentos sobre “outras culturas”. Eu descobriria depois, como irei apresentar mais adiante em maior profundidade, que esse interesse se calcava, entre outras coisas, na percepção das praticantes desses métodos terapêuticos da dificuldade em se estabelecer diálogo com os sujeitos a serem atendidos que fosse somente baseado nas formulações teóricas do campo *psi*. Isso se refletiu, muitas vezes, em uma baixa procura pelos serviços por parte das refugiadas. Quando ocorria, considere tal dinâmica como dado de pesquisa: por que havia baixa procura por um serviço que, na concepção das pessoas envolvidas na

---

5 Para um debate teórico mais aprofundado, cf. Branco Pereira (2019; 2020; 2022).

temática do refúgio no Brasil, era de tamanha importância? Estaria correta a hipótese de minhas interlocutoras que atuam nos serviços, de que uma diferença cultural fazia que esses sujeitos não identificassem esse mal como da seara de atuação dos saberes médicos e psicológicos, fornecendo significações outras para problemas de ordem emocional e mental, sendo essas próprias categorias circunscritas a um sistema simbólico alheio a quem o serviço se destinaria?

Dessa maneira, como voluntário das instituições, acompanhei dois serviços de assistência em saúde mental para imigrantes e refugiadas: o primeiro<sup>6</sup>, que observei por cerca de três meses em 2017, era oferecido por uma organização da sociedade civil, e era o serviço de saúde mental para refugiadas de atividade mais recente à época da pesquisa – abordado em outras oportunidades. (BRANCO-PEREIRA, 2018; 2019; 2020) O segundo, oferecido por um hospital público ligado a uma universidade, acompanhei por dois anos e meio, e é o de atividade mais antiga do Brasil. Minha atuação no hospital público universitário se deu enquanto pesquisador e antropólogo do serviço, atuando em atividades didáticas para residentes<sup>7</sup> e alunas de graduação, consultas compartilhadas, como gerente de casos e mediador cultural. Mantive diálogo próximo tanto com a equipe, quanto com os sujeitos atendidos e suas redes de relações.

Também realizei visitas a imigrantes e refugiadas pacientes desse hospital, a fim de tentar extrapolar os limites das consultas médicas, que, ao encerrar suas atividades em um consultório, suspendem o contexto no qual pacientes e suas redes de relações estão inseridos. Nesse sentido, a ideia era aplicar uma metodologia de investigação etnográfica que permitisse apreender questões não expressas em verbalizações de sintomas, sofrimentos ou na aplicação da anamnese, buscando conhecer em profundidade as linhas (INGOLD, 2007) traçadas por esses sujeitos até que desamboquem na requisição de auxílio médico. Com isso, busquei entender nessa etnografia as lógicas dos serviços e dos sujeitos atendidos de uma só vez: as dos serviços provavelmente foram apreendidas enquanto atuava neles. A lógica dos sujeitos não deveria ser encerrada ao fim das consultas compartilhadas com os residentes.

---

6 Optou-se por não revelar os nomes dos serviços e por conceder aos informantes nomes fictícios a fim de preservar sua identidade.

7 Médicos formados que estavam no segundo ano de especialização em psiquiatria. Pude observar duas turmas de residentes. Quando entrei no hospital, acompanhei os dois últimos meses do segundo ano de residência de uma turma – a qual ministrei um minicurso de antropologia da saúde. Em março, com o início de um novo ano letivo, uma nova turma de residentes foi admitida – todos homens.

## **“NÃO É O DADO, É O CUIDADO!”: O NÃO LUGAR DA ANTROPOLOGIA ENQUANTO TÉCNICA DE CUIDADO**

Se, por um lado, encontrei um campo aberto e desejoso da contribuição e da participação de antropólogas em serviços de saúde, por outro, também encontrei uma grande resistência à minha atuação com as pacientes naquele ambiente. Segundo uma das psicólogas, eu estava ali enquanto alguém a contribuir apenas para o “alargamento das noções de transculturalidade da equipe”. Ou seja, para uma parte da equipe, em especial para a chefe da equipe de psicólogas, minha atuação não deveria se estender enquanto parte da abordagem terapêutica destinada às pacientes, mas deveria se dar especialmente junto à equipe, municiando-a com noções sobre antropologia que auxiliassem na aplicação de uma abordagem terapêutica que considerasse o conhecimento antropológico, mas dispensasse a antropóloga em si – uma antropologia sem antropólogas. Para melhor ilustrar o argumento, descreverei desde minha entrada no hospital universitário em cujo instituto de psiquiatria tenho atuado, relatando minhas ações, incumbências e o que chamo de flutuações de *status* que dizem respeito a um não lugar da antropologia como campo de conhecimento legítimo e legitimado sobre saúde, doença e cuidado.

Uma breve ressalva a ser feita antes de iniciar a descrição é sobre o pioneirismo do trabalho desenvolvido. Uma das grandes dificuldades foi justamente encontrar literatura antropológica que descrevesse alguma atuação prática de antropólogos em serviços de saúde no Brasil. Os relatos encontrados (BONET, 2018; CAMPOY, 2015; 2017; CIELLO, 2013; TARGA, 2010) foram fundamentais para articular minha atuação e para resistir às resistências impostas pela falta de uma tradição de atuação de antropólogos em serviços de saúde no Brasil. Entretanto, estas referências também foram escassas e, em vários momentos, insuficientes para dar respostas aos problemas com os quais me depareiava em campo. Nesse sentido, o trabalho desempenhado foi eminentemente inventivo, no sentido wagneriano do termo: eu estava inventando meu próprio entendimento do que seria a atuação de um antropólogo dentro de um hospital psiquiátrico, e também estava sendo inventado pelas minhas interlocutoras de maneira reflexiva, pois a elas também competia a definição do que esperavam que fosse essa atuação – quando era possível conceber tal invenção. Minha imaginação, nas palavras de Roy Wagner (2012), foi “compelida a enfrentar uma nova situação” e então “frustrada em sua intenção inicial e levada a inventar uma solução” (p. 59). Foi nesse interlúdio que minha atuação foi erigida, uma atuação no “entre”.

Entrei em contato com psiquiatras desse hospital universitário ainda em 2017. Conversei primeiramente com seu fundador e responsável, docente da faculdade de medicina a que o hospital está vinculado. O docente, então, me passou o contato das duas psiquiatras que estavam coordenando o ambulatório no momento. Ao falar com elas, ambas se dispuseram a conceder entrevistas e me convidaram a conhecer o ambulatório. A primeira visita ocorreu em dezembro de 2017, em que fui apresentado enquanto “o antropólogo que queria colaborar” – eu não havia mencionado essa hipótese, apenas me apresentei como alguém que estava realizando uma pesquisa sobre refugiadas e saúde mental. Não corriji minha interlocutora e me dispus, sim, a colaborar. Elas aventaram a possibilidade de organizarmos um minicurso sobre antropologia para as residentes e a equipe do ambulatório, e combinamos que eu seria o responsável por estruturar as atividades didáticas, previstas para janeiro de 2018. No mesmo dia, haveria uma atividade didática com as internas – alunas do quinto ano da graduação em medicina – ministrada pelas minhas interlocutoras, que me convidaram a acompanhar. Fui surpreendido, então, pelo texto trabalhado na aula: era o *Ritos corporais entre os Nacirema*, de Horace Miner (1976), publicado pela primeira vez em 1956. A ideia era ilustrar como os cuidados corporais – de higiene e de saúde – eram hábitos tidos como naturais, enquanto o sistema biomédico não passaria de um *sistema de crenças*, o que equivaleria, segundo o discurso das minhas interlocutoras, a um *sistema cultural*.

Após o recesso do fim do ano, as atividades didáticas foram retomadas. No último dia, a psicóloga responsável pela equipe de psicologia, que estava retornando de um período de aproximadamente um mês de ausência, participou bastante da aula e, ao final, me convidou para integrar a reunião das psicólogas. Ela pediu relatos sobre o mês em que estive ausente – que correspondia ao mês da minha chegada ao ambulatório –, questionando especialmente se alguém sabia de minha entrada na equipe e como eu estava atuando ali. Havia um desconforto claro com a minha presença, e era ambíguo: se, por um lado, a equipe buscava em minha chegada recente apoio para alcançar suas demandas antigas, o que era visto como um indício de reformulação das antigas lógicas do ambulatório que, aos olhos das psicólogas, relegavam a psicologia a uma posição subalterna, por outro, e por consequência desse sentimento de subalternidade e de a psicologia, segundo elas, ocupar um não lugar no hospital psiquiátrico, minha presença ali e o indício de uma reformulação das dinâmicas do ambulatório ameaçavam esse não lugar compartilhado agora por psicólogas e antropólogas. O não lugar da psicologia era ressaltado especialmente pela entrada de novas

especialistas no ambulatório, e havia uma disputa no horizonte por esse não lugar de episteme subalterna.

Uma das críticas enfáticas da responsável pela equipe de psicologia à nossa entrada no hospital era que, para ela, nós estávamos mais interessados na pesquisa e na produção de textos do que no oferecimento de assistência e de cuidado. O ambulatório se destinava a cuidar de imigrantes e refugiadas, não a pesquisá-las: “não é o dado, é o cuidado”, ela repetia. Uma vez que nossa disciplina “não era da área da saúde” e não tem em seu arcabouço um conjunto de técnicas de intervenção terapêutica, nosso não lugar era mais explícito que o da psicologia – agravado pelo fato de, no Brasil, não sermos uma profissão regulamentada e por não termos conselho de ética constituído. Respondemos que poderíamos contribuir com a área da saúde justamente por produzirmos dados que são relevantes para o cuidado, por não reificarmos a existência do indivíduo e de estruturas mentais universais, por direcionarmos nosso olhar para questões e contextos muitas vezes ignorados por outras especialidades – uma “especialista nas relações entre diferenças”, como define Campoy (2017).

É importante ressaltar que a ideia de que antropólogos e antropólogas produzem *somente* textos e *somente* conhecimento não é algo que reverbera apenas fora da antropologia, senão também dentro da disciplina. (BONET, 2018; CAMPOY, 2017). A concepção de que precisaríamos ser observadoras imparciais, de que a intervenção polui o dado coletado em campo, e de que devemos purificar nossa atuação – desconsiderando, por exemplo, que não intervir também é uma forma de intervenção e que nossa própria presença já modifica os contextos que se desenrolariam caso ali não estivéssemos – é bastante difundida entre profissionais da antropologia, uma atividade tida enquanto eminentemente acadêmica. Tais configurações me parecem mais relevantes na área da saúde, em que nos vemos proibidas de intervir ou colaborar seja por acharmos que nos faltam instrumentos e metodologias terapêuticas, ou que não deveríamos contribuir com construções normativas – mesmo que nossos textos carreguem, por vezes, um verniz de observação objetiva que ignora o quão normativas somos em nossas construções sobre o mundo. É importante ressaltar um movimento crescente de defesa da atuação prática de antropólogas em serviços de saúde, como Rego e Barros defendem (2017). Tal movimento, interno à antropologia, tem tentado “inventar” antropólogas enquanto “profissionais hábeis em participar da formulação do cuidado e atenção à saúde”. (REGO; BARROS, 2017, p. 13) Nesse sentido, devo discordar de uma antropologia que se pensa como não intervencionista: se Wilkinson e Kleinman (2016) convocaram as ciências sociais a produzirem ferramentas de intervenção prática na realidade, devo dizer que

já o fazemos: ao produzirmos *somente* textos, contribuímos para a “antropologia sem antropólogas” feita nos ambulatórios hospitalares que consideram nossas elucubrações fundamentais para o entendimento de questões relacionadas à saúde e à doença – não nos desimplicamos dos resultados produzidos, apenas nos desimplicamos da responsabilidade por eles.

Não se trata, entretanto, de empreender a defesa de uma antropologia meramente prática e intervencionista, mas de entender a prática do estudo etnográfico enquanto a própria prática da antropologia. Se a vida é constitutivamente semiótica (KOHN, 2013), e o ambulatório em questão se apresenta enquanto especializado em pessoas em situação de “vulnerabilidade linguística e cultural”, produzir informações sobre essas pessoas é, em si mesmo, intervir de maneira prática na construção da abordagem terapêutica. Nesse sentido, é importante apontar também a proeminência das correntes hermenêutica e estruturalista, representadas por Geertz (2008) e Lévi-Strauss (2012), sobre esse campo de atuação. A ideia de que o ofício das antropólogas se constitui em uma atividade eminentemente interpretativa e decifradora de símbolos – ainda que a interpretação seja de segunda ou terceira mão – é bastante importante nesse meio. A cura que se posiciona para além da cura biológica, da alçada da prática médica, é simbólica, ou seja, se dá através dos símbolos culturais, e a atividade culturalmente competente da medicina e da psiquiatria deve, na visão das praticantes dessa área, ser capaz de decodificar e instrumentalizar esses símbolos para performar uma cura simbólica eficaz. Cultura, portanto, é a capacidade de simbolizar e (re)construir significados, e a eficácia ou não dessa função simbólica está em jogo na discussão de casos psiquiátricos. O desarranjo causado pelo choque semiótico entre dois sistemas simbólicos diferentes (representado, na maior parte das vezes, pela clivagem explícita nos símbolos linguísticos) seria, portanto, uma das principais razões para que o “campo psi” necessitasse do auxílio de antropólogas e da antropologia na construção de um serviço culturalmente competente capaz de lidar com imigrantes, refugiadas e surdas.

Articulamos, então, a ideia de instituir a figura de uma “gerente de casos”, que funcionaria como um ponto focal de relação do serviço com as pacientes, responsável também por aportar informações relevantes por meio do estabelecimento de uma relação longitudinal com elas. Além disso, a gerente deveria realizar as discussões de caso com a miniequipe – constituída por uma residente, uma supervisora (no caso, uma médica psiquiatra) e uma gerente de casos, que seria uma psicóloga, uma antropóloga ou uma enfermeira. Isso, entretanto, não pacificou a questão: na semana seguinte, a psicóloga respon-

sável pela equipe de psicologia parecia mais agressiva. Pontuou que estava preocupada com nossa presença ali, que corroborar nossa atuação poderia resultar em infrações éticas às psicólogas da equipe, que não esperava que estivéssemos participando de consultas, intervindo e – o que mais me chamou a atenção – que não estávamos “em um campo de refugiadas ou em uma aldeia indígena no meio do mato para precisar de antropólogas na equipe” – inferi que em tais situações seria aceitável a presença de antropólogas para lidar com os contextos de exceção. Ao fim, e apesar de pontuar mais de uma vez que o trabalho ali “não era sobre o dado, era sobre o cuidado”, ela disse que iria mudar de ambulatório para que pudesse ter mais acesso à população que estava pesquisando em seu mestrado.

Concluindo, e a título de anedota que ilustra o lugar que (não) ocupei no ambulatório e a magnitude do exercício de invenção que se coloca diante de nós, o coordenador solicitou que eu submetesse um pedido para obtenção de um crachá para que eu pudesse entrar no hospital de maneira mais livre – assim, também obteria uma senha do sistema operacional de gestão de consultas e pacientes do lugar, a fim de que eu também pudesse agendar consultas e *evoluir*<sup>8</sup> meus atendimentos no sistema. Solicitei, então, ao setor responsável pela emissão de crachás do hospital os documentos necessários para confeccioná-lo. Como profissionais assistenciais – aquelas responsáveis pelo cuidado – necessitam de uma certidão negativa de infrações éticas de seus respectivos conselhos de classe, e como antropólogas não têm um conselho, mas uma associação, fui enquadrado enquanto profissional não assistencial. Quando submeti a documentação, um dos chefes do setor me perguntou qual seria minha função; respondi que seria antropólogo. Ele disse que aquela função não estava prevista no organograma do hospital, então expliquei qual seria minha atuação: marcaria consultas, faria o acolhimento inicial das pacientes que chegassem presencialmente sem encaminhamento prévio, realizaria mediação cultural em consultas de imigrantes e refugiadas e exerceria a função de gerente de casos. Ele ouviu atentamente e me agradeceu. Semanas depois, fui buscar meu crachá, e lá estava escrito meu nome e minha função: Alexandre, auxiliar administrativo voluntário.

8 *Evoluir* é a terminologia utilizada para o ato de registrar as ações tomadas em relação a cada paciente, e os relatos sobre a evolução de seu quadro. De acordo com minhas interlocutoras, *evoluir* não guarda juízo de valor, pois serve para denotar tanto a descrição da consecução positiva – *evoluir bem* – e negativa – *evoluir mal* – de fatos derivados das intervenções terapêuticas, sendo apenas uma descrição das mudanças ocorridas. Na prática, o posposto *bem* e *mal* é que realiza o julgamento de valor das mudanças ocorridas.

## **UM ANTROPÓLOGO EM UM SERVIÇO DE SAÚDE MENTAL: ATUAÇÃO E DESCRIÇÃO DE UM CASO**

Minha atuação iniciou com duas ideias fundantes: a mediação cultural e a gerência de casos. A mediação cultural previa que eu, enquanto antropólogo, fosse responsável por perceber e decodificar signos culturais presentes nas relações entre equipe de saúde e paciente que fossem considerados importantes na avaliação terapêutica – baseado, como já mencionei, na ideia de que enquanto o substrato biológico do corpo é universal e, portanto, da alçada do conhecimento médico, igualmente universal, a particularidade cultural se daria nas estruturas mentais (que aqui diferem de cérebro) e nas relações, que seria onde se dão as percepções das perturbações psiquiátricas e psicológicas. A cultura, expressão humana particular nesse sentido fornecido pela prática psiquiátrica e psicológica interessada na trans- ou interculturalidade, seria um dos obstáculos colocados na correta interpretação da condição patológica, essa sim expressa objetivamente no corpo biológico do indivíduo. Acredito que se meu trabalho era de mediação cultural, servia justamente para arrefecer as tentações de exotização das pacientes por parte da equipe de saúde e, nesse sentido, se dava muito mais na direção desta do que das pacientes, com quem procurei manter uma relação não de convencimento sobre aquilo que considero prescritivo normativamente, mas sim destinada a uma investigação etnográfica, uma aproximação longitudinal em profundidade.

O fluxo das pacientes ocorria da seguinte forma: realizava-se o acolhimento por meio de uma escuta inicial dos problemas das potenciais pacientes. Após essa etapa, o caso era discutido com a equipe mais ampla e, se concordassem que era interessante o sujeito prosseguir no serviço, uma consulta de triagem era marcada com um dos residentes – a equipe contava com um coordenador, um psiquiatra, três psiquiatras supervisores chamados de preceptores, oito psicólogas, uma enfermeira, um antropólogo e dez residentes.<sup>9</sup> Miniequipes compostas por um residente, uma supervisora e uma gerente de casos foram formadas, e realizavam consultas compartilhadas, discussão de casos e definição de um Plano Terapêutico Singular (PTS), que define a abordagem terapêutica a ser realizada junto à paciente. O PTS incluía não só as prescrições medicamentosas, de responsabilidade médica, mas outras sugestões de encaminhamento, como para cursos de português, orientações jurídicas, ampliação do repertório de relações através da frequência em outros

---

9 A outra antropóloga esteve presente apenas nos dois primeiros meses de 2018, e depois retornou em junho. Várias pessoas passaram pelo serviço enquanto profissionais além dessas citadas, mas permaneceram por pouco tempo.

espaços de convívio com outras brasileiras ou imigrantes, entre outras sugestões de caráter não médico.

A gerente de casos representava a figura não médica da miniequipe. Inspirada na Estratégia de Saúde da Família (ESF), nas experiências dos Centros de Atenção Psicossocial (Caps) e em diversos manuais de gestão em serviços de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS), a gerente de casos é responsável por acolher a paciente no serviço, realizar uma escuta inicial de seu relato, discutir o caso, estabelecer uma relação em profundidade com a paciente e colaborar na elaboração de seu PTS. A discussão sobre a medicação podia até contar com alguns comentários da gerente do caso, mas geralmente era circunscrita às psiquiatras e residentes. A gerente discutia outras percepções sobre o caso, tornando-se um ponto focal de relação entre o serviço e a paciente – o que poderia ajudar, por exemplo, na *adesão* dessas pessoas ao serviço. *Adesão* é um termo muito utilizado por minhas interlocutoras médicas para descrever a relação de vínculo estabelecida entre a paciente, a equipe de saúde, a instituição e os métodos terapêuticos definidos para o tratamento dela – considero todas actantes no sentido atribuído por Latour (2016). Dessa forma, a medicação psiquiátrica se torna apenas uma das actantes acionadas no estabelecimento de uma abordagem terapêutica considerada bem-sucedida, muitas vezes não sendo definida pelo critério da maior eficácia biológica – afinal, a prescrição deveria levar em consideração, por exemplo, a disponibilidade da medicação na rede do SUS, o que levava, por vezes, a equipe médica a optar por psicofármacos que não eram considerados por ela como os mais recomendados, mas como os disponíveis na rede de assistência de nível primário e secundário. A medicação, então, concorre com diversos outros actantes que influenciam positiva ou negativamente na *adesão* da paciente ao tratamento e na *evolução* do caso. As actantes não médicas teriam seus acionamentos colocados sob responsabilidade da gerente do caso em questão, considerando-se que o tratamento extrapolaria a esfera médico-biológica ou, pelo menos, as abordagens teriam que ser mais híbridas e menos purificadas, separadas dicotomicamente em dois polos: biologia e cultura, ou natureza e cultura.

## ADEEL

Adeel tinha 32 anos quando nos conhecemos, é paquistanês e mora há quatro anos no Brasil. Fugiu para cá devido a ameaças de morte e a torturas que sofreu no Paquistão, tendo sido agredido por quem ele chama genericamente de “terroristas”. Os sintomas que descrevia derivavam, de acordo com ele,

desse fato: sentia dores pelo corpo, em especial na cabeça e nas articulações, falta de equilíbrio – especialmente se corria ou se ficava à beira de lugares altos –, fraqueza do lado esquerdo do corpo e muitas dificuldades de dormir. Todos os sintomas pioravam proporcionalmente à qualidade do sono que apresentava: se dormia pior, sentia-se pior. Também relatava muitos problemas de memória: dificuldades de lembrar nomes e o rosto das pessoas, dificuldade de lembrar de palavras – nós nos comunicávamos em inglês, e ele não especificou em qual língua ele apresentava tal dificuldade, já que ele não era fluente em português e inglês não era sua língua materna, que era o urdu. Já aí se expressava uma dificuldade em relação à ideia de competência cultural: um intervalo de produção e de apreensão de significados era criado pela necessidade de derivação linguística do urdu para o inglês a fim de que a comunicação se tornasse possível, e essa descontinuidade era impossível de ser mensurada. A equipe médica e eu também estávamos atingidos pela mesma descontinuidade, pois também não nos valíamos de nossa língua-mãe.

Uma das maiores particularidades do caso de Adeel era que ele não conhecia duas palavras intrinsecamente ligadas ao arcabouço categorial da psiquiatria, ao diagnóstico e ao tratamento imaginados pela equipe médica: *anxiety* e *distress*. Não obstante, a hipótese diagnóstica era de que Adeel tinha algum tipo de transtorno de ansiedade, que são variados, ou que expressava seu estresse emocional através de transtornos somatoformes – que no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5) são chamados de sintomas somáticos e transtornos relacionados. A primeira preocupação diagnóstica para transtornos desse tipo é a exclusão de doenças orgânicas enquanto causas dos sintomas físicos. Em outras palavras, deve-se garantir que não existe uma causalidade biológica objetiva, mas sim uma produção de sintomas a partir de experiências subjetivas incorretamente externalizadas – no mais das vezes, verbalmente – e que serão percebidas fisicamente em vez de existencialmente. É recorrente, por parte das médicas, a explicação da ‘transformação’ de conflitos psíquicos em sintomas físicos involuntariamente como consequência da dificuldade que essas pessoas têm em verbalizar seus sentimentos e emoções, ou em consequência da ‘falta de repertório’ linguístico para fazê-lo – tanto que é recorrente, por parte das médicas, que se explique a “transformação” dos conflitos psíquicos em sintomas físicos involuntariamente como consequência da dificuldade que essas pessoas têm em verbalizar seus sentimentos – ou a “falta de repertório”. Para isso, Adeel fez ressonâncias magnéticas e tomografias, que atestaram a ausência de males orgânicos – deveria ser, portanto, uma somatização.

Entretanto, tornava-se um grande problema para a equipe médica o fato de que não era possível explicar para ele o que ele tinha, *anxiety e distress*, o que colocava sua *adesão* em risco. Adeel relatou diversas vezes que sentia melhoras ao ir ao médico, e que seu sono melhorava inicialmente com o uso do medicamento, mas que, após as primeiras semanas, os sintomas, os sintomas retornavam. Após o acolhimento, conversei com a equipe, e agendamos uma consulta com o residente duas semanas após esse encontro; além disso, foi receitado um antidepressivo tricíclico<sup>10</sup> recomendado para o tratamento de diversas condições, como depressão, incontinência urinária noturna, dores em geral, ataques de pânico e transtornos de ansiedade generalizada.

Adeel retornou para sua segunda consulta, e começou-se a aventar a possibilidade do acionamento de métodos terapêuticos não médicos: Adeel relatava ainda não conseguir falar português com desenvoltura, dizia não ter muitos amigos e reportava viver em constante tensão, em especial quando pensava que seus sintomas eram a expressão de um quadro patológico grave – sempre dizia nutrir o medo de ter “*a serious disease*”. Foi recomendado que ele procurasse um curso de português para melhorar sua fluência e aumentasse seu repertório de contatos sociais no Brasil. Discuti-se brevemente com a equipe a possibilidade de encaminhá-lo para a psicoterapia, mas achou-se melhor acompanhar o caso por um tempo antes que se propusesse isso, já que a psicoterapia dependeria de uma *adesão* à terapia da fala que, segundo as médicas e psicólogas, um sujeito com “problemas de repertório” poderia não demonstrar. Recomendou-se que ele praticasse exercícios físicos para tentar melhorar a qualidade do sono. Adeel também disse que massagens o deixavam bastante relaxado e perguntou se não poderia realizá-las como forma de melhorar seus sintomas, e foi incentivado. A próxima consulta foi, então, marcada para um mês depois, e nesse ínterim mantivemos contato telefônico.

Um mês depois, Adeel “perdeu o seguimento”: não foi à consulta, apesar de ter me garantido que iria um dia antes. Entrei em contato com ele, e ele disse que tinha tido um compromisso naquele dia. Pedi que ele retornasse na próxima quarta-feira para que pudéssemos retomar seu seguimento. Ele não compareceu no dia marcado. Como estava notando uma resistência de Adeel em comparecer ao hospital, propus encontrá-lo na cidade de sua residência: Itaquaquecetuba, região metropolitana de São Paulo. Ele aceitou, e combinamos um dia da semana na estação de trem.

10 Os antidepressivos tricíclicos (ADT) foram, ao lado dos inibidores de monoaminoxidase (IMAOs), as primeiras classes de psicofármacos criados para combater quadros depressivos – isso se deu entre o fim da década de 1950 e o início dos anos 1960. (MORENO; MORENO; SOARES, 1999)

Chegando lá, encontrei Adeel e seguimos para conversar em uma padaria próxima. Adeel reafirmou sentir todos os sintomas descritos em sua primeira consulta – essa foi a primeira vez, no entanto, que ele confidenciou que trabalhava durante as madrugadas e que tinha que tentar dormir durante o dia. Ele também relatou que havia parado de tomar a medicação – usando ou não a medicação prescrita pelo residente, ele se sentia da mesma forma. Afirmou também que se sentia melhor quando fazia massagens – se sentia relaxado, as dores no corpo diminuía e ele conseguia dormir melhor, o que amenizava os outros sintomas. Adeel dizia que não sentia que estar no Brasil influenciava em seu quadro – ele expressou mais de uma vez, inclusive, que preferia ficar aqui, pois a vida era mais fácil que no Paquistão, e que os brasileiros lhe eram amigáveis.

Entretanto, também declarou mais de uma vez que a psiquiatra não o havia ajudado, e queria meu auxílio para conseguir uma consulta com um ortopedista – afinal, ele sentia dores corporais. Nesse sentido, o orientei a procurar uma Unidade Básica de Saúde (UBS), porque eu não conseguiria marcar uma consulta para ele. Ele ficou descontente, disse que a consulta na UBS iria demorar muito. Também me perguntou se existiam máquinas que fazem massagem na cabeça, mas eu não soube responder, então ele disse que iria pesquisar sobre isso. Perguntei se poderíamos nos encontrar novamente no próximo mês, no hospital ou próximo de sua casa – ele respondeu que sim, poderíamos nos encontrar novamente, e que preferia que fosse ali, próximo de sua casa. Sugeri que ele investisse nas massagens e nos exercícios físicos e, caso voltasse a se sentir mal, procurasse o ambulatório, pois estaríamos abertos a recebê-lo novamente.

Antes de finalizarmos, tive a curiosidade de perguntar-lhe se sabia o significado de *anxiety* e *distress*. Adeel disse que, após sua segunda ida ao hospital, havia, sim, pesquisado sobre os termos, e concordava que tinha todos os sintomas descritos nos materiais que consultou. Ainda assim, não sentia melhora substancial pelos métodos terapêuticos prescritos pela psiquiatria e achava que outras abordagens, como as massagens e os exercícios físicos, o ajudavam mais. Seu medo de ter uma *serious disease*, sua tensão, suas dores, sua percepção corporal não pareciam ser expressão de uma falta de repertório cuja consequência era o desembocar de sofrimentos psíquicos no corpo físico – essa hipótese calcava sua existência na ausência de signos capazes de serem lidos pelo conhecimento biomédico como um quadro patológico objetivo; logo, seu quadro patológico estava em suas estruturas de produção simbólica – uma mente que produz a percepção de um corpo adoecido quando este não o é. Se o antidepressivo tricíclico receitado tinha uma atuação físico-biológica descrita em termos de inibição da

recaptação da serotonina-norepinefrina, seu objetivo era a adequação da percepção corporal de Adeel à realidade, unívoca e externa, por sua mente.

Adeel estava consciente de sua tensão, não em termos de *anxiety* e *distress*, mas da expressão dos sintomas corporais e de sua desconfiança sobre a capacidade da ajuda que lhe era oferecida de fato o ajudar. Ele parecia estar buscando alguém em quem confiar, que extrapolasse a confiança com a qual se relacionava com o próprio medo, a única autoridade legítima sobre o sofrimento experimentado. Ao não conseguir estabelecer uma relação com as actantes acionadas pela equipe de saúde semelhante à que tinha com uma parte de si (o seu sentir), era sua sensação a que melhor sabia sobre sua condição. Tudo isso, a meu ver, se estabelecia em termos de uma relação em um mundo onde se multiplica a diversidade dos actantes e de realidades ontológicas, onde as fractalidades do *divíduo* (STRATHERN, 2006; MARRIOT, 1976), construído e em construção permanente sobre estruturas sociais, mentais, culturais e naturais, se sobrepõem à ideia de um sujeito indivisível; uma relação entre suas frações (actantes) pode produzir um mundo tanto quanto a relação com outras frações de mundo (também actantes) que sejam externas a si mesmas, em uma espécie de configuração monádica à la Tarde (2018).

Como Strathern (1999), não acredito na redução da ideia de socialidade à de sociabilidade, ou na redução da reciprocidade ao altruísmo – não é o caso de se imaginar as relações como substrato das pessoas, mas das pessoas como substrato das relações, ou enquanto pontos nodais de relações empreendidas e a se empreender. Quando digo que Adeel se relacionava com o próprio medo,<sup>11</sup> e que com ele estabelecia uma relação de confiança, quero afirmar que esse movimento não inerentemente solidário era nutrido por uma relação mais profunda e longitudinal com o fato de que confiar em sua desconfiança o mantinha alerta e não desmerecia sinais, considerados preocupantes, pois poderiam indicar uma *serious disease*. A partir do momento em que Adeel fizesse o que as psiquiatras lhe pediam, que era considerar que seu quadro não oferecia o risco imaginado, e que imaginar esse risco de um quadro grave produzia os sintomas que lhe causavam o sofrimento para o qual ele buscava auxílio, ele estaria negligenciando o que a realidade lhe dizia muito obviamente – e esse era um risco que ele não poderia correr.

Não bastou, portanto, que lhe dirigissem o que Stengers (2011) chamou de maldição da tolerância. A equipe médica ouvia o que Adeel sentia não para levar a sério seu “modelo explicativo”, mas sim para fornecer-lhe a

---

11 Para uma discussão sobre medo e refúgio, cf. Lopez (2020).

explicação – afinal, há uma diferença qualitativa entre um modelo explicativo, que pressupõe um modo particular de explicar as coisas, e uma explicação, que pressupõe o modo definitivo de explicar as coisas, o que requeria dele que abrisse mão de seu medo e passasse a desconsiderar os signos de adoecimento que lhe eram tão evidentes. Em outras palavras, requeria que a relação com os psicofármacos, com as psiquiatras, com as imagens da tomografia que havia feito, com o hospital, com o arcabouço teórico acionado para justificar as abordagens e intervenções, com a disposição humanitária das pessoas envolvidas em fornecer-lhe auxílio fosse uma relação de reciprocidade ou, porque não, de dádiva, equivalente ou mais forte do que a que mantinha com suas sensações corporais, com seu medo e com suas relações pregressas e o que elas haviam lhe informado sobre o mundo.

O pré-requisito fundamental para elaboração de uma explicação psiquiátrica para seu problema era desconfiar de sua existência da maneira como ela era elaborada por Adeel: a desconfiança, entretanto, era uma via de mão dupla – Adeel podia até confiar nos actantes que a equipe médica acionava enquanto método terapêutico, como o psicofármaco, mas essa confiança se limitava à eficácia desses actantes na resolução de seus problemas, e era isso que ditava a manutenção ou não da relação com o serviço de saúde. Aqui, não quero advogar que tais métodos terapêuticos são ineficazes *per se* – mais do que a eficácia comprovada através de testes duplo-cego randomizados, outras questões estão envolvidas na percepção da eficácia terapêutica, todas dependendo de relações bem-sucedidas ou não em se estabelecer ou em se descontinuar. Ele também, portanto, não confiava na existência de seu problema da maneira como era elaborado pela equipe de saúde – e mesmo após aprender sobre *anxiety* e *distress*, ainda que concordando que as categorias eram adequadas para explicar seus problemas, sua percepção de que a ajuda oferecida não ajudava tanto assim se manteve. O sofrimento – problema que baseia a busca e o oferecimento de determinada ajuda – se manteve, e o estabelecimento da relação entre ele e a equipe de saúde falhou como signo da relação bem-sucedida estabelecida entre Adeel e seu medo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A primeira percepção em todas as vivências que promovi em serviços de saúde mental para imigrantes e refugiadas” por “em todas as experiências em serviços de saúde mental para imigrantes e refugiadas descritas foi que a demanda é menor do que a procura por esses serviços. A surpresa de minhas

interlocutoras com a ausência desses sujeitos vem da suposição de que essa população teria uma necessidade autoevidente de um serviço de saúde específico, destinado a tratar os sofrimentos mentais e emocionais derivados dos deslocamentos forçados a que foi submetida sem, entretanto, que o método terapêutico fosse encerrado na unidade do indivíduo – o sofrimento e a cura repousariam também no “social” e no “cultural”. O deslocamento forçado se dá para além de uma suposta escolha individual, tida aqui como o rompimento de uma autonomia inerente ao movimento migratório considerado não traumático, e a dificuldade de adaptação ao que isso representa – um sujeito suspenso entre dois mundos: aquele que deixou para trás e aquele que se apresenta diante de si – se tornaria, em hipótese, fonte do sofrimento desses sujeitos. Esses serviços oferecem, portanto, cuidado humanitário: acolhimento e empatia pelo sofrimento alheio, que é um sofrimento em diálogo com a temporalidade passada. Como essa é uma relação de dádiva, exige-se reciprocidade: das refugiadas, espera-se que tenham *adesão* e aceitem a ajuda ofertada, ainda que não seja a que tenha sido requisitada.

Além disso, outro grande obstáculo se apresentaria diante das equipes de saúde mental: as particularidades culturais. Se o corpo biológico motiva intervenções médicas em um estrangeiro visto enquanto ameaça verdadeiramente patológica, é na saúde mental que se encontra o grosso dos serviços de saúde especializados nessa população, prática talvez derivada da ideia de que o corpo biológico encerraria em si uma realidade universal-estrutural, da ordem da natureza, enquanto a mente remeteria a uma realidade particular-conjuntural, da ordem da cultura. A mente, as emoções e os sofrimentos existenciais – intangíveis – das refugiadas são vistos enquanto qualitativamente diferentes das brasileiras pela adição da variável da cultura, enquanto o corpo continua sendo, sob essa perspectiva, um substrato físico compartilhado universalmente. Isso dispensaria, por exemplo, o oferecimento de um serviço de saúde (física) voltado especialmente para essa população, a não ser quando esse corpo é atravessado por outras variáveis e se torna um corpo racializado (considerando-se uma equivalência construída desde a sociedade de chegada entre ser negra e ter raça), empobrecido e feminino, sendo essas corporalidades dissidentes classificadas em uma hierarquia das alteridades (MACHADO, 2008) e exigindo um controle biopolítico.

A particularidade cultural exige a especificidade do tratamento – a competência cultural – responsável por, entre outras coisas, identificar traços culturais específicos de determinadas populações como, talvez, a desconfiança entre as colombianas ou a belicosidade das nigerianas, ou a resiliência

das palestinas, e por substituir a mente, subproduto particular-conjuntural construído a partir da cultura, pelo cérebro, parte do eixo universal-estrutural. Não há no Brasil serviços públicos de saúde especializados no atendimento de imigrantes e refugiadas, e a demanda desemboca majoritariamente nos serviços de atenção básica em saúde, como as UBS. Há, no entanto, uma profusão de serviços de saúde mental que se destinam a prover auxílio psicológico ou psiquiátrico a essa população: ou porque existe uma demanda maior entre refugiadas para o auxílio destinado a mitigar os sofrimentos existenciais, psíquicos, emocionais e sociais desses sujeitos – sofrimentos derivados do deslocamento forçado e que repercutem em uma temporalidade presente; ou porque a necessidade de uma equalização cultural seja mais óbvia em serviços de assistência em saúde mental do que em serviços de ortopedia, gastroenterologia, neurologia e outras especialidades médicas que lidam “só” com o corpo biológico, mesmo que o oferecimento de intérpretes e tradutores estejam entre as demandas de refugiadas que acessam o SUS.

No caso discutido, por exemplo, a competência cultural não pareceu ser o suficiente para produzir *adesão*, ou para fornecer o auxílio esperado pelo refugiado. Adeel, em princípio, tinha algumas barreiras culturais de outras ordens, como a enorme distância do hospital em relação ao lugar em que morava, que seriam potencialmente obstáculos em qualquer tipo de tratamento: primeiramente, a língua escolhida para a consulta não era sua língua materna, tampouco era a do médico e a minha. Além disso, ele desconhecia o significado dos termos médicos utilizados para descrever sua condição, *anxiety* e *distress*, como, talvez, várias de nós desconheceríamos o significado de displasia ou de oligodendroglioma, o que não impede que construamos nossas próprias experiências de adoecimento, como diversos trabalhos etnográficos já demonstraram. A questão é que, diferentemente de um processo de adoecimento inserido na chave de explicação biológica ou mesmo físico-moral como advoga Duarte (1986),<sup>12</sup> a experiência de adoecimento de Adeel precisa ser desconsiderada para que se construa sua abordagem terapêutica, desconsiderando-se, assim, Adeel como um todo: é preciso que a equipe médica acredite que a mente dele percebe o mundo de maneira incorreta, trazendo à mesa sua cultura, acostumada a um menor repertório de expressão emocional, e suas experiências sociais de violência e perseguição. Insere-se, assim, a doença na mente, uma particularidade do corpo, para que seja possível agir não só sobre

12 Apesar de admitir que a purificação entre os polos duais é impossível ao se lidar com as categorias do *nervoso*, o híbrido “físico-moral” reifica o dualismo basal entre a natureza e a cultura, e raramente são só dois polos agenciados pelas actantes envolvidas na elaboração da doença e/ou da saúde mental.

sinapses com os psicofármacos, mas sobre o *divíduo* Adeel. Se a mente de Adeel é particular pela expressão de sua cultura e sociedade, seu cérebro é universal, estrutura comum a todos os seres humanos.

Entretanto, as brigas sobre como melhor mitigar os sofrimentos dos requisitantes de auxílio – ou de quem é esse ou aquele objeto de intervenção e de pesquisa – geralmente se dão entre as especialistas, e não entre as clientes, que costumam tentar tirar vantagem de todos os métodos disponíveis nos termos do argumento de Tobie Nathan (1999). Adeel procurou o hospital por sentir dores, desequilíbrio, tensão constante, dificuldade de dormir, entre outros sintomas. A medicação prescrita não foi de grande valia, de acordo com seu relato, mas as sessões de massagem sim. Separar, aqui, mente-cultura de corpo-natureza sirva talvez para que esse ou aquele campo de conhecimento detenha a legitimidade da intervenção – ou da sugestão de intervenção, pois a real interventora não é nem a médica, nem a psicóloga, nem a enfermeira e muito menos a antropóloga: é a paciente e os actantes que ela mobiliza ou permite mobilizar para a construção da abordagem terapêutica; mas à paciente interessa mais a cessação do mal que a levou, na construção da doença como experiência, a procurar ajuda originalmente. Seu problema não estava nem no cérebro-natureza-estrutura, nem na mente-cultura-conjuntura e, ao buscar a cessação desses males em um desses polos, falharíamos, como falhamos parcialmente, na tentativa (e a falha, neste caso, expressa um dado de pesquisa valiosíssimo).

Isso não quer dizer que este é um voo solo, e várias relações estão, e estarão, implicadas durante todo o processo – é possível, inclusive, apontar a equipe de saúde como a especialista em acertar relações humanas e não humanas. A própria ideia de *adesão* pressupõe autonomia: talvez expiando seus pecados, algumas praticantes da psiquiatria reconheçam seus limites em relação à soberania individual e, embora queiram sim ensinar o significado de *anxiety* e *distress* em uma espécie de exercício de catequização científica, a equipe médica do ambulatório parece prezar pela ideia de que são coterapeutas de um processo em que a paciente assume o papel central, ainda que essa relação seja fundamentalmente marcada pela desconfiança recíproca. Por outro lado, esse processo insere a responsabilidade por tal sofrimento e sua cessação na esfera de atuação do indivíduo, neutralizando “a ameaça à competência profissional representada pela ambiguidade ou resistência ao tratamento de sintomas persistentes”. (KIRMAYER et al., 2004, p. 664, tradução nossa) Explicar sintomas ou experiências de adoecimento tidos como medicamente inexplicáveis é um dos grandes desafios que colocam em relevo a maldição da tolerância enfrentada pela prática médica: ainda que as médicas se disponham a levar o que chamam

de “modelos explicativos” das pacientes a sério, ou que considerem os conhecimentos médicos como um *sistema de crenças*, as pacientes só são capazes de sentir aquilo que as médicas são capazes de explicar, porque as pacientes *creem* enquanto as médicas *sabem*.

Talvez a noção de Bateson (1972) sobre a mente enquanto não limitada pela pele (e pelo cérebro) seja algo passível de instrumentalização, além de sua noção de cibernética do self (1971), na qual nenhuma parte de um sistema interativo tem controle unilateral sobre as partes restantes, e esse sistema de características mentais (ou seja, autocorretivo, baseado em tentativa e erro, de circuitos abertos e eminentemente criativo) não tem os mesmos limites do self, ou seja, é algo passível de instrumentalização. Uma abordagem ecológica, no sentido de considerar a saúde mental como algo que extrapola os limites do indivíduo e de seu cérebro – de seu corpo físico – e que não reifique a existência e o acionamento de apenas dois polos de agência – natureza e/ou cultura –, separando e purificando o que pertence a essa ou àquela esfera de atuação, parece ser mais produtiva do que aquela que monta equipes multidisciplinares (que forcem a convivência de diferentes especialidades sem que elas necessariamente se misturem) em vez de equipes transdisciplinares (em que as barreiras se diluem, e é possível acionar explicações informadas pelas relações, clínicas ou não, estabelecidas pela ideia de uma cultura como bloco monolítico perspectivo, que se olha desde fora e desde manuais clínicos). Diversificar o gradiente de classificações, construindo um referencial multipolar, poroso e autocorretivo significa considerar que é a prática clínica que informa a ciência, e não o contrário. Ademais, parece produtivo trabalhar com a noção de antropologia do “entre” (MARRAS, 2018): é necessária uma abertura ao heterogêneo, “distribuindo a tarefa de conhecer o real e intervir sobre ele numa rede de colaborações, disputas e coalizações tanto entre as disciplinas acadêmicas quanto junto aos modos de conhecer e agir de fora da academia”. (MARRAS, 2018, p. 253) Por isso, e mais uma vez concordando com Marras, da antropologia podemos (e devemos?) esperar um papel particularmente estratégico na mediação ou diplomacia entre diferenças e interesses.

Esse exercício diplomático não se dará sem riscos e sem confrontações das mais diversas estirpes. Como pontua Viveiros de Castro (2018), “o encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política” (p. 49). Xamanizar os serviços de assistência em saúde deve ir além do multiculturalismo ocidental e sua prática complacente da tolerância, e almejar a construção de um multinaturalismo como política cósmica e o soerguimento de um exercício exigente da precaução (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) ou, como argumenta Stengers

(2011), promover um *slow down*. Nesse sentido, é preciso firmar posição contra uma antropologia praticada sem antropólogas, além de advogar uma antropologia antinarcísica. A prática clínica *culturalmente sensível* baseada apenas no exercício de “empatia com o diferente” tem implicações éticas equivalentes àquelas envolvidas em um cenário em que a antropóloga supostamente assumiria o papel de médica ou psicóloga. Uma vez que a atuação de uma antropóloga no ambiente hospitalar não se dá em uma via de mão única, atuando junto às pacientes e à equipe, é preciso que não só a antropologia esteja presente, mas também o sujeito da disciplina: a antropóloga. Os textos que produzimos já estão em ação nesses ambientes, falta que nós também estejamos. Nossa contribuição, portanto, não é necessariamente na direção de uma exotização do outro, de uma “decodificação de códigos culturais” – que, convenhamos, não são passíveis de serem conhecidos de antemão –, mas no sentido de termos um método de investigação que preenche as lacunas do que é produzido através de anamneses, questionários e testes psicológicos. Nossa forma de cuidado é através da produção de dados, com a ressalva de que os dados não podem ser apenas sobre pacientes: é preciso manter, então, a reflexividade do método etnográfico, que deve fazer pensar sobre pacientes, equipe médica, medicações, corporalidades, intervenções terapêuticas e sobre o próprio exercício da antropologia – pensar sobre relações. Nesse sentido, não temos que escolher entre estudar e aplicar ou entre dado e cuidado: o estudo é a aplicação, e é preciso transformar os dados em formas de cuidado. A proposta, talvez, é que isso seja feito também fora dos programas de pós-graduação em antropologia, e que acessemos esses espaços novos que têm se apresentado para nossa atuação.

## REFERÊNCIAS

- BATESON, G. The cybernetics of “self”: a theory of alcoholism. *Psychiatry*, London, v. 34, n. 1, p. 1-18, 1971.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. San Francisco: Chandler, 1972.
- BONET, O. Antropologia na e da saúde: ética, relações de poder e desafios. In: CASTRO, R.; ENGEL, C.; MARTINS, R. (org.). *Antropologias, saúde e contextos de crise*. Brasília, DF: Sobrescrita, 2018. p. 97-108.
- BRANCO PEREIRA, A. O refúgio do trauma: notas etnográficas sobre trauma, racismo e temporalidades do sofrimento em um serviço de saúde mental para refugiados. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, DF, v. 26, n. 53, p. 79-97, 2018.
- BRANCO PEREIRA, A. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

BRANCO PEREIRA, A. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

CAMPOY, L. C. Autismo em ação: reflexões etnográficas, sem aprovação de comitês de ética sobre a clínica e o cuidado de crianças autistas. *Política & Trabalho*, João Pessoa, n. 42, p. 155-174, 2015.

CAMPOY, L. C. Aproximando mundos: pensando etnograficamente a aplicação da antropologia na saúde mental infantil. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 145-154, 2017.

CIELLO, F. J. *Saúde mental, loucura e saberes: reforma psiquiátrica, interações e identidades em uma clínica-dia*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

DANTAS, S. D. (org.). *Diálogos interculturais: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012.

DANTAS, S. D. Saúde, interculturalidade e imigração. *Revista USP*, São Paulo, n. 114, p. 55-70, 2017.

DUARTE, L. F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2009.

FLEISCHER, S. *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

GALINA, V. F.; SILVA, T. B. B.; HAYDU, M.; MARTIN, D. A saúde mental dos refugiados: um olhar sobre estudos qualitativos. *Interface*, Botucatu, v. 21, n. 61, p. 297-308, 2017.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

INGOLD, T. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

KIRMAYER, L.; GROLEAU, D.; LOOPER, K. J.; DAO, M. D. Explaining medical unexplainable symptoms. *The Canadian Journal of Psychiatry*, Thousand Oaks, v. 49, n. 10, p. 662-672, 2004.

KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: 34, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LOPEZ, G. A. J. Entre o medo e a suspeita: memórias de refugiados colombianos no Brasil. In: MACHADO, I. J. R. (org.). *Etnografias do refúgio no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar, 2020. p. 107-122.

- MACHADO, I. J. R. Sobre os processos de exotização na imigração internacional brasileira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, n. 2, p. 700-733, 2008.
- MARRIOT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, Bruce (org.) *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 1976. p. 109-42.
- MARRAS, S. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre o novo e urgente descentramento do humano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 250-266, 2018.
- MINER, H. Body ritual among the Nacirema. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 58, n. 3, p. 503-507, 1956.
- MORENO, R. A.; MORENO, D. H.; SOARES, M. B. M. Psicofarmacologia de antidepressivos. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 21, suppl. 1, si24-si40, 1999.
- NATHAN, T. *Georges Devereux and clinical ethnopsychiatry*. Tradução de Catherine Grandsard. 1999. Disponível em: <http://www.ethnopsychiatrie.net/GDengl.htm>. Acesso em: 31 maio 2019.
- PUSSETTI, C. Identidades em crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 94-113, 2010.
- PUSSETTI, C. “O silêncio dos inocentes”: os paradoxos do assistencialismo e os mártires do mediterrâneo. *Revista Interface*, Botucatu, v. 21, n. 61, p. 263-272, 2017.
- REGO, F. C. V. S.; BARROS, T. V. Antropólogos/as e etnografias diante de processos de adoecimento e medicalização no Brasil – por uma reflexão prática em defesa do SUS. *Equatorial*, Natal, v. 4, n. 7, p. 8-23, 2017.
- STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Tradução de Robert Bononno. Minnesota: University of Minnesota Press, 2011.
- STRATHERN, M. No limite de uma certa linguagem. [Entrevista cedida a] Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999.
- STRATHERN, Marilyn. O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006. TARDE, G. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. Organização de Eduardo Viana Vargas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- TARGA, L. V. *Mobilizando coletivos e construindo competências culturais no cuidado à saúde: estudo antropológico da política brasileira de Atenção Primária à Saúde*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu, 2018.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WILKINSON, I.; KLEINMAN, A. *A passion for society: how we think about human suffering*. Oakland: University of California Press, 2016.

## MONTAGEM COMO PROCESSO/PERCURSO, DESMONTAGEM COMO EVENTO/RUPTURA: SOBRE ALGUNS QUEBRA-CABEÇAS IRRESOLUTOS

### ASSEMBLY AS A PROCESS/COURSE, DISASSEMBLY AS AN EVENT/BREAK: ABOUT SOME IRRESOLUTE PUZZLES

#### Resumo

Este artigo visa apresentar algumas experiências etnográficas a partir do meu trabalho de campo no Hotel da Loucura, localizado no Rio de Janeiro, organizadas em torno de algumas crises epistêmicas na Antropologia sobre o método etnográfico. A partir dessas experiências, esboço reflexões sobre os protocolos e os treinamentos existentes para um(a) antropólogo(a) realizar seu trabalho de campo e sua etnografia, pensando-os como montagens e desmontagens de cenas, experiências, conhecimentos e sentimentos que parecem nunca compor um quebra-cabeça com um conjunto finito de peças. Argumento que as montagens são parte de um processo de aprendizagem que compõe um percurso à deriva, e a desmontagem é um evento de ruptura com o estabelecido e com o conhecido. A fim de dar corpo a esse argumento, exemplifico com algumas passagens do trabalho de campo como tais (des)montagens podem ser produzidas no texto. Por fim, discuto as relações entre jogos de montagem e um regime epistêmico moderno, do qual o projeto disciplinar antropológico, centrado na etnografia, é herdeiro.

**Palavras-chave:** Loucura. Saúde mental. Etnografia. Método. Jogo.

#### Abstract

This article presents some ethnographic experiences of my fieldwork at Hotel da Loucura (Rio de Janeiro), organized around some epistemic crises in Anthropology on the ethnographic method. From these experiences, I outline some reflections on the protocols and training available for an anthropologist to carry out his fieldwork and his ethnography, thinking of them as assemblies and disassemblies of scenes, experiences, knowledge, and feelings that seem to never compose a puzzle with a finite set of pieces. I argue that the assemblies are part of a learning process that make up a drifting path, and the disassembly is a break with the established and the known. To embody this argument, I exemplify with some passages of the fieldwork how such (dis)assemblies can be produced in the text. Finally, I discuss the relationship between assembly games and a modern epistemic regime, of which the anthropological disciplinary project, centered on ethnography, is the heir.

**Keywords:** Madness. Mental health. Ethnography. Method. Game.

---

<sup>1</sup> Prof. dr. do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Email: lucianovonder@yahoo.com.br.

## INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Um hospital psiquiátrico, um grupo de teatro, pacientes psiquiátricos e um médico especializado em Imunologia eram os elementos que tinha escolhido para compor um trabalho de campo em Antropologia. A reunião deles parecia ser ideal aos meus interesses, no momento inicial do doutorado. O Hotel da Loucura, coletivo que reunia esses elementos e que foi o local de escolha para a realização do meu trabalho de campo, propunha construir outras relações terapêuticas, outras abordagens sobre a saúde mental e um método, ou uma prática, que envolvesse arte, ciência e cidadania em prol da cura psíquica para perturbações e acometimentos espirituais, mentais e físicos de toda sorte.

Seu objetivo era proporcionar outra visão sobre saúde que permitisse emergir novas práticas terapêuticas. A ideia era de que, por meio da arte e da performance (principalmente o teatro, a dança, a música e as artes visuais), outras formas de tratamento e terapia poderiam ser viabilizadas para melhoria da condição de vida dos pacientes psiquiátricos, tal como fez a médica psiquiatra Nise da Silveira (MAGALDI, 2018). Considerada, nesse círculo profissional, como “a psiquiatra rebelde”, ela se negou a usar os tratamentos convencionais de sua época, como o eletrochoque, e no lugar deles, propôs o uso de terapias ocupacionais e arte-terapias.

Vitor Pordeus, o médico imunologista citado anteriormente, inspirou-se no trabalho de Nise da Silveira e criou o Hotel da Loucura, no mesmo hospital psiquiátrico que ela trabalhou, o atual Instituto Municipal Nise da Silveira (IMNS, também conhecido Hospital Dom Pedro II ou Hospício do Engenho de Dentro), no bairro Engenho de Dentro, subúrbio do Rio de Janeiro.

Já no primeiro final de semana em campo, compreendi o tamanho da importância de observar a cidade do Rio de Janeiro com outros olhos. Estava evidente que os acontecimentos no hotel refletiam muitos aspectos da vida carioca e que, para compreender o primeiro, deveria viver o segundo com uma intensidade maior do que previa. Antes de viajar para o Rio, e enquanto fazia a pesquisa exploratória, percebi a recorrência de uma narrativa (em documentários, entrevistas e publicações sobre o hotel na internet) que afirmava que é a sociedade (como, por exemplo, a carioca) e a nossa cultura que estão doentes, que são elas que perderam sua sanidade mental e que nossa loucura é resultado da loucura que vivemos habitando nossas cidades todos os dias. Segundo os par-

---

2 Agradeço aos integrantes do coletivo Hotel da Loucura/UPAC pelos anos de interlocução em roda, ciranda e cena, a Vitor Pordeus, Milton Freire, Felipe Magaldi e a Danielle Bargas. E agradeço a leitura atenta e carinhosa de Sofia Zutin Gasparotto, Douglas Ferreira Gadelha Campelo e Pedro Paulo Valerio Vaz e a revisão de texto por Fernanda Gobbi Alves.

ticipantes do hotel (médicos, artistas, pesquisadores, familiares dos pacientes, ou clientes, como eram chamados), isso levaria algumas pessoas a enlouquecer, a não suportar mais o caos, a violência, as contradições, os paradoxos e os contrastes dessa sociedade na qual vivemos. Quando escutei tais teorias, sobre a relação entre sociedade e indivíduo, compreendi que não se tratava de uma sociedade em geral, ou da humanidade como um todo, mas da vida específica em grandes cidades, como o Rio. Todas as notícias sobre violência, poluição e desastres, que podemos assistir em qualquer telejornal, confirmam essa visão popular sobre o Rio como “cidade desespero”.

Interessante apontar que essa teoria sobre a loucura e sobre a sociedade inverte a lógica da estrutura estatal de promoção da saúde, segundo a qual a doença é uma eventualidade individual que precisa ser tratada, ou em casos mais eventuais, um conjunto de agentes externos, tal como um vírus, que provoca enfermidades em larga escala, mesmo que passageiras. Para os integrantes do hotel, a dita normalidade social e cultural é que contém a própria loucura, sendo que o termo “loucura” pode ser entendido aqui como um estado característico do ser humano. Assim, adotar a posição de humano é assumir que se é louco uma vez ou outra, ou ainda entender que dentro de cada pessoa a loucura está em estado latente, pronta para emergir a qualquer momento. Ser/estar louco é um atributo humano constante e indissociável de sua natureza.

Creio que essa afirmação pode ser postulada por meio do entendimento de que a sociedade está moralmente desmoronada, e que, ao se ter experiências e relações com a loucura e com os loucos, se percebe que suas singularidades não são tão diferentes assim (como talvez se imaginasse) das que normalmente podemos ver em nós mesmos, o que varia são as intensidades dessa loucura. Nesse sentido, o louco, então, seria um humano *sui generis*, e a pessoa que chamamos de humano, em nossa sociedade, seria o legítimo ou potencial louco, desarrazoado, inconsciente de suas atitudes e fora do controle de seus sentimentos e comportamentos. O acusado de louco, por esse último, seria, portanto, uma pessoa especial, mais diferente que as *diferenças* que estamos acostumados a ver entre os humanos civilizados, habitantes inseridos e pertencentes às sociedades, supostamente, organizadas. A natureza da sua diferença é de outra ordem: ela distingue e define uma espécie de coeficiente de singularidade dentro da variedade inumerável do que pode ser um humano. É preciso, portanto, uma sensibilidade, uma percepção e um afeto muito apurado para entrar em contato e conhecer essa *diferença*, adentrando e imergindo em sua singularidade. O “método da loucura”, proposto no hotel, afirma dar os meios e as ferramentas para isso e a Antropologia parece também ter os seus:

A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte – o equívoco nunca é o mesmo, as partes não o sendo; e de resto, quem definiria a adequada univocidade? –, mas tampouco precisa se contentar em ser um diálogo edificante. O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119)

## **PERCURSOS E SOMBRAS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA**

O objetivo de minha investigação de campo era construir um diálogo entre métodos, da loucura e o etnográfico. Ela buscava compreender quais os limites dessa “boa diferença” naquele contexto manicomial, ao construir uma pesquisa sobre as condições de possibilidade para se produzir uma etnografia. Mais precisamente, inclinava-me sobre os protocolos de pesquisa que tornavam estável e constante uma curiosidade sobre o *outro*, assim como me interessava compreender como a Antropologia seria orientada por um programa disciplinar apto a treinar e formar pesquisadores que pudessem exercitar um reencontro com o exótico e com universos estranhos, como o é da loucura. Um dos meios que encontrei para isso foi montar e desmontar interpretações, pressupostos, protocolos, preconceitos e condicionamentos do meu treinamento, enquanto antropólogo, a partir de encontros, diálogos, exposições dos meus interlocutores e demais situações vividas em campo. Este artigo – que visa refletir sobre a trajetória dessa experiência de pesquisa ao apresentar a seguir algumas dessas (des)montagens – é apresentado aqui como um exercício heurístico movido por variações contínuas e descontínuas daquilo que mais adiante chamarei de montagem enquanto processo e percurso, e a desmontagem enquanto ruptura e evento. Entre os diversos momentos que poderia trazer aqui para exemplificar tais (des)montagens, penso que as relatadas a seguir são mais emblemáticas. A primeira que apresento tem como objetivo voltar um pouco no tempo a fim de entender o que Nise da Silveira pensava sobre o significado da palavra *método*. Talvez, a partir desse relato, poderemos compreender um pouco melhor os paradoxos acima expostos e quiçá responder algumas questões levantadas. Segue abaixo uma digressão ao universo em torno dessa psiquiatra e as questões que seu trabalho e sua obra suscitaram, a qual começa com a transcrição de um trecho de uma palestra (gravada em áudio por mim) no Museu de Imagens do Inconsciente (espaço de trabalho dela e onde hoje abriga as obras dos seus

clientes e dos atuais pacientes do IMNS) na ocasião da reabertura da exposição de obras permanente. Um dos organizadores da exposição disse:

O pessoal da arte tem um sério probleminha com as obras, principalmente feitas no ateliê. Eles fazem uma diferenciação entre as obras criadas espontaneamente, no hospital, por iniciativa própria do paciente, e aquelas obras que são configuradas no ateliê. Eles acham que a que é feita no ateliê tem hora, tem dia, tem lugar e que talvez não fosse tão espontâneo assim. Então a gente tende a desvalorizar as obras que são feitas no ateliê. E alguns são mais radicais ainda, dizem que não acreditam que exista arte em ateliê e arte terapia. E aí essa confusão muito grande entre arte terapia e o trabalho da doutora Nise. E a gente sabe que são duas coisas diferentes, mas que principalmente os leigos não conseguem fazer essa diferenciação. Mas a questão é considerar ou não essas obras como obras de arte, mesmo quando o autor afirma que eles não são. Quem que define realmente o que é uma obra de arte? E se ela não é uma obra de arte, se ela é um documento, um documento médico, um prontuário do indivíduo, então é justo mostrar, publicizar, aquilo que faz parte do sigilo, da relação entre médico e paciente? Você quer ver um exemplo? Essa mesma coisa acontece quando os museus de arte em geral expõem objetos etnográficos. Então os museus etnográficos, durante muito tempo, voltam para isso. Um objeto completamente descontextualizado. A história da musealização dessas coleções deu voz a loucura, mas o discurso do indivíduo continua silenciado, da mesma maneira como a arte bruta. Eu acho que essas pessoas devem cada vez mais serem empoderadas, para poder realmente serem representadas de uma maneira mais efetiva. E aí isso vai confirmar a proposta do Heidegger, para que a produção dos loucos deve ser reconhecida como uma cultura autônoma de direito próprio.

Para complementar essa fala, transcrevo a seguir a apresentação (gravada em áudio por mim) do doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional Felipe Magaldi (2018), no Museu de Imagens do Inconsciente, local de sua pesquisa de doutorado, intitulada “Um novo olhar sobre o museu”:

Não sou terapeuta, não sou cliente. Como era feito o trabalho no museu, no que diz respeito a terapia da Nise? Qual o método da Nise? Qual a singularidade desse método da Nise? Que continuidades e descontinuidades poderia estabelecer entre essa prática da Nise e as outras práticas como arte terapêutica? O que diferencia a Antropologia das outras ciências é o seu método. Ela não tem o objetivo de ser objetiva, ela não quer chegar a uma verdade sobre a realidade que ela se propõe a estudar. Então o antropólogo vai viver de perto com as pessoas que ele se propôs a estudar, vai se afetar, e esse afeto e a intersubjetividade vão ser uma ferramenta de conhecimento, e não só algo que atrapalharia o conhecimento, como faz o modelo mais hegemônico de ciência. A antropologia parte de uma

relação e não de um objeto. A hipótese que eu tentei lançar é que, em primeiro lugar, existe uma gap, uma diferença, entre a atividade expressiva, que é proposta pela Nise da Silveira, que era baseada na espontaneidade, não era uma escola de arte, não era para ensinar nada; a ideia é que exista uma expressão fluida dos conteúdos internos e que essa expressão seja realizada em um ambiente com afeto catalizador. Ou seja, tem que ter um acompanhamento da pessoa do lado, tem que ser um ambiente afetivo, que tenha contato direto com essas pessoas que estão ali na criação. As imagens servem para revelar o inconsciente, elas são uma forma de visualização daquilo que não seria expressável pela imagem verbal. É uma proposta que tem uma eficácia terapêutica. Nise dizia que a atividade desperta um potencial que é auto-curativo da psique, que existe em todo mundo. Então ela tem um potencial que é de cura, que não é só de transformação, e que é uma prática científica também, que se propõem a estudo, não é só produção pela produção, ela é uma forma de criar documentos sobre a psique humana. Não tentei com isso dizer qual que está certo e qual que está errado, claro que o meu favorito é o da Nise, se não eu teria feito estudo no Capes e não no da Nise, mas eu tentei mostrar que essas duas formas de lidar com arte, não é necessariamente arte. Se alguém achar que é arte que bom.

Logo em seguida, na mesma ocasião, Milton Freire (ativista na luta antimanicomial e ex-cliente da Nise) comenta o seguinte sobre a fala de Felipe:

A lembrança que eu tenho da doutora Nise, é o seguinte: eu ia saindo da Casa das Palmeiras uma vez e fui falar com a doutora Nise, aí falei assim: ‘puxa, esse pessoal aqui na casa das palmeiras ninguém sai dessa casa, e vem todo dia aqui, inclusive eu, o pessoal nunca fica bom e tal.’ Ela virou para mim e olhou com um olhar crítico, ela falou: ‘me diga uma coisa, você acha que as pessoas que são profundamente introvertidas não têm o direito de viver? O Mundo é só dos extrovertidos? Eles vêm aqui e vivem do jeito que eles são.’ Ela disse que não estava interessada em curar ninguém, que ela estava interessada que as pessoas convivessem do jeito que elas são.

Milton foi claro citando Nise, quando ela afirma que os introvertidos (e talvez se possa dizer os loucos em geral) têm direito a serem quem são, e não serem transformados em pessoas normais. Já Felipe apresenta uma ponte que poderia unir essa possível incongruência entre a prática de uma teoria estabelecida e a teoria sobre os objetos dessa prática. “Criar documentos sobre a psique humana”, como disse Felipe Magaldi, seria essa prática científica que engendra a psiquiatria rebelde feita a partir do trabalho de Nise. Tal prática parte do pressuposto de que as soluções para problemas práticos foram encontrados graças a pesquisas sobre problemas teóricos, logo, quanto mais se tornar afinada e

aperfeiçoada tais pesquisas, mais eficientes serão as soluções encontradas para a prática médica psiquiátrica.

Outro momento marcante em campo foi quando, certa vez, Vitor me perguntou quando iria começar a participar de fato das oficinas de Teatros Rituais (proposta central do hotel para a promoção de saúde mental coletiva) e sair do “zoológico humano” (ou seja, em outras palavras, me perguntou quando iria deixar de tratar o hospital e o hotel como um zoológico humano). Sua provocação estava direcionada diretamente ao método (etnografia) que estava empregando para conhecer e compreender o hotel, ou seja, creio que ele me disse, de forma bastante direta, que estava objetificando o *outro* ao pôr em prática um modelo reducionista de ciência, contra a qual o projeto do hotel se contrapunha. Tentar controlar minha observação, como um cientista controla seus experimentos em laboratório, fazia daquelas pessoas observadas objetos passivos de um olhar assimétrico sobre o objeto que se deseja conhecer. Vitor, tanto em cena quanto em conversas particulares e informais, tinha o costume de instabilizar relações e comportamentos e provocar mudanças de olhares e reflexões sobre um ponto de vista estabelecido, e o relato acima não era um acontecimento excepcional. Certo dia, enquanto andávamos Felipe Magaldi, ele e eu, em uma das ruas do hospital, Vitor fez o seguinte comentário sobre a diferença entre o trabalho do médico e o do antropólogo: “nós médicos dissecamos os corpos e vocês dissecam...”. Nós o complementamos: “com os olhos”, e ele disse “isso!”

Naquele momento, entendi a pergunta como uma curiosidade sobre o que afinal estávamos fazendo ali, mas agora penso que outras perguntas poderiam ser feitas diante dessa diferença, como por exemplo: tais olhares poderiam, em algum momento, ser complementares e contributivos diretamente um no outro e na mesma intensidade? Haveria a possibilidade de construir algum meio comum de diálogo e prática entre os saberes médicos e os antropológicos que levasse em consideração as eficácias e objetivos de ambos, de forma equitativa? Que tipo de relação, diplomacia ou negociação se poderia realizar nesse âmbito para tal trabalho conjunto poder surtir seus primeiros efeitos? Ou, pensando com Eduardo Viveiros de Castro, poderíamos chegar ao conceito e não a um consenso (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)?

Contudo, para este artigo, que versa sobre a possibilidade de desmontar-se, as perguntas seriam outras: por que respondemos a Vitor que dissecamos “os corpos” (leia-se, talvez, a realidade) com os olhos; e não com os corpos, com nossas experiências, com diários de campo, com gravadores e máquinas fotográficas, com entrevistas ou mesmo com nossas etnografias? O que torna os olhos instrumentos privilegiados de nossos mecanismos didáticos e cogni-

tivos? Tal resposta (“com os olhos”) exemplifica a ênfase dada ao deslocamento de consciência, que se *crê* poder adotar perspectivas diversas e com isso apreender o mundo e os efeitos da alteridade de modo mais eficiente do que por outros meios?

Essas situações relatadas exemplificam minha postura em campo, onde pretendi estabelecer uma relação simétrica com os interlocutores, seguindo algumas propostas metodológicas. (LATOURE, 1994, 2012) Entre essas situações, houve uma em que levei tal proposta de simetria a uma radicalização, experimentando-a na relação com uma interlocutora da pesquisa. A seguir, trago o relato sobre ela: Danielle Bargas foi uma interlocutora e amiga que se tornou fundamental para a construção dessa pesquisa e para meu entendimento sobre o que vivemos e vimos no hotel, principalmente nos últimos acontecimentos de campo. Danielle Bargas foi colega de mesa, de pesquisa e de quarto de hospedagem, como dizíamos (no hotel havia a proposta de residência artística, científica ou psiquiátrica, durante as quais o residente se hospedava em um dos quartos, ou antigas alas psiquiátricas, e, em contrapartida, propunha alguma atividade). Dani e eu estivemos, por alguns períodos, hospedados juntos no hotel, participando ativamente da rotina de oficinas e atividades que ocorriam naquele espaço. Com objetivos distintos, fomos nos aproximando e conhecendo as propostas e motivações para estar ali. Tínhamos diálogos intermináveis sobre os mais variados assuntos, geralmente com pontos de vista divergentes.

Pensando nas ideias e teorias propostas no hotel (PORDEUS, 2018), talvez tenhamos tido uma espécie de relação-espelho, na qual se vê no *outro* tudo aquilo que em si não está bem resolvido. O certo é que, desde a primeira vez em que a vi no hotel, algo em mim – talvez minhas “sombras”, como se dizia no hotel, ou seja, aqueles conteúdos psíquicos obscuros ou invisíveis ao sujeito – que também existia nela, me incomodou profundamente, no entanto, naquele primeiro momento, não sabia o que era aquilo e não sabia como resolver ou lidar. O modo de solucionar com aquela situação desembocou em uma série de provocações que fiz a ela, que por sua vez reagiu com outras provocações. Nosso atrito poderia ter se direcionado para um conflito mais sério, mas, em certo momento, e talvez por consonância com as relações e forças existentes naquele coletivo, a busca por entendimento prevaleceu.

Interessante notar ainda que poderíamos, simplesmente, ter ignorado a existência um do outro. Nada nos obrigava ou condicionava a estarmos juntos, realizando as atividades no hotel em equipe e cooperando para que a agenda fosse seguida. Existiam muitas outras pessoas com que teríamos mais afinidade, mas resolvemos seguir adiante em nossa relação e diálogo tenso, contudo

divertido e instigante. Ao lado dela, deixei, por exemplo, completamente à parte os preceitos e obrigações que acreditava ter que seguir em uma pesquisa etnográfica, e por isso mesmo nossa relação se tornou mais instigante ainda, já que, ainda assim, ela era uma interlocutora central na minha pesquisa.

Como etnógrafo, aprendi, em meu treinamento ao longo dos anos, que no trabalho de campo, geralmente, deve-se respeitar, acolher e escutar a maior quantidade possível de pessoas; além de entender suas visões sobre si e seu mundo, buscando, sempre que possível, algum grau de imparcialidade. Durante a graduação, pensava que a Antropologia poderia cultivar em mim, e nos outros, sentimentos próprios do humanitarismo, da filantropia e daquele altruísmo que acompanha toda relação cordial, gentil, lisonjeira, amável, igualitária, amistosa e elegante em relação ao *outro*. Pensava também, certamente, que se aproximar de pessoas que não nos despertam qualquer empatia, ou que tenham pontos de vista sobre questões extremamente divergente ao nosso, torna-se, com isso, um exercício de relativização cultural desafiador e desinteressante ao pesquisador. Portanto, é natural e plausível que em campo tenhamos tendência a nos distanciar dessas pessoas.

Nesse modelo de pesquisa etnográfica, nos quais se buscam “boas diferenças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), que não necessariamente se efetuam por um encontro entre similitudes, mas engendram uma comensurabilidade entre mundos, se pressupõe que o pesquisador seja capaz de tornar possível o entendimento mútuo. O rigor metodológico e o aperfeiçoamento de técnicas de pesquisa interessam a ele apenas na medida em que amplifica esses protocolos acadêmicos na relação com a outridade (conforme veremos a seguir).

A radicalidade de meu experimento na relação com a Dani foi justamente abolir qualquer grau de imparcialidade, sem forçar uma parcialidade inexistente ou prosaica. Eu sabia que, por um lado, existe o juízo de valor sobre o *outro*, mas que, a princípio, não se deve definir de antemão quem é mais ou menos relevante para uma pesquisa. Por mais irracionais que fossem as visões do *outro*, o antropólogo deveria esforçar-se a explicá-las. Em outras palavras, e pensando com Filipe Verde:

A polaridade entre modernidade e tradição definiu assim globalmente a curiosidade antropológica, dando-lhe, digamos assim, um “tom” adequado ao pano de fundo tácito, nunca explicitado e por isso em certo sentido invisível, onde se combinam de forma confusa Viena e Cracóvia, a vontade do conhecimento objectivista e a negação relativista da sua universalidade, o terreno fértil onde cresceu uma disciplina que, assim, ensina aos seus neófitos aquilo que vão encontrar nos lugares da experiência iniciática da etnografia, bem como a estratégia que os deve guiar nesses

encontros. Vão, como disse Hollis, encontrar ideias irracionais que devem explicar e, no mesmo passo, justificar por que creem os nativos nelas. Esta alienação postulada é o legado da modernidade para o modo como olhamos para o passado e para o que no presente é culturalmente outro. E nunca faltam nas aldeias nativas ideias dessa natureza – crenças e condenações de feiticeiros, cosmologias porventura magníficas mas objectivamente falsas, imputações causais implausíveis e confusões categoriais. (VERDE, 2018 p. 152)

Na presença da Dani, negligenciei esses pressupostos de pesquisa e iniciei outro tipo de relação com ela. Nosso primeiro encontro, como mencionei anteriormente, foi bastante conflitante. Antes de ir para o hotel, na primeira vez, ganhei uma camiseta estampada com as obras do artista Bispo do Rosário. Na segunda viagem ao Rio, levei ela, e, quando a usei pela primeira vez, Dani veio me perguntar onde tinha conseguido ela. Minha resposta foi das mais estúpidas e grosseiras possíveis. Disse que estava com ela para ver quem viria perguntar sobre ela primeiro, me surpreendi com minha reação e tentei consertar o primeiro contato, mas já era tarde. Depois daquele ocorrido, comecei a me relacionar de modo diferente com a sinceridade e espontaneidade com que todos pareciam lidar uns com os outros. O problema foi que, naquele primeiro contato com esse modo de me relacionar, confundi sinceridade com arrogância, estupidez e ironia, ou, de acordo com Vitor, o encontro com Dani despertou meu “lado sombrio”, com o qual não estava pronto para lidar. Dani reagiu ao modo dela e, algum tempo depois, fui lhe dar a camiseta em sinal de desculpas e recomeço de nosso encontro.

Nossas conversas mais interessantes e mais produtivas aconteceram depois de algum tempo, quando viajamos para o OcupaNise, em Franca, interior paulista, durante o Congresso anual da Universidade Popular de Arte e Ciência, criada a partir do e no hotel. Citarei apenas duas dessas conversas, que se repetiram em outros momentos. O tema da primeira conversa aconteceu nos corredores do hotel, e versou sobre os papéis que pesquisadores deveriam ter naquele ambiente. Dani me alertava, por exemplo, sobre as pessoas que visitavam e se aproximavam do hotel apenas para benefício próprio, e, entre elas, poderiam estar pesquisadores como eu, que passaria alguns dias hospedado, gratuitamente, no Rio de Janeiro, coletando informações sobre aquele espaço, para compor sua pesquisa, em nada contribuindo para o projeto.

Sua crítica valia também para tantas outras pessoas que vi fazerem exatamente isso, mas com outros fins, como pessoas famosas, que tentavam se promover com o projeto, ganhando reconhecimento naquele momento, ou ainda profissionais da comunicação e do jornalismo, que viam no hotel uma ótima

matéria, com a qual poderiam ganhar visibilidade e audiência; ou então com profissionais que viram no hotel uma oportunidade para conquistar clientes, vender seu produto ou também se promover diante das muitas câmeras sempre presentes em todos os momentos dos grandes encontros. Em outras palavras, Dani estava me questionando se eu não era uma dessas pessoas. Minha resposta foi, igualmente, provocativa e sincera: disse-lhe que, provavelmente, minha pesquisa não iria ajudar diretamente em muita coisa o hotel. Se o material que levantasse pudesse ser utilizado para divulgar e desenvolver o trabalho lá realizado, então, meu objetivo estava cumprido. Minha resposta me surpreendeu.

Parei para pensar se era aquilo mesmo que pensava, pois, durante minha formação como antropólogo, estava convencido de que, em campo, poderia construir conhecimento sobre meus interlocutores de forma conjunta e participativa com eles. Por fim, mesmo que já tivesse dito o que pensava, poderia voltar atrás e debater sobre o assunto, e foi isso que fiz quando lembrei que a principal norma do código de ética da Antropologia é não prejudicar a população estudada. E bom, de fato não estava prejudicando. Já Dani discordava, dizendo que as pesquisas que ali eram feitas deveriam abraçar a causa política e metodológica do hotel. A discussão entrou noite adentro nos corredores do Hotel. Obviamente não chegamos em nenhum consenso (na verdade, acho que nunca chegamos a qualquer consenso e menos ainda a qualquer conceito), mas me perguntava, constantemente, como estabelecer um diálogo com um interlocutor quando o pesquisador entreteve discordâncias e conflitos diretos. Será que estaríamos, por meio (ou apesar dela) de nossa divergência, conseguindo produzir um horizonte de entendimento, um solo comum para inteligibilidade, um conhecimento coproduzido e ecumênico sobre aquilo de debatíamos? Esse lugar-comum estaria mediado por esse modelo de acesso ao *outro* e de construção da realidade chamado etnografia? E, ainda, se essa mediação é realizada por um sujeito treinado e apto a pôr em prática esse modelo, ponto de vista, paradigma ou *epistémê*, então, o que está em jogo aqui é *o que* será produzido e não *como* o pesquisador e o pesquisado produziram essa etnografia? Se essa é a contribuição da Antropologia, mediar mundos e construir coletivamente conhecimento sobre a experiência e condição humana por meio de etnografias, então, poderíamos dizer que um antropólogo sugere, indiretamente, que seus interlocutores coloquem em prática mecanismos usados pela pesquisa etnográfica, ou seja, que relativizem a si mesmos e seus métodos, a partir do distanciamento crítico e de um exercício de deslocamento de perspectivas na alteridade?

## **(DES)MONTAGENS DOS PROTOCOLOS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA**

Diante do exposto acima, poderíamos concluir que esse modelo de pesquisa co-produzida, construída com os métodos etnográficos, que dialogam sobre termos e não sobre os meios, mesmo que os interlocutores tenham seu próprio método para conhecerem a si mesmos, e que não estejam dispostos a relativizar os mesmos, compõem uma prática acadêmica disciplinar que ecoa à herança colonialista, impondo sua *epistémê* régia diante das demais. Ou, como disse Roy Wagner:

Uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença, dogma e certeza, será levada à armadilha de ter de acreditar ou nos significados nativos ou nos nossos próprios. A primeira alternativa, dizem-nos, é supersticiosa e não objetiva; a segunda, de acordo com alguns, é “ciência”. E, todavia, esse tipo de ciência pode facilmente degenerar em uma forma de discurso indireto, em um modo de fazer afirmações provocativas traduzindo idiomas em fatos e superexotizando os objetos de pesquisa em prol do efeito simbólico. Isso é possível porque a antropologia sempre é necessariamente mediadora, esteja ou não consciente das implicações disso; a cultura, como o termo mediador, é uma maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa. (WAGNER, 2012, p. 65-66)

Portanto, estou me referindo aqui à prática dessa ciência como uma profissão de fé, tal como Kuhn argumenta ser a base sólida que sustenta a “ciência normal”, que “significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas” (KUHN, 1998, p. 29). Com “pesquisas passadas” poderíamos entender aqui como a própria tradição do modelo etnográfico, que é hegemônico na Antropologia. Nesse sentido, essa Antropologia “normal” parte do pressuposto de que são “as crenças do antropólogo que determinam as suas escolhas sobre o *que* interrogar e *como* o interrogar”. (VERDE, 2018, p. 162) A solução de Mauro Almeida, e de muitos outros antropólogos (SÁEZ, 2009), é, de certa forma, equacionar tais questões, por meio de um denominador comum pragmático, como por exemplo uma “quase-verdade”. (ALMEIDA, 2003, p. 13) Seguindo tal lógica disciplinar, os cursos de métodos em Antropologia deveriam ser treinamentos de como ter alto rendimento em tornar-se um *outro*. Especificamente, aqui estou me referindo a tonar-se um(a) antropólogo(a) ou a noção de pessoa que o estudante encarna, a qual chamo de *eu-antropólogo* (VIANNA, 2015, 2018, 2019) e que se torna uma espécie de mediador entre mundos apto a conhecer a vida nativa, a olhar sob a perspectiva do interlocutor, adotando-a como prática científica. Mas, como isso seria possível, considerando que tais

sujeitos pesquisadores estiveram sendo condicionados em sua sociedade ocidental moderna, a viver suas experiências de sujeito com base em uma noção de pessoa que é indivisível, singular e centrada na consciência de si? Considerando que essas experiências são intransferíveis a outros indivíduos, entidades ou seres, e que sua tradução se dá na medida apenas de sua comparação com as demais, então, pergunto: quais os sinais ou pistas que nos informam sobre o êxito ou não desses exercícios de deslocamento de perspectivas, previstos na prática etnográfica? A resposta mais comum tem sido aquela que orienta nosso olhar a perceber uma congruência entre o ponto de vista do antropólogo e do nativo, onde se o último compreendeu e ratificou o que foi dito sobre ele pelo primeiro, então aquela explicação já tem boa parte dos elementos necessários para ganhar um valor de verdade.

Nos treinamentos acadêmicos é ensinado que esse exercício que visa “sair de si”, ou esse “processo de dupla alienação de si e de subjetivação do heterogêneo” (IMBERT, 2003, p. 213), deslocando sua visão externa sobre si para olhar a si mesmo como um *outro* de seus *outros*, só será possível no momento que for realizado, ou seja, efetivado por meio de um processo, materializado em um percurso, ou montado segundo certos protocolos. Logo, podemos resumir que só se aprende fazer etnografias as fazendo, ou, no próprio ato de fazer se aprende como se faz, e não há como ensinar um sujeito a ter essa experiência, ela deve ser treinada e, quanto mais tempo o aprendiz de antropólogo ficar exercitando, esse deslocamento melhor ele fará. Há um motivo evidente para o pesquisador aprendiz ser deixado à própria sorte no campo, ou como argumento em outro artigo (VIANNA, 2015), ser lançado à deriva no trabalho de campo. Se pressupõem que o pesquisador é aquele que se coloca à prova, como parte do objeto de investigação, sendo, portanto, alvo da observação de si mesmo somente à medida que é interpelado pelo *outro* ou entretém relações com o mesmo. Creio que Merleau-Ponty confirmaria essa (pré)suposição:

Ora, em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é laboriosamente procurada por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós. Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o

ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades “primitivas” –, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é “outro” e que exige nossa própria transformação. (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199)

Para “construir um sistema de referência geral”, é preciso provar que se é capaz de realizar esse exercício de deslocamento de ego e consciência, para tornar-se um pesquisador antropólogo experiente, capaz de poder com essa mesma *experiência*, observar sua trajetória com a perspicácia de quem foi qualificado pelos pares como apto a entender e ler sua própria disciplina com um olhar crítico, ou até que possa atingir algum universal. Se o objetivo, com isso, for ainda alargar a experiência, tornando-a acessível ao resto da humanidade que comungue desse mesmo solo comum onde tal experiência é possível (ou seja, que é universal um ponto de vista humano), então deduzo que exista um *protocolo etnográfico* a ser seguido ao ler os manuais em forma de monografias que chamamos de clássicos da Antropologia; além dos textos consagrados por sua reprodutibilidade e citação em aulas de métodos em Antropologia, como por exemplo, o clássico “Treinando a observação participante”. (FOOTE-WHYTE, 1975) Tal protocolo teria como sustentação conceitos como: *outro*, alteridade, “eu” e experiência. Assim, à medida que o estudante é treinado a exercitar os deslocamentos e práticas pedagógicas, como estranhamento e relativização, esse protocolo torna-se como que invisível a ele, já que os deslumbramentos no encontro com o *outro* provocam uma sensação de deriva no trabalho de campo. O pesquisador acredita estar descondicionado das convenções sociais e disciplinares, já que agora ele é consciente delas, e por isso, pode trabalhar contra-intuitivamente. No entanto, seus pontos de referências para exercitar essa *profissão de fé* são justamente aqueles conceitos que possibilitam a existência desses protocolos.

Após a prática de imersão na vida nativa, sustentada por esse conceito de experiência, o pesquisador precisa voltar a ser o sujeito anterior a essa transformação, traduzindo a experiência vivida em deslocamentos constantes entre essa personagem, o eu-antropólogo, e o pesquisador neófito, a partir de suas “equivocações” em campo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2018) A partir daí, como em um sistema que se retroalimenta, os dilemas sobre o relativismo ressoam e reverberam na história da Antropologia (ALMEIDA, 2003) como a condição *sine qua non* por excelência das etnografias. Tal rodeio parece então, desembocar na construção de um chão comum, ou de uma espécie de platô me-

tafísico, onde a compreensão mútua ocorre e de onde os pesquisadores podem escrever suas etnografias.

A Antropologia, em resumo, seria essa “análise do vivido” que “não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental”. (FOUCAULT, 1995, p. 337) Poderíamos correlacionar essa “figura da finitude”, ou “duplo empírico-transcendental” chamado homem (FOUCAULT, 1995), com as “*schematas*” (GOMBRICH, 1995, p. 94) existentes em uma etnografia, compondo seus conhecimentos limitados sobre o *outro* e que seriam aquelas imagens, expectativas e pressupostos sobre o mesmo e sobre o encontro com ele (os quais geralmente vinham acompanhados de um conceito sobre o que é exótico) com que o estudante ingressa no curso de Ciências Sociais ou no de Antropologia; ou ainda seriam aquelas imagens nutridas em sua imaginação sobre tais encontros por meio da formação e treinamento acadêmico que os precede. Ou, nas palavras de Ernst Gombrich (1995):

Sem algum ponto de partida, sem algum esquema inicial, nunca poderíamos captar o fluxo da experiência. Sem categorias, não poderíamos classificar as nossas impressões. Verificou-se que, paradoxalmente, pouco importa que categorias sejam essas. Podemos sempre ajustá-las às nossas necessidades. Na verdade, se o esquema mantém-se elástico e flexível, essa imprecisão inicial pode vir a ser não um obstáculo, mas um trunfo. (GOMBRICH, 1995, p. 94)

Em suma, não haveria uma Antropologia, enquanto ciência, produzida *ex nihilo*, a não ser por duas pré-condições que sustentam tais especulações: a primeira que considera a existência de um *solo comum* a partir de onde o conhecimento seria possível (ou seja, uma única realidade apreensível por meio de alguma heurística regular) e uma semiótica que pudesse resolver os problemas decorrentes dessa apreensão, tarefa que Thomas Kuhn tenta resolver em sua obra. Em outras palavras:

A experiência aparece acompanhada de pressupostos teóricos e não antes deles; e a experiência sem teoria é tão incompreensível quanto, (supostamente) a teoria sem experiência: eliminemos parte do conhecimento teórico de um ser senciante e teremos pessoa completamente desorientada e incapaz de realizar a mais simples das ações. (FEYERBEND, 1977, p. 263)

Diversos autores pensaram sobre essas questões. Hilary Putnam (1992), por exemplo, sugere que há uma “farsa relativista”, na qual os pesquisadores estariam imersos em uma eterna criação de exemplos e contraexemplos, produzidos através da subjetividade de seus métodos, utilizados para disputar terri-

tório empírico e teórico, ou esse seria o próprio dilema da incomensurabilidade operando internamente à disciplina. Possíveis incoerências, inconsistências e contradições da Antropologia seriam, então, projetadas para outras dimensões e áreas do conhecimento, como a Psicologia, a Neurolinguística e Sociologia (não seriam mais problemas seus por direito, já que não teriam condição de dar conta dos mesmos). As regras do método etnográfico, se é que existem, estariam com isso “restringindo a curiosidade” do pesquisador “aos limites estabelecidos pelo método” (WHITEHEAD, 1988, p. 10), quando ele busca ampliar seu campo de pesquisa a todo tempo que encontra brechas epistêmicas desse mesmo método.

Talvez boa parte dos leitores antropólogos estejam agora buscando em suas memórias acadêmicas tais protocolos de pesquisa necessários para “restringir a curiosidade” que tinham quando iniciaram seus trabalhos de campo. Alguns livros-textos, como a *Etnografia e observação participante*, de Michael Angrosino (2009), parecem ter esse poder para conduzir a curiosidade aos limites adequados às convenções do método. Mas, questiono, tais protocolos de pesquisa existiram em alguma ilha amoral? Quais guias eticizantes estariam movendo essa curiosidade insaciável pelo *outro*? Atualmente, parece haver uma economia moral científica que orienta o pesquisador a desejar contribuir para a construção de um ou mais bens-comuns, tomando-os como sua missão, tais como: o desenvolvimento da sociedade, o avanço do conhecimento científico, a melhoria das condições de vida dos sujeitos subalternos/marginalizados, a defesa e preservação da natureza e as mais diversas grandes causas sociais, humanistas e ambientais que podem salvar e explicar o mundo, sobre as quais qualquer filantropia científica e social poderia justificar seus investimentos e seu mecenatismo. A Antropologia, como uma entre tantas outras dessas ciências, apenas deixaria mais transparente essas causas e lutas, que são tomadas como um avanço da *ciência antropológica* diante de seu passado colonialista e moderno (ou pelo menos, como uma redenção eterna pelos erros históricos, atingida por meio da explicitação da dívida impagável que os modernos teriam para com os não modernos). Tais lutas ficariam mais claras quando argumentos a “favor da etnografia” (PEIRANO, 1995) apareceram como uma espécie de coringa dos debates em subáreas, como vemos na etnologia indígena: “quanto *mais profundo e extenso é o nosso conhecimento etnográfico de um povo*, menos arrogantes nos tornamos e mais claramente percebemos a falácia de que alguns são mais nativos do que outros.” (RAMOS, 2010, p. 13, grifo nosso).

Alcida Rita Ramos sustenta que a Antropologia constrói um “verdadeiro ecúmeno teórico” (2010, p. 10), que por sua vez, quando reunido a outros tantos

elogios à eficácia, validade e relevância da etnografia, parecem constituir uma espécie de “ufanismo etnográfico”, que pode se perpetuar por muito tempo até que a suposta onipotência da etnografia seja questionada. Afinal, como afirmou Thomas Kuhn, “rejeitar um paradigma sem simultaneamente substituí-lo por outro” (KUHN, 1998, p. 110) é rejeitar a própria ciência. Esse ato se reflete, não no paradigma, mas no pesquisador que rejeitou o paradigma. Inevitavelmente ele será visto por seus colegas como o “carpinteiro que culpa suas ferramentas pelo seu fracasso”. (KUHN, 1998, p. 110) A partir dessa citação, podemos compreender por quê parece ser esse o principal “contexto da justificação” (FREITAS, 2005) em que todo pesquisador parece inserir sua etnografia quando defende-se de críticas, como incoerência, contradição, implausibilidade e carência de material empírico. Afinal, e eis o argumento central, se tivesse mais tempo e melhores condições de trabalho sua etnografia, poderia ter *revelado* muito mais do que apresentou. A confiança na infalibilidade e na plasticidade da etnografia estaria sendo resguardada principalmente pelos antropólogos mestres ancestrais (aqueles que recebem homenagens ainda em vida, que se tornam como manuais vivos para os jovens pesquisadores da ciência normal), guardiões de uma tradição por onde a ciência normal pode ser praticada:

À transferência de adesão de um paradigma a outro é uma experiência de conversão que não pode ser forçada. A resistência de toda uma vida, especialmente por parte daqueles cujas carreiras produtivas comprometeram-se com uma tradição mais antiga da ciência normal, não é uma violação dos padrões científicos, mas um índice da própria natureza da pesquisa científica. A fonte dessa resistência é a certeza de que o paradigma antigo acabará resolvendo todos os seus problemas e que a natureza pode ser enquadrada na estrutura proporcionada pelo modelo paradigmático. (KUHN, 1998, p. 192)

Assim, *saber mais* sobre o *outro* é uma necessidade para a sustentação e sobrevivência da figura do cientista e do intelectual emoldurada por sua biblioteca. Como uma das áreas do conhecimento que mais teria legitimidade para falar com/sobre/ao lado dos sujeitos em situação vulnerável ou que estejam sendo acometidos de qualquer sofrimento social, a Antropologia parece produzir um saber firmado sobre essas convicções e moralidades, tal como vemos nas prescrições disciplinares de Mauro Almeida (2003):

A etnografia é então interação – hibridação politizada, e orientada cognitiva e moralmente para zonas de quase-verdade. Ela assiste à construção de novos corpos singulares e coletivos politicamente orientados: caso da territorialidade, das identidades étnicas, das definições de paisagens-patrimônio; mas também de corpos com gênero, corpos com cor, com histo-

ricidade. Antropólogos por um lado são parceiros na emergência das ‘culturas híbridas’ – e por outro são membros de uma comunidade orientada para verdades e juízos. O nexo entre as suas duas posições é essencial para sua atuação e para sua contribuição no processo de construção de consensos necessários sobre a natureza do mundo social. (ALMEIDA, 2003, p. 24)

Pensando nisso, poderíamos perguntar: haveria alguma coerência semântica ou pragmática nesse coletivo-mundo que sustenta o que lhe é melhor, mais conveniente ou mais relevante? Nesse caso, pergunto se a teoria antropológica não seria um apanágio dos engajamentos dos/entre nativos e antropólogos? É o antropólogo que irá ser o porta-voz disso, que entender-se-á por melhor/justo/correto/humano/ético? Seria a *etnografia* ou a *experiência etnográfica* desejosa por entender os fenômenos e situações do mundo, aquela que, desde Malinowski, ainda deseja “reconstituir” de alguma forma um “real” (MALINOWSKI, 1976; DURHAM, 1978), o principal e talvez único meio de resolver questões ético-epistemológicas na Antropologia? A ética acadêmica, que garante a livre concorrência e disputa de ideias – pelo objetivo comum do acúmulo e da complexificação do conhecimento científico –, tem alguma homogeneidade teleológica? Estaria no método etnográfico o maior legitimador do saber antropológico (ou ele não precisa de legitimação, autolegitima-se pela singularidade da jurisprudência disciplinar que permite o encontro etnográfico)? O que uma etnografia não pode *grafar*? Ou, nas etnografias “tudo vale”, e a Antropologia é a ciência que mais “progrediu” nas últimas décadas (FEYERABEND, 1977)?

Se a Antropologia é uma ciência com um método *sui generis*, na qual, por um lado, somente seus praticantes o conhecem profundamente (onde a experiência etnográfica individual torna-se intransferível e, exclusivamente, singular) mas, por outro lado, seus membros não possuem uma definição consensual sobre este método, então, qual a importância ou relevância nessa disciplina (pensando que o conhecimento antropológico legitima-se apenas perante o parlamento acadêmico) das provas de seleção, das bancas de avaliação de teses e dissertações e dos processos seletivos para professores? Seria, talvez, tornar seu paradigma – a etnografia – resistente à crítica, fazendo-a perdurar em todos os meios acadêmicos?

Ao concentrar a atenção numa faixa de problemas relativamente esotéricos, o paradigma força os cientistas a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seriam inimagináveis. E a ciência normal possui um mecanismo interno que assegura o relaxamento das restrições que limitam a pesquisa, toda vez que o paradigma do qual derivam deixa de funcionar efetivamente. Nessa altura os cientistas começam a comportar-se de ma-

neira diferente e a natureza dos problemas de pesquisa muda. No intervalo, entretanto, durante o qual o paradigma foi bem sucedido, os membros da profissão terão resolvido problemas que mal poderiam ter imaginado e cuja solução nunca teriam empreendido sem o comprometimento com o paradigma. E pelo menos parte dessas realizações sempre demonstra ser permanente. (KUHN, 1998, p. 45)

O que as teorias sobre a etnografia parecem postular é, em primeiro lugar, a constituição de *uma mesma realidade em comum*, e, em segundo lugar, a invenção de um *eu* que possa transitar e ter um *solo comum* coabitado com o *outro*.

## **CONCLUSÕES OU ALGUMAS DISRUPTIVAS DESMONTAGENS ABRUPTAS**

Existem muitos jogos de montagem, e passei boa parte da minha infância brincando com alguns. Depois de muitas montagens e desmontagens, percebi que essas brincadeiras, como construir castelos de cartas, parecem sempre se tornar mais divertidas quando terminam, desmoronam ou alcançam um nível cada vez maior de montagem e desmontagem (e não necessariamente quando seu objetivo é alcançado ou seu enigma revelado). Contudo, mesmo que esse pareça ser um exercício repetitivo, observava que, a cada montagem e desmontagem, a ordem das peças usadas e o resultado do processo se tornavam eventos singulares.

Quando comecei a investigar as raízes da etnografia e a relembra meus primeiros exercícios etnográficos (VIANNA, 2018), notei uma grande semelhança com essas brincadeiras e jogos. Nessas, assim como na confecção das etnografias, as construções parecem ser metódicas e as desconstruções são abruptas, como rupturas. Ou, em outras palavras, o problema que parece existir diante de uma desmontagem não é aquele das tradições e das convenções: “o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos”. (FOUCAULT, 2005, p. 6) A história, pensando com Michel Foucault, parece, então, multiplicar as rupturas e buscar as perturbações das continuidades. Em ambas (etnografia e brinquedos de montagem), são produzidos simulacros do mundo, reconstituições do *real* por meio de imagens preconcebidas e imaginadas sobre ele projetadas, mas, se assim for, então pergunto: o que permite a construção de tais simulacros se as peças usadas poderiam compor e recompor tantas, em sucessivas e ininterruptas transformações, e inumeráveis outras imagens, re-

alidades e mundos? E se as desconstruções pudessem ser também metódicas e processuais? Desmontar tais simulacros, ou construções de mundos, poderia expor os procedimentos e pressupostos com os quais eles foram construídos? Se a tradição for a manutenção das transformações, não seria possível perceber aquilo que engendra e transforma em fundamento uma prática científica como a etnografia? Desta forma, tal exercício de exposição, por meio do procedimento de desmontagem, enquanto performance textual, seria um ato de revelação do oculto ou de “obviação” (WAGNER, 1979), ou seja, que da visibilidade a arbitrariedade de uma convenção. Minha inspiração no trabalho de campo do doutorado era, obviamente, wagneriana, já que se tornava evidente, no decorrer da leitura da literatura aqui citada, que o jogo acadêmico parece se alimentar do poder de visualização do oculto e da complexidade, possibilitado pelas performances de uma escritura que intenciona maximizar a refutabilidade propiciada pelo pluralismo epistêmico e interpretativo, observado, principalmente, em bancas e arguições de defesa de trabalhos acadêmicos.

Em suma, o leitor pode estar nesse momento se perguntando: mas, afinal, o que o autor entende por etnografia? Se fosse possível reunir todas as definições de etnografia, em uma única sentença, talvez, pudéssemos compor uma descrição tão obtusa e vaga quanto objetiva e precisa. Penso que ela seria algo como um tipo de análise combinatória multivariada de improbabilidade finita, na qual um pesquisador produz uma série de disposições dos mesmos elementos que outros pesquisadores se utilizaram para compor suas etnografias. Tais elementos parecem variar, infinitamente, em seus conteúdos, de acordo com a singularidade dos encontros etnográficos e das pessoas que acabam fazendo parte dele. É sintomático, portanto, que a Antropologia sempre esteve preocupada em tornar instáveis noções como realidade e verdade, já que seu paradigma implica diretamente na impossibilidade de progresso desta ciência em direção a um objetivo estabelecido de antemão. Mais sintomáticas ainda parecem ser as diversas propostas atuais de uma Antropologia que “descolonize o pensamento” e que assuma “acordos pragmáticos” (ALMEIDA, 2013), em que seu paradigma etnográfico parece, novamente, a ser questionado.

A Antropologia, para os que tentam defini-la como tendo um objetivo pragmático, parecem, então, estar em uma “evolução-em-direção-ao-que-queremos-saber”. (KUHN, 1998, p. 214) Essa singularidade do encontro etnográfico parece ser infinitamente variável, de modo que cada pesquisador faz sua etnografia, ao seu modo, de maneira única e insubstituível. Nesse sentido, há, na ideia de etnografia, uma improbabilidade finita, logo, incomensurável, de acordo com o número de pessoas que realizam etnografias e também segundo

os pressupostos existentes nela. Nesse sentido, poderíamos correlacionar o projeto epistêmico antropológico, no qual a etnografia é seu motor, com a reprodução de uma “ciência normal”, como a descrição do kula por Malinowski (1976). Lembrando que Thomas Kuhn não considera a ciência normal como um “empreendimento único, monolítico e unificado que deve persistir ou desaparecer”, mas sim frequentemente “assemelha-se a uma estrutura bastante instável, sem coerência entre suas partes”. (KUHN, 1998, p. 74)

Enfim, parece existir uma infinidade de abordagens possíveis sobre tais assuntos, e minha intenção nesse artigo foi articulá-las com a ideia de etnografia enquanto montagem e desmontagem de um conhecimento enraizado na modernidade, ou o conhecimento antropológico e etnográfico. Em outras palavras, poderíamos dizer que montar e desmontar, construir e desconstruir, talvez, sejam efeitos de um regime científico moderno, no qual parece haver uma *epistémê* com origem em um processo histórico de anseios, obsessões e obstinações em tornar a realidade inteligível. A Antropologia, sendo filha desse mesmo regime, parece enraizar-se em tal *epistémê*, compondo uma ode ao concreto que acompanhou a constituição da história da disciplina. Uma dialética parece ser condição do seu trabalho, dados os pressupostos dos quais parte, já que entende ser do encontro com o *outro* que seu ofício se torna possível. Mais precisamente, a constituição dessa modernidade teria criado as condições de possibilidade para que um “duplo-empírico transcendental” emergisse, chamado “*homem*”. (FOUCAULT, 1995, p. 335) A Antropologia, ciência humana que se propunha a compreender os fenômenos em torno dessa nova figura, parece ter se consolidado sobre uma outra figura, que emergiu dessa, o antropólogo, mediador entre mundos ou xamã moderno que tem o poder de revelar o oculto no social. Durante a história dessa disciplina, muitos autores, ao tentarem definir tal ciência, consolidaram uma metafísica do sujeito, ao historicizarem e des-historicizarem a figura do “homem”.

Por fim, e tendo em mente essa configuração disciplinar, especulo sobre a possibilidade de ser a ideia da etnografia concebida por meio de um treinamento e de uma formação do pesquisador enquanto *sujeito cognoscente*. Esse, sendo detentor da capacidade de experiência e de estar consciente de sua individualização (ou assim parece pressupor o projeto epistêmico antropológico sustentado pela etnografia), poderia, então, consolidar e condicionar-se em uma nova noção de *eu*, por meio da transformação propiciada por esse treinamento.

Um *eu-antropólogo* (VIANNA, 2018; 2019) emerge para dar conta de um descentramento de si na direção do *outro*, recentrando, novamente, no primeiro, no momento do retorno do trabalho de campo e da escrita etnográfica. Esse

movimento heurístico e epistêmico parece subentender e pressupor a emergência desse novo sujeito no estudante que pretende estudar Antropologia ou fazer uma pesquisa etnográfica, à medida que vai se familiarizando com a literatura sobre o assunto, com as técnicas de pesquisa, com a postura em relação à *diferença* e com as categorias-chave de pensamento utilizadas nessa disciplina. Se essa noção de um *eu-antropológico* pressupõe um movimento de perspectivas que a alteridade e a diferença implicariam, então, poderíamos tornar tal movimento análogo às movimentações das peças de um jogo (evocando com isso o caráter lúdico do ofício antropológico disciplinar). Tal analogia faria da etnografia um jogo de quebra-cabeças, no qual as regras se resumiriam ao objetivo de reunir peças, em um dado tempo e espaço, tomando como desafio central dar coerência e estabelecer relações entre as partes que compõem seu conjunto.

No entanto, também me parece que, frequentemente, tais quebra-cabeças têm sido montados e abandonados quando não se encontra sua solução ou quando existem mais “anomalias” (KUHN, 1998) do que correspondências entre os modelos e os exemplos de referência (ou ainda, quando se perde sua natureza lúdica). Mas, quando os quebra-cabeças não são completamente abandonados, eles são remontados de acordo com os mesmos procedimentos, até que seja resolvido seu enigma, dando tanto a impressão de que seu problema se localizava em contingências e imponderáveis presentes no contexto de pesquisa quanto passando a ideia para o pesquisador que a escrita e a rescrita de uma etnografia seriam atividades imensuráveis, desdobrando-se sobre si, dada sua duplicidade intrínseca, ou seja, aquela que emerge da alteridade. Tomando tal suposição como plausível, se empreende e se propõe aqui um exercício de *reversão* das tentativas (frustradas ou não) de soluções desses enigmas, operando suas possíveis (des)montagens. Entende-se que tal reversão expõe as regras desse jogo, apontando para possíveis raízes, fundamentos, contingências, gêneses e lógicas dos mesmos, ao pressupor que a Antropologia é regida por parâmetros científicos e que por isso compartilha critérios, regimentos e um rigor metodológico diante do qual o método utilizado não pode ser irrefutável. Mais precisamente, essa reversão escreve a história de suas condições de possibilidade. Para isso, produzi, deliberadamente, algumas conveniências na sua composição, tanto em relação às escolhas analíticas quanto na escolha pelo local de trabalho de campo no Hotel da Loucura, que compuseram a etnografia que lhes apresentei. Pensando com Foucault, desmontar seria como:

um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade

puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. (FOUCAULT, 1995, p. 11)

No entanto, o exercício de montar e desmontar seria, exclusivamente, uma história do presente, e por isso é menos pretensiosa que uma “arqueologia”, pensando que essa seria uma “história do conhecimento” sobre as “condições de possibilidade. Neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico”. (FOUCAULT, 1995, p. 11-12) Enfim, o exercício que moveu as engrenagens de minha tese (VIANNA, 2018) permaneceu sendo, por isso, herdeiro e tributário de certo historicismo particular às ciências humanas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos: Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 3, p. 3-19, 2003.
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ANGROSINO, M. V. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Penso, 2009.
- BARGAS, D. de O. *Arte e saúde mental: uma atriz em ação de cura vivenciando a experiência do Hotel da Loucura*. 2018. Monografia (Especialização em Ciência, Arte e Cultura na Saúde) – Instituto Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- CASTRO, E. V. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.
- DURHAM, E. R. *A reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo, Ática, 1978.
- FEYERABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1977.
- FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975. p. 77-86.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREITAS, R. S. de. A sedução da etnografia da ciência. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 229-253, 2005.

- GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- IMBERT, C. Filosofia, antropologia: o fim de um mal-entendido. Tradução: Nelson Matos de Noronha. *SOMANLU: Revista de Estudos Amazônicos*, Manaus, v. 3, n. 1/2, p. 203-221, 2003.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.
- MAGALDI, F. S. *A unidade das coisas: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatra rebelde no Rio de Janeiro, Brasil*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril cultural, 1980. p. 123-135.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PORDEUS, V. *Restoring the art of healing: biology of cognition, cultural psychiatry and theater as public policy of mental health promotion*. 2018. Tese (Doutorado em Psiquiatria Transcultural) – Division of Social and Transcultural Psychiatry, McGill University, Montreal, 2018.
- PUTNAM, H. *Razão, verdade e história*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- RAMOS, A. R. Revisitando a etnologia à brasileira. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 25-49.
- SÁEZ, O. C. Por uma Antropologia Minimalista. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 112, p. 1-16, 2009.
- VERDE, F. Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 42, n. 1, p. 137-169, 2018.
- VIANNA, L. G. Antropologia à deriva ou os mil descaminhos para uma investigação que visa saber-menos sobre o outro. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 5., 2015, Campinas. *Anais [...]*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- VIANNA, L. G. *Paradoxos de uma ciência à deriva: o Hotel da Loucura e alguns modos de perder-se em uma pesquisa*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

VIANNA, L. G. Rumos e percursos incertos de uma ciência à deriva: reflexões sobre os paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, Recife, v. 6, n. 2, p. 154-177, 2019.

WAGNER, R. *Lethal speech: Daribi Myth as symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

WHITEHEAD, A. N. *A função da razão*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1988.

## **PEDRA É O QUE DOIDO JOGA EM GENTE: ETNOGRAFIA COMO UMA FERRAMENTA PARA A OCEANOGRAFIA SOCIOAMBIENTAL**

*STONE IS WHAT CRAZY THROWS AT OTHER PEOPLE: ETHNOGRAPHY AS A TOOL  
FOR SOCIO-ENVIRONMENTAL OCEANOGRAPHY*

### **Resumo**

A Oceanografia é uma disciplina das Ciências Naturais de potencial interdisciplinar que, diante da crise socioambiental global, tem recebido críticas. A fim de funcionar de uma nova forma, a Oceanografia socioambiental foi introduzida como parte da própria Oceanografia. Essa nova forma tem como objetivo trabalhar com as comunidades tradicionais costeiras e marítimas contra conflitos ambientais e a favor da justiça socioambiental para essas comunidades. Este artigo relata o uso da etnografia por uma oceanógrafa, na comunidade de pescadores artesanais de Poças, no Litoral Norte da Bahia. O estudo dos conhecimentos e práticas de pescadores e marisqueiras da comunidade foi feito durante um mês em imersão na comunidade, através de observação participante e entrevistas semiestruturadas. O objetivo do estudo foi compreender a percepção da comunidade sobre a feição geológica do arenito de praia e suas funções e importância. O artigo conclui que estes conhecimentos e práticas construídos na vivência do lugar ao longo de gerações devem ser valorizados e integrados na construção de soluções socioambientais, para esta nova forma de fazer Oceanografia em favor da justiça socioambiental para comunidades tradicionais.

**Palavras-chave:** Oceanografia socioambiental. Comunidades tradicionais. Arenito de praia. Litoral Norte da Bahia.

### **Abstract**

Oceanography is a discipline of natural sciences with interdisciplinary potential that has received critiques in the face of the global socio-environment crises. To work in a new format, the socio-environmental oceanography was introduced as part of the oceanographic field. This new approach aims to work with traditional coastal and maritime communities against socio-environmental conflicts and favoring socio-environmental justice for these communities. This article reports the application of ethnography by an oceanographer, in the artisanal fishing village of Poças, on the north coast of Bahia. The study of the community's knowledge and practices from fishermen and fisherwomen

---

<sup>1</sup> Graduanda em Oceanografia pela Universidade Federal da Bahia e co-fundadora da Associação Educamares – Educação Ambiental Marinha. *E-mail:* clarakdc@gmail.com.

was conducted along one month living in the community, with participant observation and semi-structured interviews. The study aimed to understand the community's perception of the geologic features of the beach sandstone and its functions and importance. The article concludes that the knowledge and practices developed by living in the community along the generations should be valorized and integrated into the elaboration of socio-environmental solutions in this new approach to oceanography in favor of socio-environmental justice for traditional communities.

**Keywords:** Socio-environmental oceanography. Traditional communities. Beachrock. North coast of Bahia.

## INTRODUÇÃO

*Pedra é o que doido joga em gente* foi uma frase que ouvi a primeira vez em uma aula de Geologia Geral no primeiro semestre do curso de Bacharelado em Oceanografia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Depois ouvi outras vezes de colegas da Geologia, até repeti uma ou duas vezes quando ouvia alguém falar de rocha, chamando-a de pedra. Sempre achei engraçado como os geólogos se incomodam com o uso do termo pedra para falar de rocha, mas eu mesma, antes daquela aula no primeiro semestre do curso, falava pedra. Para as ciências da terra, e principalmente para a Geologia, as rochas são um dos principais objetos de estudo. Os geólogos são encantados por este objeto que parece não se mexer por conta própria, não emitir sons, nem cheiros, não se come, mas participa de processos transformadores no planeta terra. As rochas compreendem o universo e nos ajudam a compreender o passado, de forma que podemos explicar o presente e imaginar o futuro. Tem quem converse, ame e viva pelas rochas, e existem aqueles que admiram, contam histórias, se alimentam e vivem das pedras, mas não são geólogos.

Na Oceanografia, o estudo das rochas fica por conta daqueles que se propõem a estudar a Oceanografia Geológica, identificando e entendendo processos geológicos das rochas e sedimentos submersos, que estão no fundo dos oceanos, ou aqueles que estão na zona costeira. O olhar especial aqui recai sobre a zona costeira, este espaço transitório entre o ambiente terrestre e marinho, compartilhado por inúmeros organismos e seres humanos. Esta é uma região cheia de mistérios, beleza e utilidade, é onde mais da metade (56%) da população humana vive (MARTINEZ et al., 2007), de onde muitos tiram seu sustento, lazer e modo de vida. Sempre me pareceu um ambiente mágico, onde posso me sentir segura, pois estou em terra, mas me sinto parte de algo maior que não tem fim no horizonte, também é onde me sinto oceano. Viver na zona costeira traz bem-estar e qualidade de vida, mas de formas diferentes para cada um.

Quando comecei a me questionar sobre a importância da Oceanografia para a sociedade e procurar respostas dentro da própria Oceanografia, obtive possibilidades limitadas que ficavam entre a gestão costeira dos recursos e conflitos socioambientais. Questões ligadas à especulação imobiliária e erosão costeira com problemas de perda de habitat, construções imobiliárias irregulares (CRA, 2003); conflitos socioambientais derivados da construção de portos e dragagens que geram consequências para os ecossistemas adjacentes por contaminação e para as comunidades costeiras (CASTRO; ALMEIDA, 2012); pelo transporte ilegal de espécies invasoras na água de lastro de navios que atravessam as bacias oceânicas (ZANELLA, 2015); ou contaminação química proveniente de indústrias, plataformas de petróleo e gás, grandes centros urbanos e poluição por resíduos sólidos (HATJE; COSTA; CUNHA, 2013) que utilizam o oceano como um grande lixão aquoso onde tudo some, através desse super poder mágico de diluição de toda e qualquer substância tóxica derivada de processos industriais, mas que tem potencial de contaminar organismos marinhos e populações costeiras. (BISPO, 2018) Estes são problemas reais que devem ter a atenção do poder público e da gestão costeira, mas é difícil ver as pessoas que sofrem na linha de frente desses problemas. Quem é afetado diretamente? As comunidades costeiras, os pescadores e pescadoras, as marisqueiras. Para quem vive nos grandes centros urbanos estas pessoas são, em parte, invisíveis, vamos à praia e vemos de longe aquele homem com a pele queimada de sol, uma linha de nylon ou uma rede de tarrafa e um balde em cima das rochas, ou entre as piscininhas que as mesmas rochas fazem. Eles ficam ali parados, às vezes se reúnem outros dois, eles não se mexem muito e quase nunca conseguimos vê-los pegarem um peixe. Em alguns bairros de Salvador, os pescadores artesanais urbanos se fazem mais presentes, se organizam em colônias de pesca, se reúnem embaixo de um espaço coberto arranjado para se proteger do sol, mas nem sempre tem a pesca como único trabalho, muitas vezes a pesca vira uma atividade para as horas livres. (SILVA, 2019)

Os territórios pesqueiros, onde as comunidades costeiras estão mais presentes e mantêm a pesca como principal atividade socioeconômica e cultural, é possível ver e perceber a força do trabalho desgastante que fazem e seu poder coletivo, mas, ainda assim, não conhecemos os pescadores e as marisqueiras. Desta forma, este trabalho tem como objetivo discutir o uso da etnografia em trabalhos oceanográficos como uma forma de visibilizar conhecimentos locais de comunidades costeiras de pesca.

## **A OCEANOGRAFIA ALÉM DAS CIÊNCIAS NATURAIS**

A Oceanografia foi elaborada a partir de um desejo humano de conhecer o desconhecido e se desenvolve como disciplina a partir desta curiosidade investigativa dominada pela ciência. A formação em Oceanografia clássica é dividida em quatro áreas do conhecimento, Biologia, Geologia, Química e Física, além de absorver conhecimentos de áreas correlatas, como Meteorologia, Matemática, Engenharia, entre outras. (PINET, 2009) Ademais, estas disciplinas dialogam entre si e se cruzam evidenciando novos conhecimentos como na Bioquímica, Geoquímica, Geofísica e Biofísica. (PINET, 2009) É ultrapassando as barreiras disciplinares na construção de novos conhecimentos que a Oceanografia mostra seu potencial interdisciplinar. (TRESS; TRESS; FRY, 2006) Assim, é classificada como uma disciplina interdisciplinar e exata, fazendo parte das Ciências Naturais. Essa é a Oceanografia Clássica, exata e colonial, que, ao seguir o modelo da ciência hegemônica, invisibiliza outros saberes sobre o mar, se tornando excludente (MOURA, 2019) e insatisfatória na construção de soluções socioambientais. Estas soluções são necessárias para o enfrentamento da crise socioambiental pela qual passamos atualmente e que se constrói pelo uso inconsciente dos recursos naturais em prol do desenvolvimento econômico, ou seja, problemas ambientais produzidos por questões socioeconômicas. (FERNANDES; SAMPAIO, 2008) É necessária a busca de soluções que convergem interesses científicos, sociais e de políticas públicas de forma integrada em prol da justiça socioambiental.

É como contraponto à Oceanografia Clássica e no contexto da crise socioambiental que surge, recentemente, a Oceanografia Social ou Socioambiental. Iniciada, principalmente, pela busca dos interessados em cursos de pós-graduação interdisciplinares ou de outras áreas como a Geografia e a Antropologia, se mostra mais avançada na América Latina, com destaque para o México, e, no Brasil, principalmente na região Sul. (MOURA, 2019) O ponto de partida mobilizador da crítica à Oceanografia Clássica se faz na busca de justiça socioambiental com foco nos grupos sociais oprimidos. (SANTOS; MARTINS; MASCARELLO, 2019) Tais populações compreendem pescadores e marisqueiras, quilombolas, ribeirinhos, entre outras possíveis denominações dos povos que vivem e vivenciam o ambiente marinho, costeiro e estuarino, sendo marginalizados pelo processo de construção socioeconômica e política do poder hegemônico. Assim, a Oceanografia Socioambiental se declara trabalhar ao lado daqueles que têm seu estilo de vida ameaçado em situações de conflito ambiental e em busca de justiça ambiental para os mesmos. (SANTOS MARTINS; MAS-

CARELLO, 2019) A realização dessa nova forma de fazer Oceanografia é possível quando se ultrapassar as fronteiras do conhecimento tecnicista e colonial, indo além das Ciências Exatas e Naturais, aprendendo a dialogar com as Ciências Sociais e outros conhecimentos. Desta forma, se vai além do estudo interdisciplinar agregando uma abordagem participativa em convergência a um objetivo e tornando possível o desenvolvimento de um terceiro conhecimento transdisciplinar. (TRESS; TRESS; FRY, 2006) Ultrapassar as fronteiras não físicas da Oceanografia é torná-la tão abrangente e complexa como seu objeto de estudo natural, o oceano.

## **O RECONHECIMENTO DA PEDRA**

As comunidades tradicionais, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, rurais e outras já fazem parte de estudos das Ciências Sociais, mas foi na década de 1970 que os povos do mar receberam atenção diferenciada e começaram a se desenvolver áreas do conhecimento específicas como a Antropologia Marítima. (DIEGUES, 1999) Essa diferenciação se dá pela complexidade e imprevisibilidade do mar, de forma a se expressar por particularidades vividas por esses grupos sociais. É na fluidez e instabilidade do oceano, gerado por fatores meteorológicos e oceanográficos, e seus ciclos naturais e dos organismos que o habitam, que nasce o pescador e a marisqueira. (DIEGUES, 1999) Encontram-se através da prática diária de navegação e pesca as soluções para a vida e acumulam-se conhecimentos por gerações. São dessas práticas e conhecimentos acumulados ao longo da história que se desenvolveram conteúdos sobre regime de ventos, marés e correntes oceânicas (DIEGUES, 2003), base da Oceanografia Física tradicional. Sendo contraproducente a exclusão e desvalorização dos conhecimentos externos à academia para qualquer tentativa de solução socioambiental ligada à zona costeira.

A relação ser humano e meio ambiente não parece ser estudado de forma completa, tanto nas ciências humanas, as quais englobam a natureza apenas como suas representações culturais, quanto nas ciências biológicas, que englobam toda a humanidade como externa aos ecossistemas causando impactos aos mesmos e desconsiderando as relações construídas por populações tradicionais. (DIEGUES, 2003) Populações estas que podem ser caracterizadas por: 1. uma relação simbiótica com o meio ambiente e o território onde vivem de forma a construir conhecimentos sobre os ciclos naturais e estratégias de uso e tecnologias de baixo impacto ambiental que são passados oralmente entre gerações; 2. grande valorização da estrutura familiar que se encontra estabelecida neste

mesmo território a gerações; 3. baixo acúmulo de capital e grande importância de atividades de subsistência mesmo que com produção de mercadorias; 4. importância de simbologias próprias, com histórias e mitos ligadas às atividades como a pesca; 5. autoidentificação e identificação de outras populações a uma cultura específica; e 6. fraco poder político (DIEGUES, 2000), o que as torna as principais vítimas das injustiças socioambientais. Assim como os indígenas, as populações tradicionais de pesca estão à margem, vivendo a desigualdade socioeconômica, o preconceito e a desvalorização de sua riqueza cultural.

As comunidades de pescadores artesanais e tradicionais que estão distribuídas ao longo da zona costeira brasileira enfrentam desafios na permanência e bem viver de seus territórios por pressões externas variadas. Seja da indústria pesqueira, que aproxima a cada dia o colapso dos estoques pesqueiros; a indústria petroquímica, que, ao descartar seus resíduos envenena organismos e comunidades; e/ou a indústria do turismo, com grandes empreendimentos a beira mar. O Litoral Norte da Bahia tem inúmeros exemplos de descaracterização de comunidades de pescadores que sofrem pressão de tais indústrias, principalmente, a indústria do turismo.

Historicamente, a ocupação do município de Conde, no Litoral Norte da Bahia, vem desde a época colonial como território de atividade agropecuária, mas sua grande expansão a partir do século XX é proveniente, principalmente, de atividades econômicas ligadas ao turismo. (COSTA-NETO et al., 2019) A pesca artesanal, atividade comum à região desde antes do período colonial, é diretamente afetada com a degradação de seus locais de pesca, que são diversos. A região é caracterizada por ecossistemas aquáticos, marinhos e estuarinos, como praias, recifes, manguezais, lagunas além de dunas, restingas e coqueirais.

Mais recentemente, com os esforços do Estado para garantir o desenvolvimento da região através do turismo aproveitando a natureza local, criou-se a necessidade de ordenação e ocupação do território, criando, em 1992, a Área de Proteção Ambiental do Litoral Norte. (COSTA-NETO et al., 2019) Isso não foi suficiente para impedir a degradação ambiental por parte da expansão imobiliária ou descaracterização das comunidades de pescadores que gradativamente tem abandonado a pesca para trabalhar no turismo. (COSTA-NETO et al., 2019) A adaptação a novas formas de trabalho, seja pressionando marisqueiras e pescadores a aumentar a captura do pescado ou a trabalhar em empreendimentos ligados ao turismo, causa uma perda de práticas e conhecimentos tradicionais e, conseqüentemente, de habitats naturais. Cada uma das comunidades que precisou se adaptar a essa nova forma de continuar sendo povo do mar, ganhou diferentes oportunidades de trabalho, nem sempre justas, e perdeu conheci-

mentos e práticas tradicionais construídos por anos a partir de uma forte ligação com o ambiente. Passaram das casas de palha e madeira, para casas de alvenaria; pararam de salgar o peixe e começaram a guardar nos freezer; deixaram de se alimentar basicamente de marisco, peixe e farinha para comprar frango e carne; deixaram de observar a maré para programar a pescaria e começaram a ver o horário da maré em aplicativos de celular.

As mudanças são evidentes ao longo do Litoral Norte da Bahia, e foi assim que se deu a escolha de trabalhar com a comunidade de Poças, no município de Conde. Poças é uma comunidade de aproximadamente 600 habitantes, que se localiza entre o mar e o rio Itapicuru, rodeada de pedra e manguezais. Chega-se só pela estrada de terra e areia que passa entre coqueirais, a praia e o mangue, e que, em períodos chuvosos, já passou por episódios de ficar alagada, ilhando a comunidade, ou de barco pelo rio Itapicuru, como fazia a comunidade antes de ter a estrada. Com uma rua principal com casas em ambos os lados, poucos comércios, um mercado, não mais que seis bares e restaurantes, duas ou três pousadas, um posto de saúde, uma escola municipal de ensino fundamental, duas igrejas, três portos no rio Itapicuru, uma fábrica de gelo, uma fábrica de chocolate artesanal e uma longa feição geológica, carinhosamente chamada de pedras, em toda a extensão de praia.

O trabalho realizado na comunidade de Poças, que tem como atividade predominante a pesca e sua cultura local com conhecimentos e práticas baseadas nisso, por si só tem seu valor. Para além disso, tem forte apelo na conservação de recursos naturais marinhos, fluviais e estuarinos. É neste contexto que se encaixa a pesquisa etnoecológica, educacional e de conservação e inovações pedagógicas em comunidade pesqueiras: em busca da conservação ambiental e cultural, que se estabelece pelo INCT IN-TREE Estudos Interdisciplinares e Transdisciplinares em Ecologia e Evolução. Tal pesquisa se estrutura em quatro frentes: 1. estudos sobre conhecimentos e práticas de comunidades de pescadores; 2. educação intercultural como diálogo entre saberes; 3. projetos de conservação integrados ao desenvolvimento local; e 4. modelo de pesquisa e desenvolvimento inter e transdisciplinar em comunidades tradicionais. Em cada uma destas frentes se desenvolvem metodologias preestabelecidas na literatura, aplicadas de forma sistemática e com hipóteses associadas sendo testadas. Com um grande grupo de pesquisadores entre iniciação científica, mestrados, doutorados e pós-doutorados com formação nas ciências biológicas e naturais, este relato é um recorte da frente: 1. estudos sobre conhecimentos e práticas de comunidade de pescadores; e 2. modelo de pesquisa e desenvolvimento inter e

transdisciplinar em comunidades tradicionais, feito por uma quase oceanógrafa tentando encontrar seu lugar na Oceanografia Socioambiental.

A possibilidade de fazer parte desse projeto veio da participação na ação curricular em comunidade e sociedade (ACCS) BIOD46 – Etnobiologia e Educação, um componente de extensão oferecido por docentes da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Participei da ACCS na turma de 2017.2, na qual tive meu primeiro contato com a etnografia, mais especificamente a etnobiologia e etnoecologia, através de aulas e leituras de referências bibliográficas. Durante a disciplina, tivemos um campo em Siribinha, comunidade vizinha a Poças, também de pescadores. Neste campo, trabalhamos na frente de educação intercultural como diálogo entre saberes do projeto, mas também fizemos observação participante com pescadores e marisqueiras e fomos catar mançunin no estuário do Itapicuru. Entendi que faria sentido exercitar a Oceanografia dentro de um projeto como esse e fui bastante insistente com o coordenador do projeto e docente da ACCS para ir a campo novamente. No final do semestre, fui convidada a participar de um campo e não me desvinculei mais do projeto.

Em 2018, passamos a trabalhar também em Poças e aos poucos, a partir do trabalho na escola, começamos a nos aproximar da comunidade, principalmente das professoras, locais da comunidade. Com o tempo e maior contato com a comunidade de Poças, cheguei ao fim do curso de Oceanografia e precisei definir meu trabalho de conclusão de curso, trabalhar com a comunidade de pescadores era o caminho, mas como? Como tornar esse trabalho válido para o curso de Oceanografia, um curso técnico e de exatas. Houve tentativas outras antes de conseguir me encontrar, fui pelo caminho da educação, trabalhar com a escola onde já tínhamos uma relação mais bem consolidada, mas não era uma demanda da comunidade e tentei me encontrar no estudo dos conhecimentos e práticas dos pescadores e marisqueiras. Outras pesquisadoras e pesquisadores já trabalhavam nesta frente, muitas entrevistas e reuniões já estavam sendo feitas, principalmente em Siribinha, o que nos ensinou a ouvir a comunidade. Ouvindo as queixas pelas inúmeras e repetitivas entrevistas, foi que a etnografia começou a ser pensada para o trabalho em Poças que estava começando. A oportunidade de desenvolver um trabalho científico em conjunto com a comunidade sem que as relações de poder se perpetuem de forma a manipular o acesso as informações e conhecimentos é um grande desafio; mas foi a oportunidade que precisava, e, olhando para aquele oceano que dançava entre as pedras ao longo de toda a comunidade, me perguntei: qual deve ser a percepção da comunidade sobre essas pedras? Quais os serviços que as pedras prestam à comunidade? (Figura 1).

Estas não são perguntas simples de se responder e não poderia responder de forma simplista, apenas com entrevistas, o desafio da etnografia foi lançado e com outras duas colegas que também fazem seus trabalhos de mestrado em Poças o desafio foi aceito. Construímos uma metodologia mesclando entrevistas semiestruturadas e observação participante, além de dados coletados por imagens fotográficas e revisões bibliográficas. Para quem é das Ciências Naturais, observação participante é uma novidade, primeiro porque o foco deixa de ser em processos ambientais e organismos vivos não humanos e suas relações com o meio, para a vida das pessoas; segundo que passamos toda nossa formação construindo uma ideia de ciência que não se envolve com nossa vida pessoal e que é imparcial, mas como viver um mês com aquelas pessoas sem se envolver? Bernard (1940) define esse desafio como a produção de conhecimento experimental, no qual precisamos nos envolver com a vida do outro, criando uma relação na qual todos os envolvidos se sintam confortáveis para que a troca de informações aconteça. Começamos organizando uma imersão para ficar um mês na comunidade, de 15 de outubro a 15 de novembro de 2019. Alugamos uma casa no centro da comunidade, com quintal na praia, onde podíamos estar próximas das pedras a qualquer momento.

Figura 1 – Praia de Poças, Litoral Norte da Bahia, na maré baixa dando foco as pedras



Fonte: Clara Coelho.

O momento foi propício, nossa experiência na região nos dizia que este era o momento que o mar ficava mais calmo e a praia mais convidativa. O que

não sabíamos ainda era que exatamente neste momento os pescadores começaram a encarar a desafiadora pesca nas pedras. Como me explicou o pescador M.:

*É mais no verão porque no inverno aqui é muito violento o mar... Porque eu também já pesquei no inverno, só que é muito difícil, o mar fica muito violento, um pouco mais perigoso. Porque no verão já é perigoso também, a gente mergulha sem óculos, sem nada, a gente vai mesmo com olho fechado, que a água aqui não dá para você mergulhar.*

O encaixe da nossa estadia com a atividade de pesca nas pedras foi complementado com uma situação perturbadora. Chegamos e tinha alguns dias que o óleo do desastre ambiental no Nordeste havia chegado às praias do Litoral Norte e nas pedras de Poças. Não foi fácil lidar com esta situação, com medo de contaminação dos pescados tão comuns de se encontrar na comunidade – como o espichado e o aratu, e que estávamos ansiosas para comer – e com a expectativa de acompanhar a pesca nas pedras que agora estavam cobertas de óleo. O cheiro da praia mudou, as cores nas pedras e na areia estavam diferentes e os pescadores pararam de pescar nas pedras, pelo menos nos primeiros dias (Figura 2). Como conta o pescador J.:

*As pedras ficou ruim, as pedras ficou bastante óleo. Aí eu fico triste! Quando eu vejo essas pedras mesmo, é direto, de manhã e de tarde, aí eu fico... negócio desse é um dano ambiental muito grande [E você acha que no futuro vai ter muito problema sobre esse óleo?] rapaz diz o pessoal que vai, mas só a natureza que vai dizer. É muito triste isso aí. O pessoal que não sabe fica olhando não vê o prejuízo, mas eu que to no dia a dia ali, o prejuízo é muito grande. [Ah você não foi pescar desde que o óleo chegou?] eu não fui mais não [Mas o pessoal que foi, você os ouviu falando se já tinha diminuído ou não?] não, um amigo meu que foi pegar, ele disse que tinha lagosta que comeu óleo, tava meio tonta. Aí meu irmão me botou medo pra pegar mais e eu também não vou botar meus amigos para comer, eu não vou mais pegar e muita gente tá com medo né, de comer. Ele sai para comer aquela larvinha, pode comer o óleo junto.*

Ao passo que toda a comunidade estava abalada com a realidade trágica, evitando pescar por medo da contaminação do óleo, mas também porque os freezers estavam cheios de peixe, já que não vendiam na feira pela possibilidade de contaminação. Como explica a marisqueira V.:

*Esse óleo só Jesus... prejudicou bastante, bastante mesmo. [Como?] como para pescar, como para vender, porque agora no caso os barcos saíram tá pescando. E sábado para vender? do jeito que tá as pessoas não querem comprar porque disse que tá contaminado ninguém quer se arriscar para comprar o peixe. E aí como a gente vai fazer? tá complicado... No sábado mesmo diz que a feira foi um desastre - eu não fui, como eu não tinha nada, eu não fui - mas disse que tava vazia e o pessoal não queria*

*comprar peixe, nem marisco também. [E aí o pessoal fez o quê com o que tava lá para vender?] o que deu para vender, vendeu. O que não, trouxe para casa.*

A feira do Conde aos sábados é a forma mais garantida de escoamento do pescado e este escoamento do pescado é, muitas vezes, a única fonte de renda da comunidade. Mesmo pescando em alto-mar, com os barcos grandes, pesca característica da comunidade de Poças, foi difícil vender o pescado na feira do Conde, pois ninguém quer comprar peixe contaminado com óleo. No final das contas, essa situação desastrosa nos rendeu a oportunidade de aproximação com comunidade para além do nosso trabalho. Depois de alguns dias com a praia cheia de óleo, um pescador mais velho e um grupo de mulheres marisqueiras se mobilizaram para fazer a limpeza voluntária da praia e nós nos unimos a eles. Enfrentamos juntos o sol, o cheiro e o trabalho braçal requerido para fazer a limpeza, da mesma forma que as pessoas da comunidade, sem equipamento de proteção individual (EPI). Foi do envolvimento com um problema da comunidade que começamos a construir relações de confiança.

Figura 2 – Fotos da praia de Poças, e principalmente as pedras, com o óleo



Fonte: Clara Coelho.

As pedras foram particularmente afetadas pelo óleo, já que na sua estrutura formam pequenas, médias e grandes poças que acabavam acumulando aquele material espesso e fétido. Participar da limpeza das pedras foi impac-

tante, ver a quantidade de óleo nas poças e a dificuldade de remoção, além do mau cheiro me trouxe muita preocupação e tristeza. Havia poças onde o óleo se acumulava e se misturava com o sedimento mais grosso, pequenas e médias pedrinhas, e mesmo quando se conseguia retirar, ainda permanecia uma camada fina grudada na pedra. O cheiro do óleo ficava ainda mais forte quando se retirava uma grande quantidade do óleo e desafogava a pedra, o gosto metálico na boca e o cheiro de coisa podre também se fazia presente, já havia morte ali.

Mesmo com uma metodologia planejada, os detalhes e formas de se fazer foram sendo construídos e repensados durante o campo. O óleo das praias não estava nos planos e ainda sim estava ali, o que, por um lado, facilitou uma aproximação e envolvimento com a comunidade, por outro, me negou a possibilidade imediata de presenciar a pesca nas pedras. Então, a aproximação com pescadores e pescadoras mais velhos da comunidade, através das entrevistas semi-estruturadas, se deu como solução e foi por onde comecei. As pedras tiveram sua importância modificada ao longo do tempo, enquanto os mais antigos relatam o quanto pescavam e catavam crustáceos e mariscos nas pedras, como Dona L.: *“mudança que tem é que diminuiu, né? Antigamente, tinha mais caramujo, tinha mais espichado, hoje diminuiu. [A senhora acha que diminuiu por quê?] Eu não sei se é a nação, né? que cresceu, aumentou o povo”*. A alimentação das pessoas era sustentada pelo que o ambiente fornecia, como lembra M.:

*[...] tudo isso a gente comia aqui. Naquele tempo, ninguém comia nada comprado carne, frango, como hoje em dia o pessoal come. A gente comia marisco, criei meus fio com marisco... Antes, tinha fartura, mas hoje em dia? Hoje em dia não. O caranguejo mesmo, ele tá morrendo.*

Outros serviços, além da pesca, também eram prestados a comunidade, onde homens e mulheres trabalhavam juntos quebrando e carregando pedras para a construção dos alicerces de suas casas, como conta E.:

*[...] Usava para fazer casa, essa minha aqui mesmo. Quebrava, quebrava com a marreta grande. Quebrava lá embaixo, na Barra Nova, trazia de trator, e por aí vai. Muitas casas dessas aqui antigas foram feitas por pedra. Aí depois proibiu... a prefeitura... E aí, parou porque proibiu, se não proibisse até hoje... Carregava na mão, eu, essa mulher. De uma em uma, de manhã cedo, de tarde, carregava de uma em uma lá pra cima. Aí, depois deixava lá para quando chover lavava o sal, aí, depois carregava para cá. Pois é, era assim! Essa casa daí, essa, essa daí...*

As mudanças no ambiente também foram sentidas, por A., um dos mais velhos pescadores da comunidade: *“as pedras diminuiu, pouco não, foi muito... A quantidade de areia diminuiu, porque antes era muita areia, aquelas duna alta. Aqui era cheio de duna aqui ó [Na beira da praia?] na beira da praia, e hoje não tem mais”*. Ou por E.:

*hoje já diminuiu mais, que aqui essa casa aqui antiga a praia estava lá longe... O mar já tomou já não tá mais o que era antigamente. [Então, o mar chegou mais perto?] Com certeza, cavou mais. E o pessoal também, antigamente não tinha casa lá pelos fundo, só aqui na frente. Mas lá no fundo não tinha casa, aí o pessoal foi fazendo no fundo das outras e foi aumentando, aumentando. Aí o mar veio invadindo e comendo... Já não comeu mais porque fizeram uma barragem... aí parou.*

As observações e mudanças registradas pelos mais velhos da comunidade são informações de importante significado para gestão costeira, uma vez que apenas o tempo e a vivência naquele território podem construir a compreensão necessária dos detalhes do lugar para se refletir sobre as relações de causa e efeito. Atualmente, o principal serviço que as pedras fornecem a comunidade é a pesca. Os jovens que pescam nas pedras, principalmente lagosta e espichado, pescam no verão, ou quando o mar não está revoltado, e pescam esses organismos que são os mais procurados e com valor de venda mais alto, como explica o pescador P.:

*[E quando vende a lagosta e o espichado é quanto? E como é a quantidade?] Bom, a lagosta tem duas formas de se vender, vende as dúzia e vende o quilo. Se for graúda, você vende no quilo, aí você vai ver uma média de R\$ 30, 35, 40, 45 o quilo. [Depende da época?] Não, vai depender do tamanho, e da época também, no verão sempre é mais caro as coisas, no inverno, o preço sempre tende a cair. O espichado, normalmente as pessoas vende ele as dúzia ou faz o catado... Ah, é caro, se for o quilo mesmo vai sair na média de R\$ 50, 60 ou mais. [No verão, né?] É, no verão, e qualquer tempo. Porque além dele ser bom, ele é muito procurado, porque ele é muito gostoso, entendeu. Não faz 1 kg para vender, elas faz os pacotes, assim de 600 g, 700 g, aí vendo por R\$ 30, R\$ 35 então eu calculo que se for colocar 1 kg seria por R\$ 50, R\$ 60 a depender da época, né?*

Independente do aspecto temporal, a comunidade tem uma percepção positiva das pedras por demonstrar a diversidade e riqueza socioambiental que este ecossistema produz, seja pelo alimento e comércio consequente da pesca, seja pela memória e identidade que se desenvolveram da relação direta com as pedras. A professora e marisqueira A. diz: “O que eu acho, é que nossa comunidade já viveu bastante sobre aqui essas pedras. Então, para mim, sei lá, é um patrimônio, que a gente tem!”. É dessa construção de identidade e apropriação do lugar, que se faz com tempo e manipulação do ambiente pelas pessoas, que se deriva o apego ao lugar de vida e significados. (KUHNNEN, 2001) Significado esse que sustenta a cultura desenvolvida pelas comunidades tradicionais em contato com seus territórios. Para o pescador P., a escolha de morar em Poças vem da forma como a sociedade em geral se relaciona com o ambiente, quando comparado com a relação da comunidade com o ambiente:

*Olha, para mim, eu vou ser sincero, tem dois pontos porque eu gosto dessas pedras. Primeiro, porque a praia fica impossível de tomar banho, para quem não conhece, então, a comunidade fica mais tranquilo, não vem muita gente de fora fazer aquela bagunça, aquela coisa. Isso pra mim já é muito bom, eu moro aqui por isso. E segundo, porque as pedras, elas traz assim uma sustentabilidade para comunidade, de uma certa forma, em termo de pescaria. Então, pra mim, isso que é importante.*

O pescador M. tem uma percepção das pedras baseada em suas observações sobre os movimentos do mar, destacando novamente um dos vários serviços provenientes das pedras que é possível a partir da sua vivência com o ambiente e suas modificações:

*Na verdade, eu acho que é uma proteção, né? Como a praia é muito estreita, eu acho que dá uma certa proteção, não sei. [Proteção de quê?] Pra água não subir muito, o mar não avançar. Porque tem época, aqui pra baixo, que às vezes sobe muito, ele quebra bastante a areia, no inverno. Então, eu acho que aqui é mais uma proteção. Eu acho que se não tivesse já tinha invadido bastante já, aqui a região.*

Diante de serviços econômicos e alimentares provenientes da pesca, de matéria-prima para construção e memória da comunidade, a questão do turismo perde força em Poças, quando comparada a outras comunidades costeiras. Mesmo com a indústria do turismo ganhando cada vez mais espaço na zona costeira do Litoral Norte da Bahia, e com apoio do estado para tal, a questão não parece ser uma preocupação para a comunidade: “a questão do turismo, como M., falou é mais difícil, porque as pessoas querem uma praia mais lisa, né?! Mas até que eu acho bonito quando tá seco, fica aqueles poção de água”, esclarece a marisqueira D. sobre o porquê o turismo não é forte na comunidade, mas sem perder o valor estético da praia. Já a professora e marisqueira A. esclarece que:

*Oh aqui sempre teve turista, mas não muito não, por causa das pedras, porque eles têm medo de cair nas pedras, escorregar nas pedras, entendeu? Não é uma praia assim boa de tomar banho, mas aqui dá muito turista por causa da pesca. Porque o pescado maior é daqui de Poças. Siribinha pesca, o sítio pesca, mas o pescado maior, o lugar mais forte da pesca é aqui em Poças! Então, todo mundo passeia, vai: “vou para o sítio, para Siribinha”, mas todo mundo, quando volta, compra o peixe aqui em Poças. Passa aqui pra comprar o peixe.*

A construção de significado transforma qualitativamente o espaço físico a partir da percepção das pessoas que manipulam, trocam e se relacionam com o meio ambiente. (KUHNNEN, 2001) Este significado socialmente construído pode exercer diversas funções sociais, como a representação de perigo que muitas vezes o mar recebe, seja pelo mar revolto ou por organismos traiçoeiros como conta o pescador P.:

[E o tal do Caramuru que falam?] *Rapaz, quando tem um lugar que tem ele, se meter a mão, ele morde pesado. [Você já foi mordido alguma vez?] Já, umas três vezes já... Ah, se deixar ele tora mesmo o dedo. Mas assim que ele vem, a gente estica logo... chega fica roxo o dedo.*

Especificamente pensando nas pedras a representação do perigo também se dá por acidentes: “Acidentes várias, eu mesmo já caí, já caí pescando aí” (E.). Levando até o relato de uma pescadora que desistiu da pesca nas pedras, como lembra o pescador J.: “[As mulheres também pescam nas pedras?] *Pesca, minha irmã é profissional nisso. Ela ia sozinha, quando não tinha ninguém, ela ia sozinha. Aí depois que ela caiu, ela ficou com medo. Ela caiu duas vezes, se ralou toda, ficou com medo*”. Esses acidentes e histórias que se transformam, ao longo do tempo em histórias de acidentes e histórias que se constroem em narrativas que tentam explicar movimentos da natureza também são considerados serviços culturais e religiosos:

*Rapaz, eu acho que foi Deus, mas só que tem um cara aí que toma conta. É que vocês não moram aqui, mas quando vocês forem pra aquelas bandas de lá, logo aqui depois das poças mais ou menos para cá do desvio, onde a estrada desvia por baixo, vocês podem ver que, cá em cima, perto do escombros da praia, longe da água tem umas pedras arrumada uma em cima da outra. Já perceberam isso? pois presta atenção! Uma pedra toda arrumada, umas jogadas por cima das outras, toda arrumada mesmo, pilhada lá. E tem maré que o mar não bate forte ali. Porque a maré tem força para tudo, e o mar não bate forte ali. No máximo vai molhar seu pé e as pedras uma semana tá de um jeito outra semana tá de outro, agora quem é que mexe com elas? O negão da praia, um negão aí. [E vocês já viram esse negão da praia mexendo nas pedras?] Não, mexendo não, mas de vez em quando a gente ouve pancada, uns baque ai na praia. Só que a gente não se importa muito não entendeu?... Que tudo é uma questão de... tem pessoas que acreditam, eu acredito, que pra mim tudo é possível... Porque essas pedras não têm como gente, é pedra grande. Você pode ir na maré cheia, na maré grande... não bate onda forte para mexer aquelas pedra grande tirar uma de cima da outra e colocar de volta... Então, eu creio muito nisso. E eu era desse tamanho, né, quando eu tinha pai, ele sempre me contava essas coisas, que os mais velhos falavam, o negão da praia! (Pescador P.)*

Os serviços culturais como histórias, mitos e simbologias se originam de um complexo sistema de conhecimentos herdado dos mais velhos (DIEGUES, 2000) e que vai se atualizando a cada nova geração. A marisqueira e professora A. se lembra desse processo de transmissão e reproduz a ação tornando qualquer conversa informal em uma contação de história:

*Eu perguntava assim para minha avó: “Minha avó, por que... quem é que arruma essas pedras? Como que o mar arruma essas pedras? Minha avó, quem é?”. Aí, minha avó dizia: “Minha filha, é o dono do mar que arruma essas pedras”. “Minha*

*avó, quem é que é o dono do mar?”, e ela dizia: “Eu não sei, minha filha, não sei se é um boi, diz que é um boi, que bota a cabeça, o chifre e arruma as pedras, é o dono do mar”. Ela sempre disse isso para mim, aquelas pedras era o dono do mar que arrumava. Aí eu: “Minha avó, isso é o quê? Um homem?”. Ela: “Oh, minha filha, não sei se é um homem bem fortão ou é um boi, que de noite ele arruma essas pedras”. Que as pedras bem grande, pesadas, e eu sempre perguntava isso a ela, ela dizia que era o dono do mar. Sempre ela dizia, porque era bem arrumadinhas, mas era uns pedrões gigante, tipo assim 200, 300 kg uma pedra, aí elas ficavam tudo arrumadinha uma em cima da outra. Aí eu perguntava pra ela: “Minha avó, quem é que arruma essas pedras?”. “Minha filha, é o dono do mar”. “Oh, minha avó, o dono do mar é um homem, é?”, “É um boi!”, “mas minha avó, no mar tem boi?”. Eu não sei se ela falava aquilo para me enganar, eu sei que ela falava que era o dono do mar, ou era um homem bem forte ou era um boi.*

Já a questão religiosa ou de rituais e crenças de proteção, mesmo que contra as práticas das religiões dominantes na comunidade, tem as atividades típicas dos povos do mar acontecendo:

*[E tem alguém que protege o mar?] Rapaz eu acho que tem, Deus, eu gosto muito de Iemanjá, tem martim pescador que de vez em quando eu dou cachaça a ele, pra proteger. [Você dá presente?] Dou a Iemanjá, Martinho eu dou a um bocado de gente, que proteção do mar a gente tem que se proteger com tudo, né? [E esse presente dá quando? É quando vai sair para o mar?] Não, tem gente que quando dá para ir pro mar, eles leva. Eu já cansei de levar sabonete, alfazema que Iemanjá já gosta, chega na boca da barra é só jogar. Quando tem os barquinhos, com meu barco pescando aqui, eu levo cachaça 51 para dar Martin, para dar para ele. Ainda dou aí, quando eu compro um litro ali, vou na praia e jogo. [O litro todo, inteiro?] O litro todo, aí peço proteção para gente, pra os amigos, e o litro trago para casa. Proteção para meus amigos, meus irmãos para quem tem barco, para ele proteger a galera toda aí. [E o negão das Pedras?] Rapaz, eu ouvi falar, mas nunca vi nada não. Não quero nem ver. [Mas você pesca nas pedras.] Mas eu tenho medo. (Pescador J.)*

O orgulho e admiração pelas pedras na comunidade é presente, se entende que elas estão ali como uma forma da natureza de proporcionar alimento, principalmente, mas também beleza e proteção. Além disso, a observação do ecossistema e o acúmulo de conhecimento da comunidade gera conhecimentos específicos sobre os organismos e as relações ecológicas, entre organismos e com o ambiente. Estes conhecimentos são importantes para a sustentabilidade do ecossistema como um todo, incluindo a comunidade, e de extrema importância para a construção de soluções adaptadas ao local:

*[Você falou que os peixes maiores, eles vão chegando pra perto aqui das pedras porque tem peixes menores, mas você sabe o que atrai esses peixes menores?] Não sei, eu acho que é a época deles no verão, o mar fica bem calmo, eles*

*se aproxima pra próximo das pedras pra comer. Esse coisinha que você mostrou aí, os pretinhos. Tem época que eles ficam tudo mortos, deve ser o peixe, não sei. Nunca vi, né? Mas pode ser que seja esses peixes que venham para cima das pedras para comer, que quando o mar tá assim mais violento, eles não vêm.* (Pescador M.)

Para a Oceanografia, as pedras são conhecidas como arenito de praia, rocha praiial, grés de praia ou do inglês *beachrock*. São rochas sedimentares areníticas, cimentadas por carbonato de cálcio proveniente da água do mar e da dissolução da carapaça de organismos calcários, como corais e algas calcárias e formados na região entre marés. (MARINS, 2010; ROCHA PRAIAL, 2007) São ecossistemas que, por estarem na região entre marés, estão mais vulneráveis a mudanças provenientes do uso pelas populações costeiras, bem como impactos provenientes do aumento da população, urbanização e atividades econômicas desenvolvidas no local como o turismo. Ao passo que se mostram como ecossistemas escolhidos para área de alimentação e procriação (MAIA; ROCHA-BARREIRA, 2008), além de serem consideradas estruturas de proteção à costa e importantes para o estudo de mudanças do nível médio do mar. (OTAVIO et al., 2017) As funções descritas para os arenitos de praia pelas disciplinas das Ciências Naturais (Oceanografia, Biologia, Geologia, entre outras) se mostram relevantes na caracterização e construção de conhecimentos sobre o ambiente e, portanto, igualmente relevantes na vida das comunidades de pescadores que habitam estes locais. Bem como a complexidade do ecossistema e suas especificidades temporais e locais de conhecimento das comunidades é importante para construção de conhecimentos e soluções locais e científicas para os problemas globais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A Oceanografia, potencialmente interdisciplinar por essência, pode ir além, e assim como os oceanos, atravessar as fronteiras do conhecimento científico hegemônico. A ciência se constrói baseada nas incertezas e perguntas a fim de solucionar questões que estão ligadas à sociedade. (FERNANDES; SAMPAIO, 2008) Mas, como a própria sociedade, a ciência atua de forma desigual por mecanismos que escolhem quais perguntas devem ser respondidas. Atualmente, com a crise socioambiental, crise climática e a imprevisibilidade de respostas do ambiente sobre a relação humana com o meio, as respostas científicas e especializadas não são suficientes. A Oceanografia, bem como outras disciplinas das Ciências Naturais, se apresenta de forma desigual para solucionar problemas socioambientais de forma a invisibilizar conhecimentos outros que não sejam

acadêmicos. A Graduação de Oceanografia na UFBA, desde sua criação até o ano de 2020, não tem nenhuma componente curricular obrigatória que constrói um diálogo com a sociedade, ou até as Ciências Humanas. Os estudantes da Oceanografia precisam buscar referências e metodologias em outros departamentos, ou seja, mesmo com uma formação que proporciona um pensamento interdisciplinar, permanecemos ainda limitadas às Ciências Naturais. Foi a partir desta busca por referências e métodos que não só encontrei as comunidades tradicionais, como encontrei a etnografia.

A etnografia continua sendo um desafio, uma vez que não existe consenso de sua definição e assim, se faz por um processo dinâmico de descrição e explicação do grupo social em questão. (NADER, 2011) É desse pensamento que a etnografia se torna uma ferramenta necessária e inclusiva para a construção de uma Oceanografia Socioambiental transdisciplinar, que dialoga e integra conhecimentos construídos no mar, junto com os povos do mar. Enfrentar esse desafio significa trabalhar com e para as comunidades tradicionais que há tanto tempo resistem às injustiças, diante da crise socioambiental global que os pressiona de forma a invisibilizar e destruir seu bem viver. Assim, essa ciência poderia valorizar e integrar conhecimentos e práticas de baixo impacto para soluções ambientais.

Esta experiência etnográfica de apenas um mês me ensinou muito mais do que está explicitado aqui e é inegável que não poderia me tornar a oceanógrafa que quero ser sem essa experiência. Para além das lições de vida e coletividade, trago para a vida profissional a determinação para lidar com a imprevisibilidade do mar e da realidade da vida, tão necessário e comum para os povos do mar. A construção de habilidades observacionais, paciência e persistência são alicerces de sustentação para a vida em simbiose com o oceano. O entendimento sobre diferentes escalas na relação com o meio ambiente – um dos maiores ensinamentos que a Oceanografia me trouxe – se completa diante da riqueza de saberes locais que a comunidade de Poças me apresentou. A crise planetária que nos encontramos só pode ser solucionada por respostas locais, os seja, as questões socioambientais que a Oceanografia descreve, modela e prevê apenas se soluciona com a integração dos conhecimentos locais das comunidades tradicionais costeiras.

Escutar e compreender comunidades tradicionais de pescadores significa, além de trabalhar com especialistas na solução de problemas marinhos e costeiros, construir outros caminhos para se chegar a um conhecimento afetivo, inclusivo e socialmente contextualizado. A diferença é o caminho pelo qual esses conhecimentos se dão diante do afeto associado à utilidade ou ser-

viço e o significado pessoal que existe para cada pessoa que cresceu comendo das pedras, aprendendo a observar e entender o momento mais adequado de entrar no mar pelas pedras e carrega consigo memórias construídas em bases tão fortes como os alicerces de pedras das casas que estão de pé até hoje.

É se tornando tão complexo e profundo como o próprio oceano, que podemos como oceanógrafas e oceanógrafos construir uma ciência que não entende pedra como algo que doido joga em gente, e sim abranger nosso vocabulário, cruzar as fronteiras do conhecimento e perceber outras formas de expressão que significam o que as Ciências Naturais entendem como rocha. Então, poderemos ser capazes de compreender e solucionar conflitos ambientais em busca de justiça socioambiental e com representatividade para todas as formas de conhecimento.

## REFERÊNCIAS

- BERNARD, H. R. Participant observation. In: BERNARD, H. R. *Social research method: qualitative and quantitative approaches*. 2. ed. Thousand Oaks: Sage, 2013. p. 256-290.
- BISPO, B. M. *O papel dos estudos oceanográficos na gestão de conflitos da zona costeira: o caso da comunidade da Ilha de Maré, Baía de Todos os Santos, Bahia*. 2018. Monografia (Bacharelado em Oceanografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- CASTRO, S. M.; ALMEIDA, J. R. Dragagem e conflitos ambientais em portos clássicos e modernos: uma revisão. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, v. 24, n. 3, p. 519-534, 2012.
- CENTRO DE RECURSOS AMBIENTAIS (CRA). *Diagnóstico oceanográfico e proposição de disciplinamento de usos da faixa marinha do Litoral Norte do Estado da Bahia*. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 2003.
- COSTA-NETO, E. M.; ANDRADE, C. T. S.; COUTO, D. F.; MAGALHÃES, H. F. Diagnóstico etnoecológico em comunidades pesqueiras do município de Conde, região Litoral Norte do Estado da Bahia. *Ethnoscientia*, v. 4, n. 1, p. 1-21, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ethnoscientia.voio.10261>.
- DIEGUES, A. C. A sócio-anthropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 3, n. 2, p. 361-375, 1999.
- DIEGUES, A. C (org.). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas do Brasil, 2000.
- DIEGUES, A. C. A interdisciplinaridade nos estudos do mar: O papel das ciências sociais. In: SEMANA DE OCEANOGRAFIA, 15., 2003, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003.

- FERNANDES, V.; SAMPAIO, C. A. C. Problemática ambiental ou problemática socioambiental? A natureza da relação sociedade/meio ambiente. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 18, p. 87-94, 2008.
- HATJE, V.; COSTA, M. F.; CUNHA, L. C. Oceanografia e Química: Unindo conhecimentos em prol dos oceanos e da sociedade. *Química Nova*, São Paulo, v. 36, n. 10, p. 1497-1508, 2013.
- KUHNEN, A. Sociedade e meio ambiente: criação de sentido na interação entre pessoa e seus espaços de vida. *OLAM – Ciência & Tecnologia*, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 62-78, 2001.
- MAIA, I. C. C.; ROCHA-BARREIRA, C. A. Caracterização da atividade de captura de organismos da zona entre-marés, em recifes de arenito do litoral do Ceará, Brasil. *Labomar – Arquivos de Ciência do Mar*, Fortaleza, v. 41, n. 1, p. 67-73, 2008.
- MARINS, R. V. (org.). *Glossário de Oceanografia abiótica*. Fortaleza: Núcleo de Audiovisual e Múltiplos, 2010.
- MARTINEZ, M. L.; INTRALAWAN, A.; VÁZQUEZ, G.; PÉREZ-MAQUEO, O.; SUTTON, P.; LANDGRAVE, R. The coasts of our world: ecological, economic and social importance. *Ecological Economics*, Amsterdam, v. 63, n. 1-2, p. 254-272, 2007.
- MOURA, G. G. M. Construção da crítica à oceanografia clássica: contribuições a partir da oceanografia socioambiental. *Ambiente & Educação*, Rio Grande, v. 24, n. 2, p. 13-41, 2019.
- NADER, L. Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 1, n. 1, p. 211-219, 2011.
- OTAVIO, J. M.; GIRÃO, O.; HOLANDA, T. F.; SILVA, W. S. A. Formação e diagênese de arenitos de praia: uma revisão conceitual. *Clio Arqueológica*, Recife, v. 32, n. 3, p. 88-106, 2017.
- PINET, P. R. The growth of Oceanography. In: PINET, P. R. *Invitation to oceanography*. 5. ed. Burlington: Jones and Bartlett Publishers, 2009. p. 1-29.
- ROCHA PRAIAL. In: *Glossário da Zona Costeira*. Sorocaba: Revista da Gestão Costeira Integrada, 2007. Disponível em: <https://www.aprh.pt/rgci/glossario/gresdepraia.html>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- SANTOS, C. F.; MARTINS, M. S. L.; MASCARELLO, M. A. Oceanografia socioambiental: O que queremos com isso? *Ambiente & Educação*, Rio Grande, v. 24, n. 2, p. 41-67, 2019.
- SILVA, H. A. *Elogiemos os pescadores ilustres da praia de piatã: estudo de antropologia visual sobre pesca artesanal, trabalho e autonomia na cidade*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- TRESS, B.; TRESS, G.; FRY, G. Defining concepts and the process of knowledge production in integrative research. In: TRESS, B.; TRESS, G.; FRY, G.; OPDAM, P.

(ed.). *From landscape research to landscape planning: aspects of integration, education and application*. Dordrecht: Springer, 2006. p. 13-26.

ZANELLA, T. V. Água de lastro e bioinvasão no Brasil: uma análise do posicionamento do Brasil frente ao risco de bioinvasão de espécies exóticas via água de lastro dos navios. *Revista Jurídica Luso-Brasileira (RJLB)*, Lisboa, v. 1, n. 6, p. 1639-1671, 2015.

# ÁGUA, PAISAGENS E CONFLITOS: REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE LUTA E RESISTÊNCIA NO VALE DO RIO SALITRE EM UM CLARO CONTEXTO DE VIOLÊNCIA ADMINISTRADA

WATER, LANDSCAPES AND CONFLICTS: ETHNOGRAPHIC REFLECTIONS ON THE  
STRUGGLE AND RESISTANCE IN THE SALITRE RIVER VALLEY IN A CLEAR  
CONTEXT OF ADMINISTRATED VIOLENCE

## Resumo

Este artigo tem por objetivo tecer algumas reflexões etnográficas sobre os modos de vida dos habitantes do Vale do Rio Salitre, localizado no semiárido baiano. Apoiado em narrativas locais e tendo o Projeto Salitre de Irrigação como referência de descaso planejado e de violência administrada, descrevo as trajetórias de vida, modos de ser, viver e habitar dos salitreiros, buscando evidenciar as conexões que essas vidas estabelecem com o rio, a água, as comunidades e povoados localizados ao longo do Vale. Para isso, concebo metodologicamente a água como fato social total, analisando sua presença nos diferentes domínios da vida social dos agricultores familiares do Vale do Rio Salitre.

**Palavras-chave:** Rio Salitre. Água. Conflitos. Paisagem. Violência administrada.

## Abstract

This article aims to weave some ethnographic reflections on the ways of life of the inhabitants of the Salitre River Valley, in the semiarid region of Bahia. Supported by local narratives and having the Salitre Irrigation Project as a reference for planned negligence and administered violence, I describe the life trajectories, ways of being, living and habiting of saltpeter workers, seeking to highlight the connections that these lives establish with the river, the water, the communities and villages located along the Valley. For this, I methodologically conceive water as a total social fact, analyzing its presence in the different areas of the social life of the family farmers of the Salitre River Valley.

**Keywords:** Salitre River. Water. Conflict. Landscape. Administered violence.

---

<sup>1</sup> Doutorando – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro); Bolsista – Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB); Membro pesquisador do Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB). E-mail: nascirenato@gmail.com.

## INTRODUÇÃO: O LUGAR, SUAS HISTÓRIAS

O Vale do Rio Salitre está dividido em três sub-regiões: Baixo, Médio e Alto Salitre.<sup>2</sup> Ao longo dos caminhos que ligam as três sub-regiões avista-se diferentes pontos de paisagens que, como se falassem, contariam-nos as histórias do lugar. As histórias estão nos nomes das comunidades e povoados (Curral Velho, Passagem do Sargento, Curral Novo, Laje dos Negros, Baixinha); nas pequenas capelas no centro das comunidades que remontam ao tempo das missões franciscanas, que chegaram ao Vale com o objetivo de converter ao catolicismo os indígenas que ali habitavam e integrá-los ao modo de vida dos colonizadores (GONÇALVES, 1997, p. 60); nas antigas *edificações* remanescentes dos engenhos que se espalhavam ao longo do rio; nos povoados, roças e casas de farinha abandonados; nas antigas casas de taipa e adobe que contrastam com as modernas casas de alvenaria; nas grandes plantações que contrastam com as pequenas roças dos agricultores familiares; nos caminhos, nas estradas e ladeiras por onde caminhamos até chegar às comunidades. Essas paisagens não nos revelam apenas uma história, mas uma extraordinária série de diferentes histórias que se inter cruzam, conectando pessoas e a ecologia do lugar.

O processo de povoamento do Vale é anterior à colonização empreendida pela Casa da Torre no séc. XVII. Donald Pierson, em *O Homem no Vale do São Francisco* reportando-se ao *mapa de distribuição dos grupos indígenas do Brasil* de Curt Nimuendajú, publicado em 1946 por Julian Steward em sua obra *Handbook of South American Indians* (PIERSON, 1972) (identificou os primeiros povos que habitaram a região do rio Salitre nas adjacências do Médio São Francisco entre os anos de 1587 e 1759. Segundo Pierson (1972), em conformidade com o mapa étnico de Nimuendajú, a região situada entre o município de Barra (semiárido baiano) até a foz do rio Salitre,<sup>3</sup> tributário do São Francisco, era, em 1587, habitada por índios Amoipira, pertencente ao grupo linguístico Tupi; entre o Salitre e o rio Jacaré, também tributário do São Francisco, foram identificados os Tupiná.<sup>4</sup> Assinalando a ausência de registro de data precisa sobre a presença dos Tupiná no Médio São Francisco, Pierson (1972) também considerou o ano de 1587 para situá-los nesta

2 Na área que envolve os municípios de Juazeiro e Campo Formoso, o rio está subdividido em três partes: Alto, Médio e Baixo Salitre. A área correspondente ao município de Juazeiro atinge todo o Baixo Salitre e parte do Médio. A comunidade de Passagem do Sargento estabelece os limites territoriais entre os dois municípios.

3 Também situado no semiárido baiano, o rio Salitre deságua no rio São Francisco, na comunidade de Sabiá (município de Juazeiro), a jusante da barragem de Sobradinho.

4 HOENTHAL (1960) também notifica que sobre esse povo, localizado pela primeira vez em 1587 na região entre Santa Sé (Bahia), no Rio São Francisco, e o Rio Salitre, não foram encontradas outras informações. A fonte utilizada por Hohenthal foi Nimuendaju. (1946, p. 382)

região. Em 1739 dois povos, os Ocren e os Sacragrinha,<sup>5</sup> são identificados como habitantes das regiões que margeiam o tributário Salitre e o São Francisco nas proximidades da confluência dos dois cursos d'água. Presumo que essa é a região conhecida atualmente como Baixo Salitre, município de Juazeiro, onde emergiram, na segunda metade do século XX, os primeiros conflitos hídricos entre agricultores locais (salitreiros) e empresários do agronegócio em decorrência da intensificação da agricultura irrigada na bacia do rio Salitre.

Seguindo com a identificação dos povos que habitaram o Médio São Francisco e o Vale do Rio Salitre, o trecho localizado à esquerda do rio Salitre, parte inferior, era, em 1759, habitado por povos indígenas Tupinambá. (HOHENTHAL 1960; PIERSON, 1972) Na extensão compreendida como Corredeiras do São Francisco,<sup>6</sup> na faixa de convergência dos dois cursos d'água (Salitre e São Francisco), foram identificados os povos Ponta e Massacara. Hohenthal (1960), embasado em Martius (1867 apud HOHENTHAL, 1960), também endossa que esses povos estiveram aldeados em Juazeiro (BA), Vilareal de Santa Maria, Vila de Nossa Senhora da Assunção e Quebrobó ou Cabrobó (PE).<sup>7</sup> Suponho que o trecho identificado na obra de Pierson como *das Corredeiras do São Francisco* envolva a área que atualmente compreende as comunidades de Boca da Barra e Sabiá (município de Juazeiro), onde o Salitre desagua no São Francisco, a jusante da barragem de Sobradinho.

Os índios Anaió ou Tapuias,<sup>8</sup> habitaram até o ano de 1647 a região que margeia o tributário Salitre, na extensão de convergência com o principal, o rio São Francisco. Estevão Pinto (1956, p. 44) observa que, até 1697 ou fins do século XVII, conforme reitera Pierson (1972, p. 234), “quase todo o vale do São Francisco, sobretudo de Juazeiro para baixo, estava povoado de índios”. Pinto (1956, p. 43), invocando Barbosa Lima Sobrinho, atribuiu o povoamento de grande parte do vale do São Francisco aos próprios indígenas e à obra de catequese dos sacerdotes.

5 Pierson, em nota de rodapé, observou que “Hohenthal pensa que os Cecachequirinhen ou Sequakirihen (Secaquerinhen), grupo que vivia nas margens do tributário Salitre e fora visitado por dois padres jesuítas na segunda metade do século XVII [...], eram provavelmente do mesmo estoque que os Sacragrinha”. (PIERSON, 1972, p.229)

6 Donald Pierson não é exato na identificação do trecho do São Francisco por ele chamado de Corredeiras do São Francisco. Em um primeiro momento, situa-o abaixo de Juazeiro (Bahia). Em seguida, inclui neste trecho as cidades de Petrolândia (PE), Cabrobó (PE), Paulo Afonso (BA), Cachoeira de Itaparica (Gloria/BA). Em outro momento, reportando-se ao geógrafo Orlando Valverde, refere-se como ponto de transição entre as Corredeiras do São Francisco e o Baixo São Francisco a região que vai “de um ponto perto de Petrolândia (PE) até Piranhas (AL).

7 Calos Ott (1955, p. 25), também recorrendo a von Martius, notificou a presença de índios Massacará “nas caatingas do Rio Salitre”.

8 Esses índios “ua nay” eram, sem dúvida, os mesmos tapuias “anaiós” que em 1674 habitavam a barra do rio Salitre, contra os quais se fez guerra entre 1674 e 1679. (CARRARA, 2007)

Um dos *relatos* mais importantes sobre os povos que habitaram o Vale do São Francisco e as vizinhanças do rio Salitre é, seguramente, o de *frei Martinho de Nantes, sacerdote francês capuchinho que acompanhou as tropas* do colonizador Francisco Dias D'Ávila nas suas investidas aniquiladoras pelos sertões do São Francisco.<sup>9</sup> Em seu relato, Frei Nantes (1979) acusa *Francisco Dias D'Ávila* de fazer uso de declarações falsas que justificavam as guerras que assassinavam indígenas e escravizavam os que sobreviviam. Assim ocorreu aos *Anaió*, que em 1674, vivendo perto do *rio Salitre*, foram violentamente atacados e dizimados pelas tropas de Dias D'Ávila. (LINDOSO, 2005; NANTES, 1979) Para tal missão avassaladora contra os indígenas, o governo fornecia, reitera Sobrinho em introdução à *Relação de Nantes*, “munições de guerra, balas e pólvora”. Armados com suas azagaias (pequena arma de arremesso/lança), localizados nas proximidades da embocadura do Salitre, os *Anaió* foram derrotados, ressalta Estevão Pinto (1956, p. 45), evidencia a desvantagem bélica dos *Anaió* diante do arsenal das tropas de Dias D'Ávila. Nantes, em relato de suas experiências com os *Cariri*, entre 1672 e 1683, fala dos índios *Cariris* que viviam perto do *rio Salitre*, quando foram atacados, em 1674, pelos terços dirigidos por Francisco Dias de Ávila. (NANTES, 1979; LINDOSO, 2005) Estudos mais recentes, presumem que os agrupamentos indígenas mais recentes na região eram formados pelos índios *Cariris*, expulsos do litoral pelos índios *Tupis*. (GONÇALVES, 1997)

Com bravura, os povos indígenas que habitaram os sertões do São Francisco lutaram contra os invasores. No entanto, muitos foram assassinados, sendo os sobreviventes aprisionados e, conseqüentemente escravizados. Sobre uma repressão ocorrida em 1676 nas proximidades do rio Salitre contra os indígenas que habitavam suas margens, Frei Nantes (1979, p. 53) relatou que o pequeno grupo foi encontrado “quase sem armas e morto de fome” e, sendo obrigados pelos portugueses a entregar as armas, “os amarraram e dois dias depois mataram a sangue frio, todos os homens de armas, em número de quase quinhentos, e fizeram escravos seus filhos e mulheres”. (NANTES, 1979, p. 53)

As entradas e bandeiras que colonizaram o sertão nordestino resultaram, pode-se afirmar, no extermínio deliberado dos povos indígenas que habitavam a região. O relato de Nantes não nos permite outra compreensão senão aquela que afirma ter ocorrido na região do São Francisco, em fins do século XVII, atos criminosos de genocídio contra o povo nativo ou àqueles que migraram para a região fugindo das investidas colonizadoras. Sobre essa perspectiva, Barbosa Lima Sobrinho enfatizou que muitas das entradas e bandeiras defla-

9 Em sua *Relação de Uma Missão no Rio São Francisco*, Pe. Martinho de Nantes, capuchinho e missionário apostólico no Brasil, identifica os índios que habitaram a região que envolve o rio Salitre como *Cariri*.

gradas contra os indígenas que habitavam o São Francisco, nas alturas do rio Salitre, pudesse hoje, talvez, ser averbadas de genocídio (1979, XVII). Edwin Reesink (2013), em estudos sobre povos indígenas e a Guerra de Canudos, emprega genocídio o massacre a que foi submetida a população do Bello Monte de Antônio Conselheiro. Para Reesink (2017, p. 23), o “apetite voraz e devastador” das bandeiras e entradas dos sertanistas “atingiram os povos indígenas com guerras de extermínio, verdadeiros genocídios, escravização [...]”.

Isto posto, parece-me inevitável compreender que o processo de colonização dos sertões do São Francisco e áreas que margeiam o seu tributário Salitre foi acompanhado de claras e violentas práticas de *etnocídio* e *genocídio* das populações indígenas que ali habitavam ou se refugiavam. Acrescente-se ainda, conforme adverte Reesink (2017, p. 31), que a essas populações indígenas eram coagidas ao estabelecimento de um sistema de relação assimétrica.

Portando, é a partir do século XVII, quando a região foi violentamente ocupada pelas entradas e bandeira comandadas pela Casa da Torre e sob o comando do colonizador Francisco Dias D’Ávila, que surgem as primeiras comunidades de agricultores e pecuaristas às margens do rio. Naquela época expandia-se a agropecuária pelos sertões do Nordeste e a exploração do salitre, que era utilizado tanto para uso doméstico como para a produção de pólvora. As paisagens salitreiras, aqui evocadas a partir das memórias dos habitantes do Vale, também tem como ponto de referência esses eventos ocorridos em fins do século XVII. Mas, vale ressaltar, esses eventos não serão aqui considerados cronologicamente, numa sequência lógica de coisas que nunca se repetem. Pelo contrário, veremos que a violência contra os habitantes do Vale persiste; que o processo de construção do lugar social dos *salitreiros* está intimamente conectado com essa história e muitas outras histórias de lutas e resistência; que o rio Salitre, inter cruzado com outros eventos ocorridos no seu leito e em seu entorno, se constitui como símbolo de resistência do povo salitreiro. Pontos de paisagens como a capela dos índios ou o cemitério dos caboclos localizados em comunidades do Baixo Salitres correspondem, na perspectiva aqui trabalhada, atos de memórias, relacionado ao engajamento e à circulação em um ambiente impregnado de passado. (BAILÃO, 2016; INGOLD, 2000) Moradora da comunidade de Recanto, Dona Beta conta que, quando menina, via a capelinha dos índios sempre que acompanhava os enterros de pessoas do lugar. Narrando suas vivências e peregrinações pelos caminhos do Salitre, Dona Beta descreve com riqueza de detalhes cada ponto de paisagem que desponta em suas lembranças. É a partir do mundo narrado por Dona Beta que observo lugares como a capela e o cemitério dos índios, por ela localizados em Boca da Mata, nas proximida-

des de Sobradinho. Faz-se necessário aqui recordar que autores acima evocados estudaram as populações indígenas que habitaram as vizinhanças do rio Salitre localizando-as, quase sempre, “perto da confluência do Salitre”, “logo abaixo da confluência do tributário Salitre”, “no trecho inferior do tributário Salitre”; “perto do rio Salitre”, “nas alturas do rio Salitre”; “proximidades da embocadura do Salitre”. (PINTO, 1956; HOHENTHAL, 1960; PIERSON, 1972; NANTES, 1979; LINDOSO, 2005) O povoado de Boca da Barra onde *ficava* (restam apenas ruínas, segundo a própria dona Beta) a capela e o cemitério dos índios, conforme nos fala as memórias de Dona Beta, está localizado exatamente onde o São Francisco conflui com o tributário Salitre. Suponho, então, que cemitério e capela dos índios são pontos importantes das memórias, paisagens e histórias do lugar, e que nos leva a considerar que Dona Beta, assim como os pesquisadores aos quais recorreremos, falam dos mesmos índios e dos mesmos lugares por eles habitados e onde foram violentamente massacrados, em uma prática hoje configura o que se compreende como etnocídio e genocídio.<sup>10</sup>

Ressalto, mesmo parecendo evidente, que esses eventos não serão recordados exclusivamente a partir de uma bibliografia histórica, mas a partir das vivências e memórias dos salitreiros. Partindo do Baixo (Juazeiro) até chegar no Alto Salitre (Campo Formoso),<sup>11</sup> onde o rio Salitre conflui com o tributário Pacuí, avista-se inúmeras paisagens que só serão compreendidas se ligadas às memórias dos salitreiros, pois cada paisagem é um lugar de memórias. O rio é um lugar de memórias e a vida do salitreiro está intimamente conectada com a vida e as memórias do rio. E assim, geração de seres que habitam ou o habitaram o rio vão se integrando a esse campo de memórias.

O movimento do rio e os modos de vidas dos salitreiros estão intimamente conectados com os ciclos ecológicos e atmosféricos que caracterizam o semi-árido baiano. Da conexão entre rio, salitreiros, ciclos ecológicos e atmosféricos

<sup>10</sup> Em março de 2020, dias antes de a Organização Mundial da Saúde declarar a pandemia do novo Coronavírus e obrigar os países membros da ONU a tomarem atitudes preventivas, encontrava-me em Juazeiro/Salitre fazendo campo em arquivos e comunidades do Alto Salitre. Na pauta de pesquisa constam duas visitas, uma à comunidade de Sabiá, outra ao povoado de Boca da Barra. O objetivo era conhecer e explorar o que dona Beta chamou de capela e cemitério dos índios. Por conta da pandemia, tive que retornar do campo deixando a visita para o pós-pandemia. Observe, portanto, essas paisagens a partir das lembranças de infância de Dona Beta.

<sup>11</sup> Para efeitos da gestão estatal e localização dos municípios integrantes ad Bacia Hidrográfica do Salitre, as instituições estatais utilizam a seguinte divisão: Alto (Morro do Chapéu, Ourolândia, Umburanas, Várzea Nova, dentre outros municípios e comunidades), Médio (Jacobina, Miguel Calmon, Mirangaba, dentre outros) e Baixo Salitre (Campo Formoso e Juazeiro). O Baixo Salitre, para efeito da gestão desse trecho da BHS, também foi dividido em três subáreas: Baixo (contempla só Juazeiro), Médio (envolve comunidades de Juazeiro e Campo Formoso) e Alto Salitre (contempla só Campo Formoso). Na subdivisão que envolve os municípios de Juazeiro e Campo Formoso, o Baixo e Médio Salitre são, atualmente, as áreas mais afetadas pela falta de água e uso intensivo de bombas hidráulicas para irrigação de grandes lavouras concentradas no Alto Salitre, trecho pertencente à Campo Formoso.

desponta um fenômeno que caracteriza um modo salitreiro muito particular de habitar as margens do rio Salitre. Trata-se do deslocamento temporário, tanto humana como animal, durante a estação seca para onde há água e alimento para os animais de criação. Denomina-se transumância esse movimento sazonal. Os ciclos ecológicos e atmosféricos da região estão estreitamente conectados com os modos de viver e habitar dos salitreiros. Muitos salitreiros, principalmente os que vivem exclusivamente da agricultura familiar e do fundo de pasto, mantêm a tradição de construir casas e abrir roças em diferentes pontos do Vale, ou mesmo em localidades mais distantes. A tradição transumante, ainda muito praticada no Baixo e Médio Salitre, liga uma imensa variedade de paisagens que se formam longo das margens do rio ou em área que dispõem de lagos e açudes. São lugares de memórias, contam-nos histórias também extraordinariamente variadas. Historicamente a transumância humana e animal ocorre na região devido à alternância de recursos hídricos disponíveis na estação seca.

## **A PESQUISA**

A pesquisa foi oficialmente iniciada em 2018, quando ingressei no curso de doutorado do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (POSAFRO). No entanto, desde 2014 visitava o Vale do Rio Salitre pelos duas vezes por ano. Caminhando de uma comunidade para outras, ouvia e anotava as coisas que me contavam os salitreiros, com os quais, na sua maioria, tenho relações de parentesco. Falavam-me sobre os rios e os conflitos entre agricultores familiares e os grandes produtores; saudosos, falavam do tempo dos engenhos e dos canaviais que enverdeciam o leito do rio; do cemitério dos índios *caboclos* no Baixo Salitre; do dia que as moto-bombas invadiram o rio; das secas, conflitos e mortes; da luta e resistência cotidiana para continuarem existindo no Vale. Tomava nota de tudo que via e ouvia. Dessas inserções ao campo e a partir de meu espanto com o conjunto de fatos narrados, ouvidos e observados, desponta meu interesse em desenvolver um projeto de pesquisa que abarcasse esse complexo e movimentado mundo salitreiro.

Projeto elaborado e aprovado, deu-se início à pesquisa. Com o apoio do Pós-Afro e com bolsa de pesquisa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia/FAPESB, pude caminhar muito além das comunidades habitadas por pessoas com as quais tenho parentesco. Logo nas primeiras inserções nas comunidades fora do meu círculo familiar, avistei lugares, paisagens e caminhos que ainda não haviam sido por mim percebidos. O campo se apresentava aos meus olhos e sentidos, abrindo minha imaginação de etnógrafo. Foto-

grafava, gravava as audições, fazia anotações em meu caderno de campo, fazia perguntas. Na comunidade de Tapera, localizada no Baixo Salitre, fiz minha primeira inserção oficial ao campo. Logo nas primeiras conversas percebi que a noção de mundo narrado pelos salitreiros e salitreiras tem a água e o rio como elementos norteadores das suas memórias e lembranças. A água que ainda corre em alguns trechos do rio Salitre<sup>12</sup> é compartilhada entre os habitantes de suas margens, conectando, assim, comunidades, lugares, paisagens, animais, povoados e pessoas, movimentando-se em diferentes domínios da vida social salitreira, oferecendo, assim, um campo etnográfico particularmente rico. (ORLOVE; CATON, 2010)

## O CAMPO

Com a expansão da agricultura irrigada, motivada pela implementação do Projeto Salitre,<sup>13</sup> sucedeu-se, também, a expansão da ocupação das terras que margeiam o rio Salitre. Apoiados nos incentivos e garantias historicamente dados pelo Estado, grandes produtores chegam à região no início da década de 1970 com o propósito de ali desenvolver a “*forma capital-intensiva de produção agrícola*”. (HARVEY, 2005 4, p. 123) Hoje, depois de mais de cinco décadas e várias etapas de implementação do Projeto Salitre de Irrigação, o que se constata é que essa forma de produção agrícola provocou mudanças nada positivas nos modos de produção e de vida das populações de agricultores familiares que habitam o Vale. Esses agricultores, que se distinguem dos grandes produtores se autoidentificando como salitreiros, passaram por um processo violento de mercadificação de sua mão de obra e dos seus recursos ambientais (água e terra). Os grandes produtores foram, inicialmente, chamados genericamente pelos salitreiros de “japoneses”, visto que foram os empreendedores asiáticos os primeiros a chegarem na região. Produziam para atender, quase que exclusivamente, o mercado externo. A produção de cebola, melão e outras culturas frutíferas, por

12 Principalmente na região do Médio Salitre, o rio apresenta fluxo descontínuo com alternância de trechos seco.

13 O Grande Projeto Salitre de Irrigação teve sua primeira versão produzida em 1966 pela Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – Sudene em parceria com a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação – FAO. O projeto inicial previa um estudo sistemático da região para o aproveitamento agrícola e implantação de técnicas de irrigação. O estudo reconheceu o potencial da do Vale submédio São Francisco, que integra o rio Salitre, para irrigação. Em 1975, o Projeto Salitre foi contemplado em um Plano Diretor elaborado pelo consórcio Adela-Twing para a Sadeval. Em 1989, o consórcio JP–Encho–Tahal conclui o estudo de pré-viabilidade do projeto Salitre, elaborado para a CODEVASF. Em 2007, as obras do Projeto Salitre foram incluídas no PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) do Governo Federal. Em 2014 agricultores familiares do Vale do Rio Salitre denunciaram, em carta aberta à sociedade, o descaso do governo e da CODEVASF em relação às comunidades que foram diretamente atingidas com a implementação da agricultura irrigada na região. (SOUSA, 2013, p.104)

exemplo, obedecia às exigências do comércio externo. Com o Grande Projeto Salitre de Irrigação, o Vale foi inserido em um perverso processo de espoliação de suas terras e de suas águas. Com pouca ou quase nenhuma vantagem para a economia interna, predominava-se os interesses do mercado externo. Nascido no berço do regime civil/militar, o Projeto Salitre sempre esteve sob os olhos e as mãos do capital estrangeiro. O primeiro consórcio responsável pela implementação e desenvolvimento do Projeto Salitre foi o israelense Tahal. Em seguida vieram, animados pelo Banco Mundial, países como Hungria e Rússia. Durante o governo Civil Militar, o capital estrangeiro exercia forte influência no desenvolvimento da agropecuária e das atividades agrícolas. Para atrair o capital estrangeiro o Estado assegurava aos empreendedores “toda espécie de incentivos, particularmente com as garantias oferecidas pela Lei de Garantias e Investimentos”. (VINHAS, 1968, p. 22) A partir da década de 1980, quando a utilização de bombas hidráulicas (motobombas) para irrigação é intensificada, o Vale sofre uma escalada de destruição dos seus recursos hídricos. Surgem os primeiros conflitos hídricos entre produtores e salitreiros.

### **AS TAPAGENS: FATORES DE INTEGRAÇÃO E CONFLITOS ENTRE AS COMUNIDADES**

Na década de 1980 as comunidades do Baixo Salitre sofrem os primeiros efeitos da introdução da agricultura irrigada e da forma capital-intensiva de produção agrícola. O rio não resiste à força das bombas hidráulicas utilizadas pelos grandes produtores de melão, tomate e cebola. O uso abusivo da água negligenciava as limitações hídricas do rio, colocando a região em situação de vulnerabilidade. Além disso, o uso de agrotóxico na produção não considerava a baixa capacidade de diluição de efluentes em seus cursos d'água. Tudo isso favorecia à emergência de conflitos entre produtores e agricultores/salitreiros. Os conflitos exacerbam-se no início da década de 1980 devido aos barramentos que retinham a pouca água do rio e à grande quantidade de bombas elétricas (motobombas) de propriedade dos grandes produtores utilizadas na sucção da água retida para a irrigação. A solução encontrada pelos salitreiros foi, além da demolição dos barramentos, desligar as conexões dos postes de transmissão da rede elétrica. (REIS, 1986, p. 126) Essas ações foram se intensificando ao longo das últimas décadas, realçando seu caráter econômico e político e se configurando como conflito de caráter socioambientais. (ROSSI; SANTOS, 2018)

Antigamente a tapagem era uma prática comum no modo de produção dos salitreiros e sua construção obedecia a um acordo previamente estabelecido. Portanto, essa engenharia integrava o modo de produção local, fundamentado na agricultura de natureza familiar. Esse tipo de agricultura, frequentemente associado ao manejo coletivo de recursos naturais comuns (terra, água, pastos) e aos fatores de produção -- sementes, trabalho, saber fazer... -- (SABOURIN, 2009, p. 23) ainda hoje é um traço característico de distinção entre a agricultura salitreira e a agricultura empresarial, que monopoliza, explora e destrói a terra, o rio e todo o ecossistema que os envolve. As tapagens feitas, assim como a limpeza do rio, obedeciam a um sistema organizado de ordem ética e moral concebido pelos habitantes das comunidades do Vale. Integrava, portanto, o que aqui podemos chamar de “sistema de ordem moral salitreira”. Esse sistema é equivalente ao que K. Woortmann (1988) chamou de “ética camponesa”.

Antes da agricultura irrigada, existia uma lei salitreira que definia o dia de retenção e uso da água do rio em cada comunidade. Essa lei foi criada por conta das muitas confusões que ocorriam entre os salitreiros durante o período de “plantio da troca da cana”. Esse nome, *plantio da troca da cana*, definia a temporada na qual os salitreiros cultivavam suas pequenas plantações, logo depois da estação de chuva, período em que os canaviais que cobriam as vazantes do rio cresciam. (REIS, 1986, p. 39) Para fazer a molhação da pequena agricultura usava-se latas para transportar a água extraída do rio. As roças eram, até as décadas de 1990, abertas nas vazantes, ou seja, no decurso de baixa no nível das águas do rio. Outra forma de fazer a molhação era construindo pequenos obstáculos para represar a água. Essas represas eram chamadas de tapagens pelos salitreiros. Ana Maria Bianchi dos Reis (1986, p. 39) descreveu as tapagens como uma “espécie de barragem rústica feita de pau e barro, que levantando o nível da água, inundava a área irrigando os roçados”. Como o Vale é constituído de várias comunidades, era de se esperar que muitos agricultores resolvessem levantar suas barragens simultaneamente, sem um acordo prévio, o que terminava gerando algumas “confusões”. Foi criada, então, a lei que regulava os dias de tapagens e conseqüente represamento da água nas comunidades vizinhas. O período de represamento era rigorosamente obedecido. Se a licença fosse liberada para represar a água pela manhã, meio-dia ela deveria ser liberada. Uma das regras era, depois de liberada, deixar a água fluir até o Rio São Francisco, do qual é tributário o rio Salitre. Mas alguns agricultores “não se contentavam e furavam a tapagem do vizinho”. (REIS, 1986, p.39)

## RIO DE CONFLITOS

O rio é, nesse contexto, elemento indissociável das vidas que habitam o Vale. As paisagens que o margeiam estão intimamente ligadas às memórias de seus habitantes. Cada ponto dessas paisagens nos conta histórias que convergem com os ciclos ecológicos, políticos e econômicos da região. Nas casas, siglas e números de partidos políticos estampam portas e paredes; nas estradas avista-se pequenas capelas simbolizando que ali um salitreiro fora sepultado; no meio da catinga imensas fazendas destoam-se das roças e casas simples habitadas pelos agricultores; onde antes ficavam instaladas fazendas produtoras de manga e melão, avista-se povoados abandonados, com casas, roças e chiqueiros vazios; a montante, grandes plantações de cebola, tomate e pimentão pintam o chão de branco, verde e vermelho; a jusante, tapagens/barramentos impedindo o fluxo do rio; surge, então, os conflitos.

Certa vez, andando pelo leito seco do rio na companhia de um salitreiro da comunidade de Baixinha, percebi o quanto aquelas paisagens estavam intimamente ligadas às memórias de seus habitantes. Toda vez que aquele experiente agricultor parava e olhava para uma colina, uma cerca, uma ponte ou uma roça abandonada, parecia conversar com cada uma daquelas paisagens, como se elas contassem eventos e histórias que por ali passaram.

As paisagens que se formam no entorno de um lugar mudam conforme um conjunto de fatores, sejam eles naturais, políticos, econômicos ou culturais. No Vale, dependendo das condições climáticas e das políticas econômicas impostas pelo Estado aos seus habitantes, paisagens diferentes podem ser vistas ao longo das três subáreas do rio. Com a intensificação da agricultura irrigada e a consequente migração de grandes produtores para a região, novas paisagens se formaram. A construção de tapagens/barramentos talvez seja um dos fatores mais perturbadores na constituição dessas novas paisagens. Vimos que antigamente a construção de tapagem ou barramento no curso d'água era uma prática comum entre as comunidades, integrando o que era denominado "lei salitreira". Até a década de 1980 a tapagem expressava uma das muitas formas de resistência estrategicamente adotadas pelos agricultores para continuarem existindo em um ambiente caracterizado por ciclos ecológicos de poucas chuvas em boa parte do ano. Os mutirões que se formavam para limpar o rio e para construir as tapagens, que duravam o tempo necessário para a molhação das pequenas roças, expressavam a moral e a capacidade dos salitreiros para enfrentar as dificuldades naturais e antrópicas do lugar. Atualmente são os grandes produtores que, instalados no Alto Salitre, constroem grandes tapagens/barramentos

represando a água do rio para utilizá-la na irrigação das lavouras, deixando as comunidades do Médio e Baixo Salitre sem acesso ao recurso. À vista disso, moradores dessas comunidades têm lutado para manter o fluxo do rio que, desde o início da década de 1980, sofre com os longos períodos de estiagem e com a ação agressiva da forma capital-intensiva de produção agrícola sobre na região.

Nas lembranças dos salitreiros, compartilhadas entre parentes e as comunidades, estão as histórias dos primeiros conflitos insurgidos na década de 1980, no Baixo Salitre (Juazeiro). As histórias que envolvem os conflitos por água no Vale são, sobretudo, histórias de continuidade. A seguir, descrevo uma ação de derrubado de barramentos (ou tapagens) executada por agricultores do Médio Salitre (trecho que integra o município de Campo Formoso). Com a atual concentração de grandes lavouras no Alto Salitre, intensificou-se uso sem controle das águas do rio Pacuí, tributário do Salitre. Com isso, os agricultores familiares que habitam o Médio e Baixo Salitre ficam sem acesso à água, visto que o tributário Pacuí, com suas águas retidas pelos produtores do Alto, não abastece o Salitre. Ademais, os empresários do agronegócio que exploram o curso do Médio Salitre (Campo formoso/Juazeiro) também fazem seus barramentos, impedido que o fluxo d'água chegue aos pequenos produtores. Portanto, o problema gerador do conflito e consequente ação dos agricultores encontra-se no Alto Salitre, a retenção da água por empresários de grades lavouras. O problema desce e se intensifica conforme produtores a jusante (Médio e Baixo Salitre) vão, também, retendo a água já escassa, deixando os pequenos agricultores desprovidos do recurso. Os conflitos que surgem ao longo do rio Salitre são, salienta Rossi e Santos (2018), históricos e estão, portanto, intimamente relacionados à apropriação particular da água que, aprisionada em barramentos, diminuindo ou impede o acesso em pontos ao longo dos rios. (MALVEZZI, 2015; ROSSI; SANTOS, 2018) Para compreender esses conflitos faz-se necessário tomá-los “na sua inteireza e complexidade a partir da explicitação do caráter político dos conflitos socioambientais”. (ROSSI; SANTOS, 2018, p.164).

## **CAMINHANDO POR DENTRO DO RIO**

Em 2018, depois de participar de uma reunião entre produtores e agricultores na comunidade de Bebedouro, fronteira entre o Médio e Baixo Salitre, caminhei com cerca de vinte salitreiros pelo leito do rio. Foi uma experiência diferente daquela anteriormente narrada. Se naquela caminhei pelo leito do rio sem água e na companhia de um agricultor, nessa o rio estava em pleno fluxo e com alguns pontos de retenção devidos às muitas tapagens/barramen-

tos construídos no interior das terras cultivadas. Caminhavam comigo cerca de vinte homens que tinham como missão derrubar as tapagens/barramentos que impediam que a água chegasse às suas comunidades, localizadas no Médio e Baixo Salitre.

Partimos de um trecho do rio localizado na comunidade de Bebedouro. Nessa região o chão apresenta um relevo que varia entre o suavemente ondulado a ondulado. Onde o chão é suavemente ondulado formam-se pequenos lagos, onde os salitreiros costumam praticar atividades de lazer, banham-se, lavam roupas e os utensílios domésticos. Devido a essa caracterização geológica, forma-se no rio uma rede de drenagem de fluxo intenso e intermitente, condicionado ao período chuvoso.

Seguimos a caminhada rumo ao leito do rio. Descemos um estreito caminho circunvalado por rebordos erosivos, solo arenoso, pedregoso e extremamente derrapante. Depois de algumas quedas sobre as pedras do estreito caminho, chegamos ao rio. O relevo desse trecho do rio é um dos mais acidentados do Vale. Essa característica torna baixa a retenção da água e dificulta a fertilização do solo. Mesmo assim avista-se algumas pequenas roças na beira do rio. Essas pequenas roças pertencem aos agricultores que moram nas comunidades que margeiam aquele trecho do rio. Nas áreas mais planas, onde fica a estrada que liga os municípios de Juazeiro (a jusante) e Campo Formoso (a montante), também ficam as casas dos agricultores. Nessa área também estão concentradas as plantações de cebola, tomate e pimentão dos grandes produtores. Utilizando bombas hidráulicas ligadas vinte e quatro horas na irrigação de grandes extensões de terras cultivadas, os empresários da forma capital-intensiva de produção agrícola deixam as comunidades a jusante sem acesso a água durante a maior parte dos dias da semana. Para manter as bombas ligadas por longos períodos os produtores, além de construir pequenos açudes nas áreas cultivadas, constroem uma série de barramentos que aprisionam a água do rio, impedindo seu fluxo.

Na reunião que antecedeu a nossa caminhada pelo rio ficou acordado que as conexões dos postes de transmissão da rede elétrica não seriam derrubadas, visto que atualmente muitas famílias dependem exclusivamente desse recurso. Mas não descartaram a possibilidade, visto que, sem energia elétrica os grandes produtores ficam impossibilitados de ligar as motobombas. Ficou decidido também que parte dos homens ali reunido desceria o rio naquela manhã e outra parte desceria a noite. Acompanhei a primeira turma de agricultores que desceu o rio após terminada a reunião, pela manhã.

O distanciamento entre os *barramentos* depende muito da topografia local e da distância entre uma roça e outra. Logo que começamos a caminhar pelo interior das roças beirando o rio constatei que os agricultores nativos também praticam a retenção da água para molhação de suas plantações. Mas o alvo daquela ação era as tapagens dos grandes produtores, que causam muitos inconvenientes às comunidades, prejudicando ou mesmo impedindo que os agricultores salitreiros cultivem suas terras e dessedente seus animais.

Encontramos o primeiro *barramento em uma pequena roça* na comunidade de Bebedouro. Construído com sacos de areia e troncos de madeira extraídos da mata ciliar, o barramento não era muito grande, mas impedia o fluxo natural da água na calha do rio, comprometendo o acesso de boa parte das comunidades a jusante. Durante a ação de desmantelamento de uma tapagem fomos surpreendidos pelo dono da roça que, muito nervoso e se identificando como salitreiro, ameaçou reagir com tiro. Tratava-se de um agricultor conhecido daqueles homens que, animados com a ingestão de aguardente, não levaram a sério a ameaça proferida. É comum encontrar nas roças dos agricultores familiares pequenas tapagens. Contudo, como é recorrente esse tipo de intervenção no curso do rio também por parte dos pequenos agricultores, uma proposta sempre é apresentada nas reuniões: que seja implementada uma tabela de uso da água e que os barramentos sejam controlados por uma comissão gestora composta por representantes das comunidades e dos grandes produtores. Segundo uma das lideranças da comunidade de Baixinha que integrava o grupo de homens que desobstruía o curso do rio naquela manhã de novembro, o que dificulta a resolução dos conflitos por água na região é a ausência de uma gestão e controle dos barramentos e da utilização de motobombas. Sempre que termina uma reunião uma nova tabela é elaborada, mas sem uma comissão gestora que fiscalize o cumprimento da tabela de uso da água, o uso da água pelas comunidades a jusante fica comprometido, ressalta o agricultor.

Dei sequência a essa conversa indagando-o sobre os motivos que justificasse derrubada os barramentos naquele trecho do rio, já que os grandes represamentos de água estão, segundo os próprios salitreiros, localizados no Alto Salitre, mais precisamente na comunidade de Pacuí. Nesta comunidade, segundo dados do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Salitre (INEMA, 2017), encontra-se dois grandes barramentos em afluentes do rio Salitre, onde tem destaque o fluxo perene do rio Pacuí. Com garantia para a prática da irrigação, atualmente é nessa região que estão concentradas grandes extensões de terras cultivadas. O agricultor não alongou a conversa, dizendo apenas que lá é perigoso.

Seguimos rio adentro e logo nos deparamos com uma sucessão de pequenos barramentos. Todos foram desmantelados. À medida que avançávamos na retirada das tapagens, o nível de água subia e o leito do rio alargava com o volume d'água cobrindo a vegetação ressequida de suas beiradas. Depois de uma longa caminhada pelo leito do rio, já vencido pelo cansaço e temendo cobras e outros animais que habitam o interior do rio e suas margens, resolvi aguardar o grupo na Gruta do Sumidouro. Depois de quase duas horas descansando nas sombras dessa imensa e húmida gruta, percebi que a água do rio estava barrenta e agitada. Eu, então, sugeri ao agricultor que havia me concedido carona na sua caminhonete até a gruta para irmos ao encontro do grupo de homens que parecia estar bem perto.

A gruta tem o chão decorado por enormes estalagmites e o teto ornado por vistosas estalactites que nos lembra grandes esculturas de cristais. Seguimos ao encontro do grupo e logo e a ele nos juntamos. Os homens estavam cansados e apresentavam leves ferimentos em parte dos seus corpos. O bioma regional que predomina nessa área do Vale do Rio Salitre é de vegetação do tipo Caatinga, que se encontra tanto nas margens como no interior do rio. Espinhosa e agreste, a vegetação talvez tenha sido o maior obstáculo encontrado pelos agricultores que desceram rio a baixo. Além da vegetação, abelhas e outros insetos também deixaram suas marcas nos corpos daqueles homens. Quando retornei à comunidade de Baixinha em janeiro de 2019, contaram-me que dois agricultores haviam sido atacados por um enxame e que, por pouco, não morreram afogados. Mesmo mergulhando e ficando submersos por alguns tempos, disseram-me, os homens não conseguiam dispersar as abelhas. Por sorte, foram socorridos por agricultores que também participavam daquele mutirão que desobstruía o curso do rio.

Por volta das quatorze horas chegamos às terras de um produtor descrito pelos salitreiros como de médio porte. Como nesse trecho o rio fica em um vale rochoso e profundo, o produtor represou a água canalizando-a até às suas terras onde cultivava cebola, tomate e pimentão, na parte alta e plana do Vale. É interessante observar que a geografia física do Vale faz com que o rio Salitre apresente diferentes comportamento hidrológico ao longo do seu curso. Como neste ponto o rio fica dentro de um grande vale, observa-se uma grande retenção de água. No entanto, devido à redução de sua mata ciliar, assoreamento de seus corpos hídricos e a formação de rebordos erosivos, o curso do rio foi sendo soterrado e suas águas espalhadas, ganhado em alguns pontos de suas paisagens formas de lagos e imensos pântanos. A taboa (*Typha Domingensis*), considerada pelos salitreiros como planta daninha, invade esses lagos cobrindo-os de verde

e equilibrando o fluxo d'água. Com essas características físicas e antrópicas, o produtor construiu um barramento que acumulava naquela ocasião um nível expressivo de água.

Considerado o maior barramento encontrado na caminhada daquele dia, também foi considerado o de mais difícil acesso e de maior dificuldade para ser desmantelado. Os salitreiros engajados naquela missão encontraram de tudo na construção da parede que impedia o curso livre do rio. Era um amontoado grosseiro de trocos, pedras, lona, tampa de caixa d'água (dessas que comumente usamos para reservar água em nossas casas), flandres. Os homens celebravam cada objeto retirado, alguns até levaram esses objetos para casa como símbolo de luta e resistência. Não demorou e a água começou a escoar pelo vale tortuoso e coberto de taboa. Pelos menos até que os produtores reconstruíssem os barramentos, os salitreiros que habitam as comunidades a jusante poderiam dessedentar seus animais e suas lavouras.

## UM POVO TRANSUMANDO

Falei das tapagens e das relações estabelecidas entre os salitreiros e suas comunidades identificando-as como uma das características que compunham a ética e a moral camponesa do Vale do Rio Salitre de antanho. Vimos que os lugares habitados às margens do rio são designados de comunidades. Na minha pesquisa espousei-me dessa mesma designação, visto que ela evidencia a cumplicidade das relações estabelecidas pelos salitreiros com os lugares e seus habitantes. Cada comunidade salitreira se apresenta como um lugar de memórias carregado de noções de parentesco, religiosidade e compartilha de recursos. (SABOURIN, 2009; FICHTER, 1967) Seguindo o entendimento de Fichter, e conforme o uso que Sabourin faz dessa categoria em seus estudos sobre o campesinato brasileiro, considero, levando-se em conta as particularidades das relações sociais observadas entre os salitreiros, a comunidade como *um grupo territorial de indivíduos que mantêm relações recíprocas e utilizam recursos comuns para satisfazer suas necessidades*. (SABOURIN, 2009, p. 48) A água é, no caso das comunidades salitreiras, esse recurso comum de uso comum.

Durante o período de estiagem é comum o deslocamento de salitreiros para a região alta do rio, onde a água resiste à seca por mais tempo devido ao escoamento perene decorrente de águas do rio Pacuí, tributário do Salitre. Esse deslocamento não é somente de humanos, os animais de criação (ovinocultura e caprinocultura) também são deslocados conforme as condições ecológicas da

região. Portanto, em função de fatores fenológicos e ritmos climáticos, muitos salitreiros deslocam-se de uma comunidade para outra.

Desse modo, a dinâmica social de algumas famílias, ou de um de seus membros, principalmente as assentadas no Médio e Baixo Salitre, segue o movimento das duas principais estações do ano: a das chuvas e a da seca. Ou seja, a dinâmica social dos camponeses do Vale do Rio Salitre está estreitamente relacionada ao ciclo de alterações ecológicas registradas duas vezes no decorrer do ano. Ao longo desse ciclo ocorre, portanto, um movimento de subida e descida das famílias, ou de parte de seus membros, normalmente margeando o leito do rio. Alguns agricultores dispõem de moradias assentadas nos povoados mais próximos ao rio, ou parentes que os acolhem no período de estiagem. É importante observar que em alguns casos as famílias, ou parte de seus integrantes, migram para as cidades vizinhas, principalmente para Juazeiro, Campo Formoso e Senhor do Bonfim.

O clima predominante no Vale é o árido, com temperatura elevada, reduzida variação sazonal e estações chuvosa (concentrada de novembro a março) e seca bem definidas. Com essas alternâncias nos ciclos hidrológicos, a escassez de pontos de água durante os meses de pouca ou nenhuma precipitação, obriga os habitantes a recorrer a práticas de transumância, fenômeno gerador de lugares e paisagens que se espalham pelo Vale.

Definida como movimento alternativo e periódico que envolve rebanhos e seus pastores entre duas regiões diferentes, Roberto Fossier (2018, p. 145) sugere que, muito provavelmente, a transumância foi praticada desde a alta Antiguidade, visto que a Bíblia já a evoca. Recorrente nos países subtropicais ou mediterrâneo, os animais eram levados durante a estação seca para onde houvesse ervas frescas. (FOSSIER, 2018, p. 145) A transumância foi uma técnica de pastoreio habitual em toda a Europa mediterrânica e, especialmente, na Península Ibérica. (MORGADO, 2013, p. 2) João de Pina-Cabral (2007, p. 201) classificou os Nuer, confederação de povos localizadas no sul do Sudão e no oeste da Etiópia, classicamente estudados por Evans-Pritchard, de *povo transumante* devido aos movimentos alternativos e periódicos que este povo fazia nas terras onde habitavam. O Vale do Rio Salitre também é habitado por um povo transumante.

## **A CONECTIVIDADE DA ÁGUA**

Vimos que até o final da década de 1970 a água do rio era compartilhada entre os salitreiros para cultivar as pequenas lavouras, pescar, dessedentar animais e abastecer os potes das cozinhas, lavar roupas e utensílios da casa, banhar-

-se. Do rio também se extraía o junco (planta que cresce nos lagos de lama que se formam na beira do rio) para a confecção de cestos e bocapiús (usados para carregar compras da feira e transportar *coisas* da roça). Com a gramínea fazia-se, também, esteiras que, reclinadas sobre o chão dos terreiros (espaço localizado na frente das casas e rodeado pela estrada e pelo monturo), ou nos quartos da casa, os agricultores descansavam depois de suas jornadas diárias de trabalho.

O que tenho testemunhado nas minhas caminhadas pelo campo é que, no Vale do Rio Salitre, a água continua sendo um recurso de articulação entre as comunidades e os múltiplos domínios de suas vidas sociais. Depois de testemunhar em 2018 o drama vivido pelos moradores das comunidades do Médio e Baixo Salitre devido ao represamento da água do rio, repensei o lugar da água na minha pesquisa. Cheguei à conclusão de que a água não pode ser encapsulada no domínio da agricultura, esquecendo as suas relações com outros domínios da vida social. Na sua totalidade, a água extraída do rio é usada em muitas outras esferas além da agricultura e para muitos outros propósitos além da irrigação. Orlove e Caton (2010, p. 402) defendem a tese de que a água é um fato social total, uma vez que ela circula por praticamente todos os domínios da vida social, rural e urbana. p. Para definir e melhor compreender os múltiplos domínios sociais da água Orlove e Caton (2010) propõem que seja usado o termo “*conectividade*”. A água, sustentam os autores, conecta diferentes domínios da vida de tal forma que a água usada em um afetará a água usada em outros.

Quanto à totalidade desses múltiplos domínios e possíveis conexões que a água possa estabelecer em comunidade e pessoas em uma dada sociedade, os autores sugerem o termo *waterworld* (que numa tradução livre seria *mundo da água*). Como vimos, as tapagens que represam a água do rio Salitre não afeta exclusivamente as atividades agrícolas dos salitreiros, mas toda sua vida social. Os conflitos que despontam a partir do represamento da água feito pelos grandes produtores afetam a totalidade das vidas que habitam o Vale, provocando, inclusive, o adoecimento de animais e de humanos. Lembremos aqui que as tapagens tinham, antes da chegada da forma capital-intensiva de produção agrícola, um efeito integrador entre as comunidades e seus moradores. Vimos, também, que uma lei, ou sistema de regras, regulava as construções das tapagens, que eram temporárias e determinava a periodicidade de uso da água para molhagem das lavouras. Pouco antes descrevi um conflito hídrico que testemunhei em 2018 envolvendo grandes produtores e pequenos agricultores. Neste evento conflituoso pude perceber o significado da conectividade da água nos diferentes domínios da vida social daquele povo. Essa conectividade, infere Orlove (1993,

2010), *significa que a água pode marcar os limites de grupos e comunidades, definidos pelo envolvimento compartilhado com a água.*

Os lugares habitados no Vale são denominados povoados ou comunidades. Do ponto de vista salitreiro, a distinção dos lugares é muito simples. Indagado, certa vez um agricultor da comunidade de Baixinha me disse: “um é grande, o outro é pequeno”. As comunidades são grandes, tem mais habitantes, são mais animadas socialmente. Os povoados são lugares menores, muitas vezes até já teve muitos moradores e muita animação social, mas foram abandonados por conta de conflitos, secas muito longas ou quaisquer outros motivos relacionados às questões ambientais da região. Fica claro, no entanto, que não se pode definir e compreender os dois topônimos como simples aglomerados de pessoas, coisas e materiais. Tanto um como outro caracteriza-se por apresentar uma extraordinária multiplicidade de trajetórias e histórias de vidas. Podemos ver essas características mesmo nos povoados já desabitados. Certa vez viajei de Juazeiro até a comunidade de Baixinha na cabine de um caminhão que transportava cebolas e tomates do campo de produção para o Mercado do Consumidos, que fica no centro da cidade. Favorecido pela altura do caminhão, desfrutei de uma vista panorâmica do Vale. Deslocando-se de Juazeiro, passamos pelas comunidades de Junco, Pau Preto, Goiabeira, Volta da Dona, Passagem do Sargento, Curral Velho, Fazenda Moca, Abreus e Baixinha e por muitos povoados. Entre uma comunidade e outra, avistava-se um povoado, ora com pouco, ora com nenhum habitante. No entanto, para cada um desses lugares o motorista do caminhão, um agricultor da comunidade de Baixinha, tinha um interminável acervo de histórias para contar sobre as casas abandonadas, seus antigos habitantes, a caatinga etc. Por onde o caminhão passava uma multiplicidade de trajetórias era revelada, tanto pelas paisagens avistadas como pelas memórias de meu interlocutor. A cada trecho da estrada um conjunto de relações que aos poucos me fazia entender o sentido da vida em um lugar tão aparentemente hostil.

## **O RIO É A ESTRADA DA VIDA...**

O rio é a estrada da vida. Essa declaração poética de um agricultor de longa idade, habitante de uma comunidade do Médio Salitre, nos diz muito sobre a importância do rio na dinâmica da vida social do Vale. O chão, sobre o qual estão assentadas as habitações dos salitreiros, e no qual a vida de movimento, corre um rio que depende da chuva para manter seu fluxo ao longo de cada ano, cada estação. Localizado no Semiárido Nordestino, uma das áreas com me-

nor índice de chuvas do estado da Bahia, o Vale do Rio Salitre é muito sensível do ponto de vista da disponibilidade e oferta de água, conforme alerta o Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Salitre (INEMA, 2017). As médias pluviométricas anuais são baixas e concentradas entre os meses de novembro a março. Com os índices de precipitação total anual variando de 300 a 600 mm. A seca, como vimos um pouco antes, é bem definida e fator de grades conflitos na região, principalmente no Baixo Salitre. As chuvas, sobretudo aquelas que caíam entre novembro e março, se estendiam até maio. Antigamente, com as precipitações vinham também as enchentes que obrigavam os ribeirinhos deslocarem-se para áreas mais altas do Vale. Uma agricultora relatou-me certa vez que até se estabelecer no povoado de Recanto, Baixo Salitre, onde mora com seu esposo, “andou foi muito por esse rio”. As enchentes aconteciam anualmente até início dos anos de 1980, lembra a agricultora. Em 1960, disse-me a agricultora: a minha família, temendo que acontecer uma enchente como as ocorridas nos anos anteriores, construiu uma casinha no alto do Bebedouro, pequeno povoado onde os animais dessedentavam-se, localizado na parte alta e longe do rio. Logo depois, com a chegada da seca, a família foi morar na beira do rio São Francisco. No Vale, os povoados e comunidades foram sendo formados desse modo, com os deslocamentos temporários dos salitreiros. Antigamente, além das enchentes nos períodos chuvosos, o longo período de seca forçava os deslocamentos dos salitreiros e seus rebanhos de um lugar para outro. Os deslocamentos eram normalmente para pontos onde havia água, a montante do rio no período de seca, a jusante no período de chuvas. Outrora, a ocupação da beira do rio ia até a foz, no rio São Francisco, trecho do rio que, antes da introdução da agricultura irrigada e do uso intensivo de motobombas, era perenizado. Com o desenvolvimento da forma capital-intensiva de produção agrícola esse trecho do rio também teve seu fluxo interrompido.

O clima na época da seca ainda hoje é favorável à pecuária devido às pastagens naturais que se formam durante o período chuvoso. Essas pastagens naturais alimentam os caprinos, ovinos e gado. Com o curso do rio interrompido pela seca, ou com o fluxo reduzido, os rebanhos são levados para os povoados que, normalmente, longe do rio, são ricos de pastos naturais e dispõem de pequenas reservas de água em lagos ou açudes construídos pelos próprios salitreiros. Daí a tradição dos salitreiros de se deslocarem sazonalmente, fazendo o que a Bíblia já evoca nos tempos antigos, a transumância humana e animal. Historicamente os povoados eram, como ainda hoje parecem ser, lugares de transumância. Cultivando ou arrebanhando a criação, os salitreiros ainda hoje sobem e descem o rio seguindo os ciclos hidrológicos sazonais do Vale.

Volto à viagem que fiz de caminhão, indo para a comunidade de Baixinha, para alimentar que do alto da cabine pude constatar que as comunidades estão alinhadas com o curso do rio, ficando os povoados, na sua maioria, um pouco mais distante. Os caminhos que foram sendo criados com os deslocamentos de humanos e animais durante a estação de seca para onde houvesse pastagens naturais ou para onde houvesse possibilidade de obtenção de água favoreceram à formação dos povoados que, em alguns casos, deram origem às comunidades. Margeando o rio ou cortando a caatinga, esses caminhos ainda hoje conectam os salitreiros e suas comunidades, muitas vezes formadas por pessoas de uma mesma família ou por pessoas que de tão conhecidas tornam-se *parentes de consideração* umas das outras.

A água, como bem disse o cauteloso agricultor salitreiro, é a estrada da vida. Com uma calma que lhe é peculiar, falava mirando nos olhos de um grupo de homens, aqueles com os caminhei por dentro do leito do rio para desmantelar as tapagens que impediam o fluxo de suas águas. Preocupado com a indignação que os homens manifestavam ter contra os grandes produtores por estarem represando a água do rio, disse o respeitável agricultor concluindo seu arrazoado: *o rio é vida, temos que cuidar da vida*. O agricultor tentava evitar conflitos como aqueles ocorridos no início dos de 1980, quando dois grandes produtores morreram ao afrontar os moradores do Baixo Salitre.

No início da década de 1980, conforme anteriormente sublinhado, a escassez hídrica acentuou a desigualdade na distribuição da água e surgiram os primeiros barramentos. As tapagens ou barramento, como vimos, tradicionalmente praticadas em comum acordo entre os agricultores, conectavam as comunidades e mantinham um conjunto de relações de reciprocidade que orientavam a utilização da água, concebida como recurso de uso comum. Essa perspectiva de reciprocidade e solidariedade não foi absolutamente rompida com o avanço da forma capital-intensiva de produção agrícola, mas mudanças significativas aconteceram nos modos de vida e relações entre as comunidades. A água, no contexto até aqui descrito, não pode ser concebida exclusivamente como um fato biológico, como uma substância de natureza química cujas moléculas são constituídas por dois átomos, um de hidrogênio e outro de oxigênio. A água é estrada, a água é vida e ininterruptamente, mesmo com o rio seco, ela conecta comunidades e todas as vidas que habitam o Vale. Portanto, a água é fundamentalmente, social e total, abrange praticamente todos os domínios da vida social dos salitreiros. (MAUSS, 2003; ORLOVE; CATON, 2010) Concebendo a água nessa perspectiva podemos, portanto, identificar a existência de uma relação dinâmica e de interdependência entre as comunidades, seus habitantes e o ecossistema do Vale. No Salitre as comunidades não estão isoladas, estão conectadas pela água, e até mesmo pela sua falta.

## **DONA LEONICE: A ÁGUA, A LUTA E A RESISTÊNCIA SALITREIRA**

O problema da água, intimamente relacionado com as características ambientais, físicas e antrópicas do Vale, afeta diretamente o funcionamento do ciclo hidrossocial nas comunidades, que mantêm a tradição de organizar suas atividades econômicas e vida social em função das estações chuvosa e seca, que são bem definidas em toda região. Quando conversamos com os salitreiros é difícil não perceber a centralidade e imediatismo dos períodos de chuva e seca nas suas memórias. Em Recanto, povoado pertencente à comunidade de Campos dos Cavalos, conversei algumas vezes com Dona Leonice sobre as atividades rotineiras dos salitreiros. Quando converso com ela sempre evito fazer muitas intervenções, deixando-a sempre à vontade para explorar suas memórias a partir do que ela própria considera substancial. Peço-lhe: Dona Leonice, fale-me sobre a questão da água na sua comunidade. E, como se lesse um romance, Dona Leonice descreve a vida da população salitreira do Baixo Salitre com a propriedade de quem, desde a década de 1980, luta pela equidade no acesso à água e pela recuperação e preservação do Rio Salitre. Não por acaso, é conhecida nas comunidades do Baixo Salitre como “Mães das Águas”. Com resiliência, conseguiu entre os anos de 1997 e 1998, depois de muita luta, como costuma ressaltar, a instalação de cisternas d’água em todas as casas da comunidade. Com as cisternas, os salitreiros deixaram de depender exclusivamente da água do rio Salitre, que devido às características físicas da região, sazonalidade climática e a exploração capital-intensiva de produção agrícola, foi perdendo seu fluxo. Os esforços de dona Leonice para garantir água em todas as casas revela um bem elaborado senso de dignidade e justiça muito comum entre os moradores das comunidades. Arguta e com humor singular para contar histórias, dona Leonice diz manter até hoje suas relações com a terra, com o rio e com a água. Parece, diz ela sorrindo e mostrando a pele do braço arrepiada, “que a água do Salitre corre na veia, como sangue... Por isso sempre luto pela água, sempre estou defendendo a água”, realça.

## **PROJETO SALITRE: HISTÓRIA DE VIOLÊNCIA ADMINISTRADA E DESCASO PLANEJADO**

O modelo de produção do *Projeto de Irrigação Salitre* não garantiu a permanência das famílias nas comunidades. Ao contrário dos discursos das instituições gestoras do Projeto Salitre, o processo de migração, principalmente de jovens, se intensificou. O uso excessivo da água e do solo, contaminados pela

aplicação abusiva de agrotóxico nas lavouras, adoeceu o povo de enfermidades ante muito raras nas comunidades, como câncer, arritmias cardíacas, lesões renais, alergias respiratórias, irritação de nariz, garganta e olhos. Trata-se de mais um contexto de descaso planejado (SCOTT, 2009) do Estado brasileiro. Com a implementação do Projeto Salitre, os agricultores familiares viram suas vidas cotidianas passarem por intensas e significativas transformações, sendo os prejuízos maiores do que os benefícios prometidos. Projetos dessa natureza, diz Scott (2009, p. 9), “criam um padrão de prejuízos maiores para os que são mais fracos, por mais bem organizados e apoiados que esteja”. Para enfrentar esse cenário de prejuízos, os salitreiros se organizaram em frentes de resistência.

Em 2014, depois de realizado um encontro que reuniu trinta associações representantes das comunidades do Vale do Rio Salitre, uma Carta foi aberta à sociedade reivindicando, dentre outras coisas, a perenização total do rio Salitre. O Projeto Salitre sonhado por muitos anos como a redenção do povo salitreiros, causou muita decepção e indignação, denuncia a Carta. Esse sentimento de decepção e indignação que persiste é o que Perry Scott chama de período de *violência administrada*. Segundo Scott, esse é um período em que a desorganização e a morosidade do Estado e das instituições gestoras reinam. Caracteriza-se por predominar um conjunto de práticas que influencia diretamente a vida dos atingidos por projeto desenvolvimentista, revelando serias limitações à aplicabilidade imediata do termo “benefícios”. (SCOTT, 2009, p. 94) Hoje, dizem os salitreiros, somos mão de obra barata, muitas vezes sem garantia de direitos trabalhistas, ou arrendatários em nossa terra. (UNIÃO DE ASSOCIAÇÕES DO VALE DO SALITRE, 2014) Em 2017 conversei com agricultores da comunidade de Tapera, localizada entre as comunidades de Junco e Campo dos Cavalos, no Baixo Salitre. Naquela ocasião testemunhei a indignação de um de agricultor em decorrência da violência acometida à sua família pelo Projeto Salitre. Com a implementação do projeto de irrigação, instaurou-se também um violento processo de latifundização e monopolização das terras, principalmente daqueles com melhores qualidades produtivas. Ainda muito jovem o agricultor e suas irmãs tiveram que migrar para São Paulo. Retornando anos depois viu que as terras da família haviam sido subtraídas. A grilagem de terras foi um dos maiores problemas vividos pelos agricultores neste longo período de violência administrativa. Fica claro, e isso consta na Carta de 2014, que o problema do Salitre não se restringe, atualmente, apenas à água (seja, para consumo humano, animal ou para produção), mas também à terra. Essas duas questões, desigualdade no acesso à água e à terra, apresentam-se como fatores centrais de impedimento para o desenvolvimento de uma melhor qualidade de vida nas comunidades.

A datar do início da década de 1980, quando são retomadas as obras de implementação do projeto de irrigação, os salitreiros somam mais de trinta anos de expectativas, decepção e indignação. O sonho do Projeto Salitre converteu-se em frustração, é fato. As promessas de “mudança para melhor” não se concretizaram. Por muito anos concebido como um largo passo para a redenção do sofrimento do salitreiro, constituiu-se em um processo longo e demorado de *violência administrada*.

Dona Leonice é, como ela mesmo se define, uma mulher de luta. Sempre que conversamos peço que me diga o que é luta, uma vez que essa palavra está sempre presente nas suas narrativas. Ela sabiamente me responde que a luta é vida, que uma não existe sem a outra. Apesar da longa violência administrativa e de todo descaso das instituições gestora do projeto de irrigação, os salitreiros declararam em Carta aberta em 2014 que nunca fugirão à luta, e que resistiriam se organizando de diversas formas, permanentemente fortalecendo os movimentos e atos de resistência. Assim, organizados e em movimento constante, os salitreiros senguem lutando e fortalecendo a resistência para garantir a permanência das famílias dentro do Vale do Rio Salitre.

Como um peregrino que não tem um destino, vivendo em contínuo movimento (INGOLD, 2015, p. 220-221), os salitreiros seguem caminhando e vivendo no Vale do Rio Salitre. Nesse movimento, rio e água alinham-se à luta e resistência deflagrada pelos salitreiros para continuarem existindo no Vale. Essa luta, que é constante, nos revela um modo muito particular de criar, estar e movimentar-se no mundo. Constituintes das memórias dos salitreiros, rio e águas oferecem, em cada ponto das paisagens avistadas no Vale, modos muito peculiares de contar histórias e de entender os processos dinâmicos de formação dos mundos habitados pelos salitreiros.

## REFERÊNCIAS

BAILLÃO, André. Paisagem – Tim Ingold. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2016. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/paisagem-tim-ingold>. Acesso em: 10 jun. 2020.

CARRARA, Â. A. Antes das Minas Gerais conquista e ocupação dos sertões mineiros. *Varia História*. Belo Horizonte, v. 23, n. 38, p.574-596, 2007.

FICHTER, J. H. *Sociologia*. São Paulo: Herder, 1967.

FOSSIER, R. *O trabalho na Idade Média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

HOHENTHAL JÚNIOR, W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. In.: Rev. do Museu Paulista, São Paulo: Museu Paulista, n. 12, 1960.

GONÇALVES, E. L. OPARA: Formação Histórica e Social do Submédio São Francisco. Petrolina: Gráfica Franciscana, 1997.

HARVEY, D. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HOHENTHAL Jr., W. D. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo: Nova Série, v. XII, p. 37-86, 1960.

INGOLD, T. *Estar Vivo – Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

INGOLD, T. The temporality of the landscape. In: INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. 1 ed. Londres: Routledge, 2000, p. 189-208.

LINDOSO, D. *A utopia armada: Rebeliões de Pobres nas Matas do Tombo Real*. Maceió: Edufal, 2005.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORGADO, D. M. G. *Pastoreio em Manteigas: transumância no passado e no presente*. 2013. 80f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Faculdade de Ciências e Tecnologia Universidade de Coimbra/Departamento de Ciência e Tecnologia. Coimbra – Portugal, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/30702>. Acesso em: 8 mai. 2020.

NANTES, M. *Relação de uma missão no rio São Francisco: relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, 1979.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1943. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1943-mapa>. Acesso em: 7 mai. 2020.

ORLOVE, B. O. Putting race in its place: order in colonial and postcolonial Peruvian geography. *Social Research*, v. 60, n. 2, p. 301-360, 1993. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970740?seq=1>. Acesso em: 10 abr. 2020.

ORLOVE, B. O.; CATON, S. C. Water Sustainability: Anthropological Approaches and Prospects. *Annual Review of Anthropology*. Nova Iorque: Columbia University, v. 39, n. 1, p. 401-415, 2010. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.anthro.012809.105045>. Acesso em: 9 ago. 2019.

OTT, C. B. *Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador: o folclore baiano*. Salvador: Tipografia Manú Editora, 1955.

PIERSON, D. *O Homem no Vale do São Francisco – Tomo 1*. Rio de Janeiro: SUVALE, 1972.

- PINA-CABRAL, J. Aromas de urze e de lama: reflexões sobre o gesto etnográfico. *Etnográfica – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. Lisboa, v. 11, n. 1, p. 191-212, 2007. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1922>. Acesso em: 5 jun. 2018.
- PINTO, E. *Etnologia Brasileira (Fulnio – os últimos Tapuias)*. São Paulo: Ed. Nacional, 1956.
- INEMA. *Plano de Recursos Hídricos e Proposta de Enquadramento dos Corpos de Água da Bacia Hidrográfica do Rio Salitre – PRHS. Síntese Executiva*. Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Salitre. Salvador, 2017. Disponível em: <http://www.inema.ba.gov.br/wp-content/uploads/2018/06/1149.00-PF-03-R01.pdf>. Acessado em: 28 maio 2020.
- REESINK, E. *As alparcatas do Conselheiro e a maior alegria do mundo*. Etnohistórias Kaimbé e Kiriri desde a conquista até Bello Monte. Tese defendida para promoção a professor titular, UFPE. Pernambuco: UFPE, 2017.
- REESINK, E. Saber os nomes: observações sobre a degola e a violência contra Bello Monte (Canudos). *Revista Antropológicas*, v. 24, n. 2, p. 43-73, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23802>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- REIS, A. M. B. dos. *Salitre: Uma contribuição para a análise da produção camponesa*. Tese (Doutorado em Geografia) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1986.
- ROSSI, R. A.; SANTOS, E. Conflito e regulação das águas no Brasil: a experiência do Salitre. *Caderno CRH*. Salvador, v. 31, n. 82, p. 151-167, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792018000100010>.
- SCOTT, P. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009.
- SOBRINHO, B. L. *O devassamento do Piauí*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- SOUSA, R. A. D. *O agro-hidronegócio no Vale do São Francisco: território de produção de riqueza e subtração de riqueza da produção*. 2013, 356f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013. Disponível em <https://ri.ufs.br/handle/riufs/5568>. Acesso em: 10 dez. 2019.
- UNIÃO DE ASSOCIAÇÕES DO VALE DO SALITRE (UAVS). *Salitre: de viemos? Para onde vamos? Juazeiro/BA: Carta aberta à sociedade*, 2014. Disponível em <https://www.redegn.com.br/ckfinder/userfiles/files/Carta%20Politica.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2018.
- VINHAS, M. *Problemas agrário-camponeses do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- WOORTMANN, K. “Com Parente Não se Neguceia”: O Campesinato Como Ordem Moral. *Anuário Antropológico*. Brasília, v. 12, n. 1, p. 11-73, 1988. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6389>. Acesso em: 14 abr. 2022.

---

## HIBRIDIZAÇÃO E CURIOSIDADE ETNOGRÁFICA EM UMA PERSPECTIVA MULTIESPÉCIE

### ETHNOGRAPHIC HYBRIDIZATION AND CURIOSITY IN A MULTISPECIES PERSPECTIVE

#### Resumo

Este artigo visa refletir sobre a prática etnográfica, entendida tanto como estar em campo quanto como narrar o campo, tendo como foco a emergência e as sugestões propostas pela etnografia multiespécie. Partindo de uma certa visão do desenvolvimento histórico da etnografia enquanto prática específica de experimentação do(s) mundo(s), apresenta-se o surgimento da etnografia multiespécie no contexto das discussões sobre o pós-humanismo. Em seguida, é apresentado um caso de produção etnográfica focada em sujeitos não humanos, para evidenciar os elementos na base dessas propostas. Por fim, discutem-se as possibilidades de expandir a etnografia para incluir seres não humanos, enfatizando seus aspectos epistêmicos, ontológicos e morais. Por fim, propõe-se que a etnografia multiespécie oferece possibilidades específicas de extensão da etnografia a partir das noções de hibridização do conhecimento e de curiosidade etnográfica.

**Palavras-chave:** Etnografia. Multiespécie. Hibridização de conhecimentos. Curiosidade etnográfica.

#### Abstract

This article presents theoretical-methodological notes about the fieldwork with a theater group in Juazeiro da Bahia. We aim to discuss the construction of ethnography and the changes inherent to the work of the anthropologist. Based on reflections on the initial experiences of fieldwork, carried out by participant observation, we discuss the angst and insecurities as feelings that emerged from the field experience and significantly redefined ethnographic research, emphasizing the methods, techniques, and tricks needed for its development. The article points to fieldwork, in Anthropology, as a production under construction, open to changes, which is redefined by the problems that the researcher encounters during the ethnographic process. According to these ethnographic experiences, angst, insecurity, and fear allowed the ethnographer to build relationships of friendship, humor, and intimacy, building new pathways for work – unexpected, intense, and creative pathways. The risk of making mistakes, exposing oneself, reinventing oneself seems inevitable for ethnographic research – these are the acts that

---

<sup>1</sup> Department of Anthropology, Faculty of Science, Masaryk University; Program de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista; Department of Anthropology, Durham University. E-mail: paride\_bollettin@msn.com.

allow the anthropologist to be vulnerable, courageous, and willing to expose himself to the unpredictable.

**Keywords:** Ethnography. Multispecies. Knowledge hybridization. Ethnographic curiosity.

## INTRODUÇÃO

No prólogo ao seu livro *Behold An Animal: Four Exorbitant Readings*, Thangam Ravindranathan (2020, p. 3) afirma sem meios termos que: “Houve um tempo não tão distante no qual a presença dos animais numa história fazia o seu mundo parecer convincente e completo, mais parecido com o nosso”. A presença dos animais nas narrativas faz com que elas se tornem verossímeis ao leitor, propiciando-lhe um mergulho no mundo apresentado, permitindo-lhes não somente lê-las, mas também experimentá-las. Os animais, ao participarem das narrativas, adquirem o ambíguo papel de representar uma “vida verdadeira”, tornando vivos os contextos narrativos. Todavia, sejam as onças míticas dos contos ameríndios, os ratos igualmente míticos dos contos laboratoriais, ou ainda os xerimbabos domésticos, também míticos ao seu modo para seus donos, estes animais não são meros detalhes, ornamentos, alegorias ou metáforas embutidas nas narrações. Eles são sujeitos ativos que agem e produzem efeitos reais no desenvolvimento das experiências.

Para obter esse resultado, como aponta Ravindranathan (2020), os animais precisam ser ao mesmo tempo sobredeterminados, vale dizer, atravessados pelo que os humanos acreditam saber sobre eles, e subdeterminados, ou seja, atravessados por uma falta de reconhecimento que os torna genéricos. Essa ambiguidade, no entanto, seria justamente o que lhes propicia atravessar fronteiras entre o real e o ficcional, o singular e o universal, e, em última instância, entre os humanos e seus mundos.

Essa atenção para com os não humanos, particularmente os animais, ganhou uma crescente e especial atenção também na antropologia, como demonstrado de forma exemplar pela ênfase recente sobre a assim chamada “etnografia multiespécies”. A antropologia tem como seu principal foco o *ἄνθρωπος*, “*antropos*”, o “humano”, todavia, as fronteiras do que seja o “humano” são ambíguas, variáveis, flexíveis, moveis e fluidas, tanto sincronicamente, pois nem toda sociedade define a “humanidade” da mesma forma, quanto diacronicamente, pois essas definições variaram e variam ao longo do tempo. Ademais, dadas essas fronteiras desvanecidas do humano, a empreitada antropológica é convocada a

incluir múltiplos aspectos através dos quais o fenômeno humano pode, ou deve, ser observado.

Essa indisciplina epistêmica-ontológica-moral do humano permite entender claramente a necessidade, ou, ao menos, a utilidade, de incluir outros seres com os quais a humanidade compartilha o mundo nas descrições etnográficas. Se “nem tudo é sobre nós” (TSING, 2019, p. 144), então a experiência etnográfica, sendo ao mesmo tempo um “estar em campo” e uma “narração”, se torna mais “convincente e completa”, mais “parecida com o nosso mundo”, quando é capaz de incluir esses não humanos em seu desenvolvimento. A partir desse quadro, nesse texto refletirei sobre algumas implicações de se incluir os não humanos na etnografia, focando especialmente nos animais. Para fazer isso, começarei com uma descrição da etnografia enquanto prática específica da Antropologia, evidenciando especialmente a inclusão dos não humanos em seu foco. Em seguida, introduzirei um exemplo paradigmático de como os não humanos foram determinantes no desenvolvimento dessa modalidade específica de estar no e narrar o mundo. Por fim, refletirei sobre algumas consequências metodológicas oriundas desse olhar multiespecífico, focando nos aspectos da hibridização e da curiosidade enquanto desencadeadores da inclusão dos não humanos na experiência etnográfica.

## **ETNOGRAFIA E COLETIVOS MULTIESPECIFICOS**

Apresentar o tema do que seria a “etnografia” é uma tarefa extremamente árdua e precisaria de mais espaço do que é disponível aqui, todavia, o leitor pode encontrar obras que exploram possíveis caminhos nessa direção (por exemplo, Bernard [2006] e Okely [2020]). Vale ressaltar que essa dificuldade deriva do fato que com esse termo os etnógrafos referem-se a elementos diferentes que concorrem a definir uma prática de pesquisa: o olhar a experiência do mundo prática e simbólica, vivida e narrada, através de um diálogo entre as categorias do próprio etnógrafo e as de seus interlocutores. Esse tipo de interesse não é certamente uma novidade da antropologia, e vários autores indicam possíveis paralelismos com os eruditos da antiguidade e o fato deste não ser um traço característico somente do olhar ocidental-mediterrâneo. (HYUN JIN, 2009) Apesar de serem possíveis essas conexões, uma certa tradição reconhece nas obras de autores como Morgan (1922), com seu estudo sobre os sistemas de parentesco dos povos ameríndios do hemisfério norte do continente, ou Radcliffe-Brown (2013), com seu estudo da organização social dos povos das ilhas Andamão, a fundação de uma forma específica de experiência e de escrita etno-

gráfica. Na história hegemônica da Antropologia, é com Malinowski (1922) que se tem a primeira ênfase sobre o trabalho de campo enquanto o traço específico da prática antropológica. Desde então, somente a experiência compartilhada de viver “entre os nativos” poderia propiciar o adequado conhecimento da língua, a participação na vida cotidiana e a coleta de histórias e sistemas simbólicos.

O foco da Antropologia apontado nessas obras fundadoras da Antropologia “moderna” é o estudo de sociedades de escala demográfica reduzida e que ainda pareciam manter traços de organização social e cultural “tradicionais”. A influência dessa perspectiva é evidente em afirmações como: “O laboratório do antropólogo são primariamente as sociedades primitivas [sic.], pequenos grupos isolados de pessoas que por seu isolamento geográfico ou social ficaram de fora da grande corrente da história”. (MEAD, 2001, p. 43) Nesse panorama, várias abordagens podem ser identificadas. Autores como Malinowsky (1922) enfatizavam a ideia da Antropologia como um empreendimento científico, enquanto outros, com uma produção mais próxima da obra literária, a exemplo Frazer (1987). Outros ainda como uma tentativa de preservar o registro de sociedades e suas expressões culturais supostamente votadas ao desaparecimento (por exemplo, Benedict [1934]).

Um traço comum a essas abordagens pode ser identificado na vontade de propor uma compreensão abrangente da humanidade. O exemplo mais célebre dessa visão holística do empreendimento antropológico pode ser identificado na proposta da *Four Fields Anthropology*. Seu maior promotor foi Franz Boas (1904), que propunha que, para efetivamente se alcançar um conhecimento da humanidade, seria necessário incluir no esforço analítico a Antropologia Social, a Antropologia Física, a Linguística e a Arqueologia. Somente dessa forma se poderia compreender o “humano” em suas expressões multifacetadas, sincronicamente e diacronicamente. Apesar dessa proposta ter influenciado a evolução sucessiva da Antropologia, especialmente a norte-americana, vários autores apontam como esse empreendimento dos quatro campos não passou de um “mito”, sendo escassos os esforços reais de integrar tais abordagens em um projeto de pesquisa unitário (BOROFSKY, 2002).

Nas décadas seguintes, sucessivas gerações de antropólogos não economizaram críticas contundentes a estas abordagens por sua tendência a observar as “outras” sociedades como um fenômeno eminentemente exótico. Essas abordagens tinham consequências inclusive sobre a própria autoridade para escrever sobre essas sociedades que o etnógrafo arrogava para si. (TAUSSIG, 1993) Todavia, essas críticas não afetaram a percepção geral da importância da observação participante enquanto prática de campo, que continuou ao centro

do inquérito etnográfico. Por exemplo, Barth (1966) retoma discussões de Malinowski em suas análises da formação dos grupos sociais. Essa influência da etnografia enquanto experiência direta e de observação participante em campo, mas também de produzir uma narrativa sobre tal experiência, não se limitou à Antropologia, expandindo-se também para outras áreas disciplinares. A crítica ao arcabouço teórico desta última, portanto, incentivou que seu método, a etnografia, pudesse transcender os limites do estudo de sociedades “exóticas” e até mesmo as fronteiras disciplinares. Paralelamente, outros pesquisadores começam a experimentar também modalidades alternativas de produzir suas etnografias e a colocar problemas novos. Por exemplo, Bateson (1958), em seu estudo do ritual Naven entre os Iatmul, justapõe diferentes planos epistemológicos para a descrição dos fenômenos sociais, utilizando-se explicitamente de instrumentos sociológicos, cognitivos e etológicos. Suas conclusões antecipam várias discussões seguintes quanto ao caráter situado da explicação, que existe no horizonte do pesquisador, tanto que ele define sua etnografia como um “estudo sobre a natureza da explicação” (BATESON, 1958, p. 306).

Assiste-se, a partir da segunda metade do século XX, a um número crescente de pesquisas voltadas aos grupos invisibilizados na própria sociedade do antropólogo. Os antropólogos começam a “fazer campo” em suas cidades, bairros, estradas, passando a definir outro estatuto para a prática etnográfica. Essa começa a ter o objetivo de tornar visíveis as diferenças de poder, interesses e filosofias que perpassam as sociedades. (FISCHER, 2003) Deslocando a atenção das sociedades exóticas e de seu contexto colonial, com os diferenciais de poder implícitos atribuídos ao produtor da etnografia – tanto no que se refere ao estar em campo como ao narrar essa estadia – e seu propósito último de produzir explicações holísticas, a etnografia começa a certa altura a se voltar para as interações, a participação, as controvérsias e os conflitos que perpassam os diferentes coletivos. A própria prática etnográfica é também afetada por esse movimento. Se o etnógrafo “plantava a cabana no meio da aldeia” e lá permanecia por um ano ou mais para adentrar a vida local, quando ele desloca sua atenção na direção de sua própria sociedade, observando suas contradições e fragmentações, a relação estabelecida com seus interlocutores em campo se torna mais fragmentada. No lugar das prolongadas permanências solitárias, não raro únicas, a etnografia assume a forma de uma relação mais intermitente, porém, continuada no tempo, mais múltipla, poliédrica e dinâmica. Essa transformação, contudo, mesmo com seu caráter epistemologicamente inovador, não deixa de utilizar importantes recursos metodológicos canonizados pelos estudos “clássicos”. O realismo literário, as entrevistas, os documentos históricos e outras formas de

construir o fato etnográfico continuam sendo utilizados enquanto instrumentos, mas agora inseridos em uma maior reflexividade sobre o papel do etnógrafo enquanto pesquisador, escritor e ator social.

Os debates pós-coloniais, levando ao limite essa crítica autorreflexiva, apontaram firmemente a necessidade de democratizar as formas de se fazer etnografia, do estar em campo e da narração. Tal democratização trouxe, assim, a urgência de que os “objetos” de pesquisa adquirissem voz legítima e simétrica. A crítica ao procedimento etnográfico clássico de conhecer os outros grupos sociais levantada por autores como Said (1978) foi contundente em questionar a própria possibilidade de se fazer etnografia. Se a autoridade etnográfica reside no “ter estado em campo” que legitima a narrativa, a simetriação das vozes em campo e na narração implica uma radical redefinição da prática etnográfica. Essa revisão implica que não necessariamente os “outros”, outrora objetos de investigação, uma vez reapropriadas as suas próprias vozes, interpretarão e comunicarão da mesma forma que a perspectiva hegemônica, proliferando consequentemente as vozes na própria etnografia. (BOSWELL; NYAMNJOH, 2016) De fato, colocar em discussão o estatuto do etnógrafo, seja no campo ou enquanto narrador exclusivo, abre caminho para questionar a própria Antropologia enquanto prática científica: “Que tipo de cientistas são aqueles cuja principal técnica é a sociabilidade e cujo principal instrumento são eles mesmos?”. (GEERTZ, 2000, p. 94) Essa discussão sobre a autoridade etnográfica até então reconhecida estimulou definitivamente a necessidade de se repensar seu fundamentos.

A redefinição das dinâmicas e negociações do estar em campo e da narrativa incentivada pelas desconstruções pós-coloniais, pela Antropologia Crítica dos anos 1960 e 1970 e ainda pelas alternativas sugeridas pelas teorias feministas, acabou impulsionando a reflexão antropológica a aprofundar o poder criativo da linguagem etnográfica. Observando o poder da escrita na articulação dos símbolos culturais, Geertz (1973) evidencia seu caráter de construtora de mundos. A escrita etnográfica, enquanto “descrição densa”, é dotada de um caráter evocativo que enfatiza o quanto a presença do observador não pode ser obliterada. A realidade dos “outros” é descrita a partir da experiência que o próprio etnógrafo faz dela. Uma experiência, portanto, reflexiva e incorporada que por essa sua característica mesma, implica uma necessária reflexão sobre as implicações políticas da linguagem escolhida. Como evidenciado por Van Maanen (2011), os estilos utilizados podem produzir realidades etnográficas alternativas: um estilo realista produzirá um retrato direto como estado das coisas independentemente de como o etnógrafo tenha produzido seus dados; um estilo confessional colocará em evidência mais o trabalho do etnógrafo do que a própria pesquisa; um

estilo impressionista envolverá o leitor numa dramatização etnográfica, e assim por diante. Essa reviravolta “linguística” da Antropologia, focando na etnografia enquanto produção de uma narrativa, enfatiza que: “A cultura é contestada, temporal e emergente. A representação e a explicação – tanto pelo externo como pelo interno – estão implicadas nessa emergência”. (CLIFFORD, 1986, p. 19) Essa visão da etnografia, enquanto focada no poder criativo da narração, por um lado desloca o foco da etnografia da “realidade” das culturas para a de sua criação polifônica, permitindo assim a inclusão de vozes múltiplas, não necessariamente coerentes, no empreendimento. Por outro lado, como alguns críticos apontaram, coloca o perigo de que essa ênfase sobre a linguagem enquanto produtora do mundo etnográfico possa derreter as fronteiras entre a etnografia e a ficção, e, conseqüentemente, uma perda também do poder contestador das estruturas de poder que invisibilizam grupos sociais específicos.

Na tentativa de juntar numa mesma etnografia as pessoas e os objetos, o observador e o observado, alguns antropólogos voltaram sua atenção para a coprodução recíproca da linguagem e de seus referentes. Uma coprodução que deve ser descrita a partir das “práticas” no âmbito das quais os múltiplos atores interagem. Abstendo-se de afirmar que a “realidade” etnográfica seja correspondente a uma “verdade” objetiva, a etnografia torna visíveis os processos, por meio dos quais a “realidade” se faz “verdade” para os atores envolvidos. A pergunta sobre a “verdade”, portanto, assume o sentido de como mapear as relações que conectam os mundos naturais e sociais, sendo que as forças sociais em si não teriam uma existência extrapolável da combinação e interação concreta de elementos heterogêneos concomitantes. Autores como Latour (2005) sugerem que a etnografia deve descrever os movimentos e as relações entre os atores materiais e semióticos, pessoas e discursos, e não explicar os fatos, já que estes atuam como um todo, não sendo possível cindi-los em esferas epistemológicas separadas. Essa sugestão ecoa uma proposta já apontada por Bateson em tempos insuspeitos: “o ajuste de dados é o que entendo por explicação”. (BATESON, 1958, p. 306) A explicação etnográfica em Bateson deriva exatamente da possibilidade de juntar elementos heterogêneos dentro de padrões que permitam mapear suas conexões, numa direção muito próxima daquela apontada pela teoria do Ator-Rede proposta por Latour. As experiências e as interações ao longo da etnografia devem, portanto, ser observadas em seu fazer-se, sobretudo naquilo que conecta os elementos mais diversificados: “O que as pessoas dizem numa entrevista não revela somente sua perspectiva, mas fala também de eventos que eles vivenciaram outrora”. (MOL, 2002, p. 15) A proposta dessa perspectiva etnográfica é a de acompanhar os

elementos, os “dados” de Bateson, em seus múltiplos movimentos, através de um trabalho minucioso de mapeamento de suas relações.

Essa abordagem etnográfica, muitas vezes definida como pós-humana por incluir tanto humanos como não humanos em sua análise, estimulou um esforço abrangente capaz de juntar as relações entre os mais diferentes elementos que compõem as experiências vividas. Fazer a etnografia dessas experiências, portanto, exige extrapolar o ponto de vista humano sobre os fenômenos, para propiciar uma visão pós-humana capaz de incluir micróbios, inteligência artificial, animais etc. Tal abordagem visa, assim, uma “desantropocentrização” da narrativa que possa equilibrar o “hiper-humanismo” que atravessa a história das práticas de campo e suas narrativas etnográficas. (SMART, 2014, p. 4) As consequências da ênfase antropocêntrica, nessa leitura, trazem com elas a exclusão da mobilidade, a fragmentação da complexidade e das relações que conectam os humanos com os outros seres. No âmbito da proposta pós-humana, o estatuto do etnógrafo muda daquele de um “observador” neutro para o de um “membro de uma espécie que faz pesquisa”. (HAMILTON; TAYLOR, 2017, p. 44) Dessa forma, é produzida uma decolonização similar àquela que levou ao reconhecimento das vozes subalternas e sua incorporação no centro da experiência e da narração etnográfica, de modo que a inclusão dos não humanos força a repensar as categorias utilizadas para definir as fronteiras:

[...] quando falamos de pós-humanismo não estamos falando somente do tema da descentralização do humano em relação às coordenadas evolutivas, ecológicas ou tecnológicas [...] estamos falando também sobre como os pensamentos confrontam tais temáticas, sobre o que o pensamento tem que vir a ser para enfrentar tais temáticas. (WOLFE, 2010, p. XVI)

A expansão do interesse etnográfico na direção dos não humanos, engajados em suas múltiplas ressonâncias e comunidades multiespecíficas, propicia alternativas epistêmicas, ontológicas e morais que visam alcançar uma “antropologia para além do humano”. (INGOLD, 2013) A proposta de etnografia multiespecífica segue nessa direção ao propor que as relações entre estes seres devem ser mapeadas para seguir suas influências culturais, políticas e sociais recíprocas. (KIRKSEY; HELMREICH, 2010) Essa possibilidade tem desdobramentos ecológicos, políticos e morais significativos, como enfatizado pela busca de alternativas de convivência entre humanos e não humanos frente às crises ambientais geradas pelo capitalismo antropocêntrico. (TSING, 2015) Metodologicamente, essa abordagem visa estimular a atenção dos etnógrafos para as omissões dos não humanos nas narrativas, sendo estes não somente aqueles seres que a ontologia hegemônica considera “vivos”, como os animais, mas tam-

bém aqueles que ela considera “inanimados”, como minerais e objetos, incluindo aqueles de cuja existência a ontologia hegemônica desconfia, como espíritos, por exemplo. Mesmo que sem deixar necessariamente de lado o humano como foco da etnografia, claro, afinal, trata-se ainda de fazer Antropologia, mas sim mapeando suas relacionalidades expandidas. (LIEN; PÁLSSON, 2019)

Essa resumida panorâmica de algumas das principais questões levantadas para pensar sua prática aponta uma polissemia do termo etnografia, que, ao longo de sua história, assumiu conotações diversas e até contraditórias. Aqui, escolhi algumas trajetórias mais coerentes com os objetivos desse texto, embora muitas outras “histórias” da etnografia poderiam ser aqui traçadas. Todavia, vale a pena evidenciar como, apesar de suas diferentes ênfases, objetivos, práticas ou retóricas, a etnografia funde sempre os dois momentos centrais do desenvolvimento do inquérito antropológico: o estar em campo e o narrar o campo. Pois é essa dicotomia semântica mesma que permite que a etnografia ofereça continuamente novas sugestões. A experiência singular e contextual do etnógrafo produz em si próprio, ao vivenciar o encontro continuado com o “outro” (o estar em campo) e, ao mesmo tempo, estar dele afastado pelas próprias potencialidades deslocadoras da escrita, uma experiência simultaneamente mundana, de participar de um ato prático e cotidiano, e extraordinária, capaz de fazê-lo sair das suas usuais formas incorporadas. Trata-se do *anthropological blues* do qual falava DaMatta (1987), no qual os planos teórico, prático e pessoal se misturam em uma composição polifônica e renovadora. Nessa potencialidade de multiplicar as experiências e de reformulá-las constantemente é que se situaria o valor precípuo da etnografia:

Novas análises e reanálises virão comprovar a fecundidade teórica do trabalho etnográfico. Elas certamente irão reforçar a convicção central dos antropólogos: a de que a prática etnográfica – artesanal, microscópica e detalhista – traduz, como poucas outras, o reconhecimento do aspecto temporal das explicações. Longe de representar a fraqueza da antropologia, portanto, a etnografia dramatiza, com especial ênfase, a visão weberiana da eterna juventude das ciências sociais (PEIRANO, 1995, p. 57)

Frente a esse panorama, vamos introduzir um caso específico de experimento de etnografia multiespecífica, que poderia ser coerentemente classificada no âmbito do propósito descrito acima de operar uma “desespecialização” da prática etnográfica. Não se trata, contudo, de alguma recém-publicada obra de “fronteira” epistêmico-ontológica, mas antes um texto publicado em 1868 por Lewis Henry Morgan, já mencionado acima, e considerado um dos fundadores da própria antropologia.

## OS CASTORES AMERICANOS

Lewis Henry Morgan é um autor conhecido pelos seus trabalhos sobre os sistemas de parentesco, a exemplo de *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1997) e *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee Or Iroquois* (1922), campo do qual é, aliás, considerado um dos fundadores. Com efeito, Lévi-Strauss dedicou-lhe o celebre *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1967), reconhecendo como este autor tinha antecipado a primazia das relações de parentesco que conectam os indivíduos frente ao estudo dos termos classificatórios. (ALMEIDA, 2010) Mesmo que usualmente descrito como um “antropólogo de gabinete”, como a maioria dos seus contemporâneos adeptos das teorias evolucionistas, Morgan pode ser considerado também como um precursor do trabalho de campo como veio a ser configurar nas décadas seguintes. Os dados que compõem suas obras sobre o parentesco foram largamente coletados pessoalmente ou sob a orientação direta de interlocutores ameríndios, através de questionários e de convivência direta com eles. Essa possibilidade foi-lhe oferecida pela sua história de vida particular, visto ter passado vários anos nos arredores do lago Maior como funcionário da companhia ferroviária e mineraria Ely – região habitada pelos ameríndios e, como veremos, pelos castores.

Menos conhecidos são seus trabalhos sobre os castores americanos, o mais lembrado dos quais, sem dúvida, é o livro *The American Beaver and His Works* (1868), que inclusive é mencionado por Darwin em *The Descent of Man* (2004). O ponto central da obra de Morgan (1868, p. 250) é o pressuposto de que “os mudos (sic.) e o homem são ambos dotados de princípios mentais similares”. Essa abordagem distanciava-se significativamente dos seus contemporâneos, que viam na anatomia animal comparada as bases da ciência zoológica. (MORGAN, 1868) Morgan (1868, p. 250), definindo seu empreendimento como um “experimento”, visa realizar “uma exposição minuciosa de seus [dos castores] trabalhos artificiais, onde estes são construídos; de seus hábitos, seus modos de vida, e de suas relações mútuas”. Aparece claramente desde as páginas iniciais um olhar “etnográfico” específico, ao mesmo tempo método e objeto para Morgan. A expressão “onde estes” chama a atenção pelo fato de que Morgan visa observar *in situ* os castores, algo que a etologia começará a realizar apenas na década de 1970 com os trabalhos “pioneiros” de Konrad Lorenz e Niko Tinbergen. (SOUTO, 2005) Ademais, as notas autobiográficas que Morgan insere na sua narrativa situam o próprio etnógrafo em seu contexto de campo, evidenciando assim uma incipiente antecipação de uma atenção autoreflexiva para com as relações biossociais que hoje devem moldar uma etnografia (LIEN; PÁLSSON, 2019).

Apesar de ele ter escrito seus trabalhos sobre os castores e sobre os sistemas de parentesco humano no mesmo período, seus leitores posteriores mantiveram os dois estudos separados. Os primeiros são reverenciados entre os zoólogos como precursores dos estudos sobre comportamento animal, e os segundos entre os antropólogos como os primeiros estudos modernos de parentesco. Um paralelismo entre os seus estudos dos castores e dos humanos pode ser encontrado no fato de Morgan assumi-los como tendo a característica comum de seres conscientes, frequentemente colocando-os dentro de um contexto no qual os primeiros aparecem associados aos segundos por suas características sociais e atitudes laboriosas. Em um trabalho anterior, ele já havia defendido que humanos e animais compartilham capacidades cognitivas, comunicativas, sensoriais e racionais:

[...] a forte e ininterrupta corrente de analogias na vida animal que subsiste também entre o homem (sic.) e várias espécies animais, fornece um suporte indireto às visões acima avançadas. Eles têm os sentidos, afecções naturais e inclinações em comum com o homem. (MORGAN, 1843, p. 420)

Todavia, o panorama intelectual no qual seu trabalho se insere ainda discutia a escravidão e as diferenças físicas entre os humanos, de modo que as múltiplas associações com os castores eram antes utilizadas para distinguir os próprios humanos. O detalhamento dessas relações permite a Morgan deixar aparecerem as tensões e contradições embutidas nessa ambígua operação de associação entre castores e humanos, antecipando debates posteriores. O reconhecimento da unicidade intelectual de humanos e castores era uma arma contra o racismo difuso na sociedade norte-americana da época (RANA, 2020), pois refutava a possibilidade de diversidades qualitativas humanas. Pode-se reconhecer, assim, um duplo movimento de reconhecimento da universalidade transespecífica, tanto dos sistemas de parentesco como da “inteligência” nessa direção.

A atenção dedicada por Morgan às obras de engenharia dos castores mostra sua preocupação com o detalhe do que estes animais faziam na “prática”, que fica ainda mais evidenciada pelo uso, também pioneiro, das imagens enquanto documentos etnográficos: o livro usa numerosos desenhos para ilustrar as descrições das obras dos castores e de suas vidas. O autor detalha como os diques são construídos por estes roedores, através de cortes feitos nessas estruturas para estudar sua organização interna. Passa anos num paciente esforço para observar seu trabalho diretamente, muito dificultado pelos hábitos noturnos desses roedores. Observar o que os castores fazem adquire em Morgan um sentido metodológico e epistemológico na tarefa de não apenas ex-

plicar, mas também de compreender o comportamento desses animais: “suas edificações artificiais falam por eles”, “seus hábitos podem ser determinados somente através de uma série de ações autenticadas”. (MORGAN, 1868, p. 133) Encontra-se aqui a antecipação de debates que surgirão mais de um século depois. Por exemplo, Haraway (2008, p. 73), ao examinar as políticas de valor produzidas pela coadaptação de humanos e animais, chama a atenção para a natureza de “capital vivo” destes últimos: “Minha suspeita é que poderíamos alimentar melhor a responsabilidade para com os outros animais através da categoria do trabalho do que através da categoria dos direitos”. Na descrição de Morgan, os castores edificam inúmeros diques na área ocupada pelos vilarejos humanos, e ele conta:

[...] sessenta e três diques dos castores, excluindo os menores, que tem cinquenta pés de comprimento, e que formam lagos que ocupam um quarto de hectare de território, aqueles que tem trezentos e quinhentos pés de comprimento, cujos lagos cobrem de vinte a sessenta hectares de terra e muitos hectares de pastos, muitas moradias, tocas e canais artificiais. (MORGAN, 1868, p. 80)

Essas habilidades laborais dos castores enquanto foco da atenção de Morgan estão associadas, por um lado, ao reconhecimento da “inteligência” desses animais, associando-os assim aos humanos, por outro, como vimos, remetem a uma observação direta do que eles fazem na prática. Essa atenção, todavia, é conectada também com a progressiva expansão da “fronteira” americana sobre a região onde estes animais habitavam.

O avanço dessa fronteira, além de oferecer à vista dos colonizadores as obras de engenharia dos castores, impactou também sua convivência com as populações ameríndias locais. Morgan é explícito em reconhecer sua dívida com estes últimos e com os caçadores de peles da região para a realização de seu estudo: “Considerável intercuro com os caçadores indígenas [*Indian*] e brancos” permitiram “verificar alguns fatos que tendem a estabelecer, assim como a ilustrar, os hábitos e os modos de vida desses roedores longamente observados” (MORGAN, 1868, p. 133). Essa convivência de castores e humanos era, todavia, marcada por uma exploração dos primeiros pela caça intensiva em busca de suas peles, que era realizada por meio de armadilhas próprias, uma das quais, a *Newhouse Trap* (usadas pelos caçadores “brancos”), é descrita por Morgan (1868, p. 229) como “o mais perfeito instrumento”. A caça, associada com seus hábitos noturnos, fazia deles seres de ainda mais difícil observação. Assim, Morgan pede a ajuda dos moradores locais mais experientes e conhecedores dos castores, especialmente aos Objiwa e aos filhos de casamentos

interétnicos. Em sua obra, ele reconhece explicitamente sua dívida para com “o conhecimento dos indígenas sobre a ‘sabedoria dos castores’” (MORGAN, 1868, p. 229).

Mesmo não sendo uma reflexão direta sobre a coautoria do trabalho de campo, e nem podia o ser devido ao período sócio-histórico particular no qual o texto foi escrito, esse reconhecimento descreve uma humildade do etnógrafo preocupado em respeitar seus interlocutores locais, creditando a eles seus próprios conhecimentos, um tema que surgirá como prioritário na etnografia décadas depois. Tal dívida se torna mais evidente quando Morgan reconhece, em outros textos sobre o tema, que a atenção para com os trabalhos dos castores foi levantada pela percepção local destas obras enquanto “signos” (*signs*). A atenção que os moradores locais prestavam às estruturas edificadas por estes animais, derivada do fato de que estes tiravam seu sustento do mesmo território, e, portanto, o vivenciavam diretamente, associava-se à sua disponibilidade para mostrá-las a Morgan, mas também para explicar-lhe a vida social dos castores. Para fazer isso, eles utilizavam as mesmas estruturas linguísticas com as quais explicavam a ele as suas próprias relações de parentesco.

Ele me disse que os castores sempre casam ou vivem em casais e nunca em bandos compostos por diferentes casais. No primeiro ano, eles constroem um abrigo, o Wigwam [*wig-e-wam*], e um dique, e criam dois jovens castores. No segundo ano, criam quatro... Depois que eles se realizam, o velho casal desce e os ajuda a edificar o dique, e assim uma nova família começa. (MORGAN, 2014, p. 285-286)

A vida social dos castores, assim, não pode ser cindida de suas edificações, uma explicação local que antecipa algo do que a etologia dos castores reconhecerá em tempos mais contemporâneos. (WOHL, 2019) Tal associação da socialidade dos castores com a socialidade humana é explicitada no uso das mesmas terminologias que Morgan utiliza nos estudos sobre parentesco para identificar processos de formação de famílias e reprodução através de genealogias que conectam os castores ao território ao longo de gerações. Por outro lado, a atenção para com a vida social e sua ligação com o território motivavam nos moradores locais uma preocupação de que os impactos humanos pudessem levar ao desaparecimento dos castores. Essa preocupação era compartilhada por Morgan, consciente da contradição na qual estava mergulhado por encontrar-se na região como funcionário da própria companhia mineradora e ferroviária responsável pela destruição do ecossistema local e, conseqüentemente, do desaparecimento das populações de castores.

Essa breve descrição da obra de Morgan (1868) dedicada aos castores americanos ilustra algumas características interessantes do trabalho etnográfico desse autor. Numa visão abrangente, nela, Morgan aborda temas variados, como a anatomia e a alimentação dos castores, suas obras de engenharia na fabricação dos diques e sua vida social, mas também as técnicas de caça a esses roedores e suas outras inter-relações com os humanos presentes no território. Não cabe aqui uma crítica da sua proposta “ontológica” acerca da intencionalidade dos castores, que, por exemplo, suscitou questionamentos quanto a uma suposta confusão feita por ele entre os níveis duplos de “saber fazer algo” e “ter uma ideia de algo”, este último tomado como característica propriamente humana. (INGOLD, 1987, p. 29) Todavia, é relevante apontar como o livro *The American Beaver and His Works* antecipa inúmeros temas que surgirão como elementos centrais em boa parte da etnografia contemporânea, especificadamente naquela que se concentra sobre os coletivos multiespecíficos e na antropologia do pós-humano. No parágrafo seguinte, delinearemos algumas dessas sugestões para o método etnográfico.

### **CURIOSIDADE E COGNOSCIBILIDADE NA ETNOGRAFIA MULTIESPECIFICA**

Este sobrevoo do texto de Morgan, certamente não o mais célebre entre os antropólogos, nos leva a interrogar sobre o que acontece com o método etnográfico quando o etnógrafo volta seu olhar para os não humanos, isto é, sobre qual o impacto que estes não humanos exercem sobre a experiência etnográfica. Esse tipo de pergunta começa com a constatação de que “os outros *realmente* são”. (HAMILTON; TAYLOR, 2017, p. 51) Era inevitável, por exemplo, que a atenção de Morgan para com os castores fosse levantada por sua presença difusa na experiência que ele tinha do lugar. Sua “realidade”, porém, era ressaltada pela associação explícita com a socialidade através da qual os moradores locais os apresentavam, ou, dito de outra forma, os castores eram, na experiência direta dos moradores e de Morgan, bons “para viver com”. (HARAWAY, 2008) Em vez de observá-los numa perspectiva reducionista, utilitária ou simbólica, Morgan debruça sua atenção etnográfica sobre os castores, tomando-os como copartícipes na efetivação da experiência. Trata-se de um movimento que é intrínseca e concomitante epistemológico e metodológico, além de moral, certamente.

Retomando o quanto descrito acima sobre a utilidade de focar a atenção etnográfica sobre o que os sujeitos “fazem”, pode-se observar que para mapear as agentividades não humanas é útil começar pela forma como essa agência é

incorporada em contextos sociais bem especificados. Um útil ponto de partida para esse exercício é o reconhecimento da diferença de poder na relação entre os humanos e os outros animais, que é explicitada nas práticas cotidianas que refletem as normas culturais. A diferença entre animais de companhia que são levados para passear e alimentados com comidas selecionadas etc. e seus coespecíficos rafeiros, que recebem golpes e são aprisionados em abrigos etc., torna evidente como as fronteiras interespecíficas assumem valores morais antes que “biológicos”. O etnógrafo, ao prestar atenção ao fazer prático da dupla formada por um cachorro e seu “dono” enquanto passeiam na orla marítima da cidade, como na sua caminhada mais ou menos rápida ou devagar, no uso da coleira para puxar ou se deixar puxar, nas conversações diretas ou indiretas (realizadas por qualquer pessoa que conviva com um animal doméstico), mapeia assim a emergência de uma afetividade que molda a comunicação interespecífica. Tal afetividade ecoa o atravessamento das fronteiras que dividem os humanos dos seus “outros”, um atravessamento que adquire formas e modalidades específicas em cada contexto e coletivo multiespecífico.

A observação destas práticas emerge, desse modo, enquanto elemento determinante para o acesso às formas como os coletivos multiespecíficos adquirem suas dinâmicas, permitindo tornar explícitas a participação comum de diferentes agentes na produção dos mundos vividos. Nessa perspectiva, todavia, é também o objeto da Antropologia que passa por uma redefinição. Os não humanos, especialmente os animais, mas também plantas e seres invisíveis, apesar destes últimos terem uma presença marginal nas etnografias (SMART, 2014), não obstante isso, sempre estiveram presentes na investigação etnográfica, posto que presentes na própria experiência dos coletivos com os quais o etnógrafo convive. Todavia, pode-se observar que suas descrições nas etnografias foram, na maioria das vezes, moldadas por uma abordagem que os define enquanto “instrumentos” tanto dos “nativos” como no caso dos ursos ritualísticos descritos por Benedict (1934), ou dos próprios etnógrafos, como no caso dos galos balineses metonímicos da masculinidade de que fala Geertz (1973). A proposta da etnografia multiespecífica visa, diferentemente, alcançar uma descrição mais detalhada dos coletivos sociais, fugindo da ideia de autossuficiência dos seres, redefinindo assim uma postura que “imagina o ser da espécie humana, ou seja, das práticas de ser uma dada espécie, como se mantendo sozinho”. (TSING, 2012, p. 144) O reconhecimento de que o “ser da espécie humana” não é um atributo autossustentado, mas sim algo em construção nas relações interespecíficas, permite inseri-las em fluxos de relações materializados em corpos e práticas particulares que o etnógrafo encontra em suas experiências de campo.

As dinâmicas que moldam esses fluxos de relações podem ser acessadas observando as trajetórias dos seres engajados nas etnografias: “qualquer coisa – assumida em um dado lugar e momento – envolve em sua constituição a história das relações que a levaram lá”. (INGOLD, 2011, p. 160) O que corpos específicos dos não humanos fazem em suas práticas permite, portanto, elucidar suas inúmeras relações. Já na obra de Morgan isso é evidente: os castores são apresentados num dado momento histórico, ao longo dos rios, com seus diques e com suas famílias, descrevendo sua intervenção específica no processo de formação da paisagem. Sua ausência, depois de poucos anos, permitirá, por sua vez, acessar as novas relações que envolveram esses animais, dessa vez com as companhias mineradoras, com os caçadores de peles etc. Paralelamente, essas presenças “em um lugar e momento determinados”, enquanto epifenômeno de práticas mais abrangentes e que envolvem múltiplos atores humanos e não humanos, permitem, por outro lado, acessar também as práticas epistemológicas e metodológicas operadas pelos observadores humanos “outro” em seus coletivos multiespecíficos. No caso da produção dos fatos científicos, isso fica evidente nas práticas laboratoriais (LATOURETTE; WOOLGAR, 1986), nas quais os animais são obliterados na narrativa. Todavia, o mesmo acontece também fora do espaço do laboratório. Por exemplo, o ato de esconder as relações pessoais e afetivas entre primatas humanos e não humanos, determinantes na definição das relações recíprocas entre humanos e chimpanzés em estudos laboratoriais (WIEDER, 1980), respalda-se na operação de objetivação previamente operada por primatólogos em campo. (SÁ, 2013; BOLLETTIN, 2020a, 2020b)

Essa operação de supressão das ligações pessoais entre humanos e não humanos não é prerrogativa da descrição científica, sendo antes o traço comum de uma abordagem antropocêntrica geral que exclui estes últimos ao não reconhecer suas agentividades específicas. A emancipação dos não humanos na etnografia não pode ser, todavia, a simples observação de como os humanos se definem ou constroem em oposição aos “outros” silenciados. Dado que as experiências interespecíficas engajam esses coletivos em experiências compartilhadas, o exercício da observação requer uma efetiva simetrização, redefinindo os discursos que excluem os que detêm um menor poder de fala do processo de tomada de decisões exatamente por sofrer o silenciamento de suas vozes. (STENGERS, 2005) Uma intervenção que requer, seguindo a sugestão de Stengers, que as políticas de inclusão e exclusão, assim como suas correlatas políticas espécie-específicas, sejam por um lado tornadas evidentes, e, por outro, assumidas e consideradas nas escolhas morais, epistemológicas e metodológicas tomadas pelo etnógrafo. Essa

operação, todavia, não é tão simples assim, visto que implica interrogar-se sobre como reconhecer as diferentes proposições e interesses dos seres que compõem os coletivos multiespecíficos. Nessa direção, duas estratégias práticas e narrativas utilizadas na etnografia multiespécie aparecem como relevantes: a hibridização e a curiosidade.

Como evidencia o livro *The American Beaver and His Works*, o empreendimento antropológico não foi inteiramente antropocêntrico em sua fundação. No decorrer do tempo, o foco exclusivo sobre o “humano” ganhou, não obstante isso, uma preponderância absoluta, por fatores internos e externos aos interesses disciplinares, promovendo uma especialização disciplinar cada vez maior. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) O esforço de “levar a sério” os não humanos na etnografia, assim, requer um esforço paralelo de repensar os limites epistemológicos e metodológicos da própria etnografia. Várias disciplinas, por exemplo, focam as relações humanos-animais (que podem ser expandidas ao incluir outros seres, como as plantas, por exemplo), de modo que uma efetiva e eficaz inclusão dos não humanos na etnografia pode beneficiar-se grandemente de uma “hibridização” disciplinar. (HAMILTON; TAYLOR, 2017) Hibridização que, novamente, é tanto epistemológica quanto metodológica. Por um lado, ela requer que sejam instaurados diálogos entre diferentes abordagens a exemplo dos diálogos que podem ser travados entre a antropologia e a primatologia ao redor dos múltiplos significados do termo “cultura” quando este extrapola a usual atribuição aos humanos, que podem levar a reformular as categorias de seres que reconhecemos e suas fronteiras. (RAPCHAN; NEVES, 2014) Por outro lado, a hibridização corre na direção de uma integração de relações que escape das fronteiras científico-acadêmicas, implicando uma redefinição dos paradigmas até então aceitos a partir da inclusão das diversas perspectivas de quem participa dessas relações, sempre tentando identificar suas possíveis sobreposições parciais. (LUDWIG; EL-HANI, 2020) Essa operação já pode ser identificada no texto de Morgan descrito acima: o autor usa amplamente tanto de terminologias, quanto de categorias Ojibwa. Não somente os termos linguísticos locais entram no texto do etnógrafo, mas os próprios conceitos ameríndios moldam a epistemologia do autor, como aparece claramente, por exemplo, no uso da ideia de “família” para descrever a ocupação territorial dos castores.

Outro aspecto importante dessa operação de hibridização pode ser identificado na multiplicação dos métodos etnográficos a serem incluídos na produção de etnografias poli-vocais, criativas e múltiplas. Aos mais “tradicionais” diários, anotações, entrevistas etc., vários autores sugeriram acrescentar o uso de vídeos, obras artísticas e experimentações em múltiplas direções.

(HAMILTON; TAYLOR, 2017; KIRKSEY, 2014) Apesar de o uso dessas formas expressivas na etnografia, tanto no estar em campo quanto na narrativa, não significar necessariamente que os animais ganhem suas vozes, esses instrumentos têm a utilidade de falar com os animais. O uso de formas alternativas de diálogo em campo pode engajar os interlocutores na utilização de formas visuais de apresentação de suas experiências, além de ofertar instrumentos complementares à narrativa. (PAUWELS, 2016) Além do uso das imagens para ilustrar a narrativa etnográfica, como no livro de Morgan, esses instrumentos abrem espaços para a proliferação de vozes múltiplas. Essas vozes são expressão tanto dos múltiplos interlocutores humanos engajados nos coletivos multiespecíficos, contribuindo para uma ressemantização deles, quanto dos próprios seres não humanos. O vídeo *Sweetgrass* (CASTAING-TAYLOR; BARBASH, 2009), para mencionar somente um exemplo entre outros possíveis, repensa a pesquisa etnográfica sobre o pastoreio, mas deslocando o olhar para o próprio coletivo multiespecífico: os sons e as imagens de pastores, cavalos, cachorros e ovelhas se compenetrando reciprocamente. Paralelamente, formas híbridas de apresentação desses coletivos, como aquelas apresentadas em *The Multispecies Saloon* (KIRKSEY, 2014), permitem pôr à vista as múltiplas dinâmicas desses, transgredindo as fronteiras epistêmico-ontológicas que separam humanos e não humanos e explorando formas originais de juntar bactéria, ovos, flores, humanos etc., em um panorama comum que é ao mesmo tempo mundo vivido, narrativa polifônica e manifesto político.

Algumas dessas possibilidades epistêmico-metodológicas abertas por uma abordagem multiespecífica na etnografia evidenciam que a experimentação é uma característica intrínseca da tentativa de torná-la inclusiva. Se, por um lado, isso é o resultado da própria multiplicação dos seres envolvidos, já que cada um destes terá suas próprias formas de estar e narrar os coletivos multiespecie, por outro, é o resultado também de uma valorização da curiosidade enquanto instrumento metodológico particular. A curiosidade entendida enquanto desejo de conhecer não é novidade na antropologia: Karl Kroeber, filho de Alfred Kroeber, a usa para descrever o empreendimento antropológico do pai, (KROEBER, 2003), todavia, a curiosidade “kroeberiana” é pensada como uma curiosidade egoística do próprio etnógrafo, e pode ser pensada em associação com numa postura que exotiza o “outro”, ou seja, uma curiosidade que coisifica o outro. Essa forma de curiosidade, que inclusive favoreceu a expansão colonial (TAUSSIG, 1993), se reflete na projeção dos interesses do etnógrafo sobre a realidade dos “nativos” que visa estudar. (CRAPANZANO, 1986)

Em outra direção, a curiosidade pode ser experimentada em sua forma “expansiva”: “Quem e o que estou tocando quando toco o meu cachorro?” pergunta Donna Haraway. (2008, p. 3) Essa outra abordagem à curiosidade enfatiza seu potencial para deixar-se contaminar – ou, novamente, hibridizar – pelas diferenças que surgem no encontro interespecífico, em um movimento de “aprender a se deixar afetar”. (LATOUR, 2004) O reconhecimento da presença ativa dos não humanos em nossa experiência do mundo, sejam eles os castores descritos por Morgan, os xerimbabos domésticos ou as cobaias de laboratório etc., permite expandir a etnografia para além das fronteiras antropocêntricas e das perguntas pré-formuladas. Essa reviravolta da curiosidade, na mesma direção da crítica pós-colonial que reformulou as dinâmicas etnográficas numa perspectiva dialógica entre os sujeitos envolvidos no empreendimento, visa a inclusão aqui de outras curiosidades nos coletivos multiespecíficos. Trata-se de um processo de inclusão de outros outrora negligenciados: “A antropologia multiespécies faz intervenções necessárias, levantando à curiosidade e evidenciando os antídotos à cegueira sobre os não-humanos” (SWANSSON, 2020, p. 35) e, portanto, num deslocamento da curiosidade “sobre” para a curiosidade “com”. Esse “com”, todavia, não é simplesmente epistemológico e metodológico, não é simplesmente o deixar-se levar pelos interlocutores em campo, sejam estes humanos ou não, mas sim implica assumir uma postura moral, plenas de novas obrigações e responsabilidades frente a estes. (TSING, 2013)

A corrente crise ecológica que assola ou assolará, na visão mais otimista, o planeta, torna urgente repensar as dinâmicas de interação entre humanos e não humanos. A pandemia de coronavírus ora em curso tem sua origem numa zoonose. (BEZERRA et al., 2019) A reformulação da relação entre humanos e animais silvestres, nesse caso provavelmente entre humanos e morcegos, produzida pela degradação de seu ecossistema, aproxima humanos e não humanos de forma descontrolada, gerando efeitos imprevisíveis e desastrosos para os próprios humanos. A etnografia multiespécies – da qual apresentei aqui apenas algumas sugestões, mas que representa um panorama tão variado que qualquer definição acaba sendo ironicamente redutiva de seu próprio esforço multiplicador de possibilidades – sugere caminharmos na direção de reformular as dinâmicas que os humanos adotam nos coletivos multiespecíficos. Para além de uma simples curiosidade intelectual, de entender os funcionamentos, controvérsias, dinâmicas, conflitos e apaziguamentos desses coletivos, uma revisão da etnografia capaz de incluir os não humanos nos seus diálogos aparece como um eficaz posicionamento ao mesmo tempo epistemológico e moral frente a crises ambiental corrente. Esse posicionamento, todavia, como sugere a escolha do

texto *The American Beaver and His Works*, não é de agora, tampouco uma novidade. Em seu livro, Morgan nos mostra, com as categorias epistêmicas, ontológicas e morais de sua época, o potencial cosmopolítico da etnografia: o observador, os locais e os castores são simetrizados numa narração plural que redefine as fronteiras hegemônicas vigentes. Se a prática etnográfica serviu como instrumento de dominação colonial (TAUSSIG, 1993), ela também ofertou pistas para movimentos propositivos capazes de alterar o jogo de forças em direções mais plurais. (SAID, 1978) O potencial explosivo da etnografia enquanto metodologia, variada e poliédrica, excêntrica e pluralista, oferta todo um instrumental para um efetivo engajamento com a vida dos companheiros não humanos.

A retomada da hibridização, disciplinar, epistemológica e moral, e o redirecionamento da curiosidade etnográfica na direção de uma curiosidade “com” os outros, que inclua suas próprias curiosidades, aparecem, portanto, como traços peculiares de uma etnografia que não procura somente incluí-los em seu âmbito de interesse, mas sobretudo quer deixar-se levar para as direções que estes sugeriram.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. W. B. Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 309-322, 2010.
- BARTH, F. *Models of social organization*. London: Royal Anthropological Institute, 1966.
- BATESON, G. *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. 2. ed. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*. New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1934.
- BERNARD, R. H. *Research Methods in Anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham: Altamira Press, 2006.
- BOAS, F. The History of Anthropology. *Science*, Washington, DC, v. 20, n. 512, p. 513-524, 1904.
- BOLLETTIN, P. Wilderness and domestication in human-other-than-human primate collectives. *Áltera, Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 3, n. 11, p. 201-226, 2020a.
- BOLLETTIN, P. Quem é um primata? Etnografias de primatas entre primatólogos e Ameríndios. *Habitus*, Goiania, v. 18, n. 2, p. 539-561, 2020b.
- BOROFSKY, R. The four subfields: Anthropologists as Mythmakers. *American Anthropologist*, v. 104, n. 2, p. 463-480, 2002.

- BOSWELL, R.; NYAMNJOH, F. *Postcolonial African Anthropologies*. Cape Town: HSRC Press, 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Antropologia e interdisciplinaridade. In: ECKERT, C.; GODOI, E. P. (org.). *Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia 50 anos*. Florianópolis: Nova Letra, 2006. p. 51-56.
- CLIFFORD, J. Partial truths: Introduction. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (eds.). *Writing culture: the politics and poetics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 1-26.
- CRAPANZANO, V. H. Dilemma: The masking of subversion in Ethnographic Description. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (eds.). *Writing Culture: the poetics and politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 51-76.
- DA MATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, 1978.
- DARWIN, C. *The descent of man*. Londres: Penguin Books, 2004.
- BEZERRA, R. S. et al. The novel coronavirus SARS-CoV-2: From a zoonotic infection to coronavirus disease 2019. *Journal of Medical Virology*, Hoboken, v. 92, n. 11, p. 2607-2615, 2020.
- FISCHER, M. *Emergent forms of life and the anthropological voice*. London: Duke University Press, 2003.
- FRAZER, J. G. *The golden bough: a study in comparative religion*. London: Vantage Press, 1987.
- GEERTZ, C. Thick description: toward an interpretive theory of culture. In: GEERTZ, C. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973. p. 3-30.
- GEERTZ, C. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- HAMILTON, L. and TAYLOR, N. *Ethnography after Humanism: Power, Politics and Method in Multispecies Research*. London: Palgrave MacMillan, 2017.
- HARAWAY, D. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HYUN JIN, K. *Ethnicity and foreigners in ancient Greece and China*. London: Duckworth, 2009.
- INGOLD, T. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Iowa: University of Iowa Press, 1987.
- INGOLD, T. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.
- INGOLD, T. Anthropology beyond humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Helsinki, v. 38, n. 3, p. 5-23, 2013.

- KIRKSEY, E.; HELMREICH, S. The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KIRKSEY, E. (ed.). *The multispecies salon*. Durham: Duke University Press, 2014.
- KROEBER, K. Curious profession: Alfred Kroeber and Anthropological History. *Boundary 2*, Durham, v. 30, n. 3, p. 144-155, 2003.
- LATOUR, B. and WOOLGAR, S. *Laboratory Life*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- LATOUR, B. How to talk about the body? The normative dimension of Science Studies. *Body & Society*, Thousand Oaks, v. 10, n. 2/3, p. 205-229, 2004.
- LATOUR, B. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.
- LIEN, M. E.; PÁLSSON, G. Ethnography Beyond the Human: the “other-than-human” in Ethnographic Work. *Ethnos*, Abingdon-on-Thames, v. 86, n. 1, p. 1-20, 2019.
- LUDWIG, D.; EL-HANI, C. Philosophy of Ethnobiology: understanding knowledge integration and its limitations. *Journal of Ethnobiology*, Boston, v. 40, n. 1, p. 3-20, 2020.
- MALINOWSKI, B. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventures in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.
- MEAD, M. *Male and female*. New York: Harper Perennial, 2001.
- MOL, A. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002.
- MORGAN, L. H. Mind or Instinct. An Inquiry Concerning the Manifestation of Mind by the Lower Orders of Animals. *The Knickerbocker*, New York, v. 22, n. 11, p. 414-420; n. 12, p. 507-515, 1843.
- MORGAN, L. H. *The American beaver and his works*. Philadelphia: J. B. Lippincott, 1868.
- MORGAN, L. H. *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee Or Iroquois*. New York: Dodd, Mead and Company, 1922.
- MORGAN, L. H. *Systems of consanguinity and affinity in the human family*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 1997.
- OKELY, J. *Anthropological practice: fieldwork and the ethnographic method*. Oxon: Routledge, 2020.
- PAUWELS, L. “Participatory” visual research revisited: A critical-constructive assessment of epistemological, methodological and social activist tenets. *Ethnography*, Thousand Oaks, v. 16, n. 1, p. 95-117, 2016.

- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders: a study in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- RANA, J. Anthropology and the riddle of white supremacy. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 122, n. 1, p. 99-111, 2020.
- RAPCHAN, E. S.; NEVES, W. A. Primatologia, culturas não humanas e novas alteridades. *Scientæ Studia*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 309-329, 2014.
- RAVINDRANATHAN, T. *Behold an animal: four exorbitant readings*. Evanston: Northwestern University, 2020.
- SÁ, G. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- SAID, E. *Orientalism*. London: Routledge, 1978.
- SMART, A. Critical perspectives on multispecies ethnography. *Critique of Anthropology*, Thousand Oaks, v. 34, n. 1, p. 3-7, 2014.
- SOUTO, A. *Etologia: princípios e reflexões*. Recife: Editora da Universidade Federal do Pernambuco, 2005.
- STENGERS, I. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1004.
- SWANSSON, H. A. 2020. Curious ecologies of knowledge: more-than-human anthropology. In: ZURN, P.; SHANKAR, A. (eds.) *Curiosity Studies: a new ecology of knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2020. p. 15-36.
- SWEETGRASS. Direção: Lucien Castaing-Taylor. Produção de Ilisa Barbash, USA: Cinema Guild, 2009. 1 vídeo (109 min).
- TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.
- TSING, A. Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, Durham, v. 1, n. 1, p. 141-154, 2012.
- TSING, A. More-than-human sociality: a call for critical description. In: HASTRUP, K. (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2013. p. 27-42.
- TSING, A. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in Capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- TSING, A. Quando as coisas que estudamos respondem entre si: Ferramentas para descompactar 'o material'. In: *Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno*. Brasília: Ieb Mil Folhas. 2019. p. 141-159.

VAN MAANEN, J. *Tales of the field: on writing ethnography*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

WIEDER, L. Behavioristic operationalism and the lifeworld: Chimpanzees and chimpanzee researchers in face-to-face interaction. *Sociological Inquiry*, Hoboken, n. 50, p. 75-103, 1980.

WOLFE, C. *What is posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

WOHL, E. *Saving the dammed: why we need beaver-modified ecosystems*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

# POÉTICAS NEGRAS NO ENCONTRO DA DANÇA COM A ANTROPOLOGIA (E VICE-VERSA): RELATO DE UMA ARTISTA-PESQUISADORA SOBRE O SABER-FAZER ETNOGRÁFICO

BLACK POETICS IN THE MEETING OF DANCE WITH ANTHROPOLOGY (AND  
VICE-VERSA): AN ARTIST-RESEARCHER'S REPORT ABOUT ETHNOGRAPHIC  
KNOWLEDGE

## Resumo

Desejos e necessidades norteiam esta escrita: o desejo de relatar a experiência de ser artista-pesquisadora e realizar um estudo etnográfico na pós-graduação; a necessidade de dançar, desta vez, com as palavras escritas. Este artigo se fundamenta em uma pesquisa de mestrado realizada em 2018 e 2019, que teve como objetivo compreender os processos identitários de artistas negros nos cursos de graduação em dança da Universidade Federal de Santa Maria. Como via para compartilhar o trabalho de campo de forma que extrapola as modalidades de apresentação consideradas mais tradicionais e formais, utilizei a etnografia como uma potência para a criação artística e performática, permitindo explorar e ampliar as interfaces entre a área artística e a antropológica. Com esse estudo, é possível concluir que o impacto causado durante as apresentações performáticas diz respeito ao caráter inovador e subversivo do uso do corpo no diálogo entre dança e etnografia.

**Palavras-chave:** Antropologia. Etnografia. Dança. Artista-pesquisadora.

## Abstract

Desires and needs guide this writing: the desire to report the experience of being an artist-researcher and conduct an ethnographic study in graduate school; the need to dance, this time, with written words. This study is based on a master's research carried out in 2018 and 2019, which aimed to understand the identity processes of black artists in dance undergraduate degrees at the Federal University of Santa Maria (UFSM). To share fieldwork in a way that goes beyond the presentation modalities considered more traditional and formal, I used ethnography as a power for artistic and performance creation, allowing to explore and expand the interfaces between the artistic and anthropological areas. With this study, we can conclude that the impact caused during the performance

---

<sup>1</sup> Artista-pesquisadora, bacharela em Dança, mestra e doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). *E-mail:* amandasilveira.danca@outlook.com.

presentations concerns the innovative and subversive character of the use of the body in the dialogue between dance and ethnography.

**Keywords:** Anthropology. Ethnography. Dance. Performance. Artist-researcher.

Figura 1 – O campo de pesquisa na perspectiva da artista-pesquisadora,  
Santa Maria (RS), 2019



Fonte: acervo pessoal.

## O ENCONTRO DA DANÇA COM A ANTROPOLOGIA

*Um texto é sobre algo, ou podemos pensá-lo como desdobramento do corpo, do movimento ou de uma dança? (ICLE; ROSA, 2012, p. 15)*

Este artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), realizada em 2018 e 2019.<sup>2</sup> Ancorada em uma (auto)etnografia, a escrita que emerge nas próximas páginas trata de uma reflexão sobre o fazer antropológico a partir da condição de artista-pesquisadora.

Djamila Ribeiro (2017) nos ensina sobre o lugar de fala e, para iniciar este texto, irei delinear o meu: uso a primeira pessoa do singular por se tratar de uma experiência vivida por mim, artista-pesquisadora negra, bailarina profissional e antropóloga em formação. Utilizo o termo “(auto)etnografia” por se tratar de uma pesquisa etnográfica com uma perspectiva desde dentro.

Ou seja, pautada na minha experiência, como primeira negra bacharela em dança no Rio Grande do Sul (RS), decidi investigar as trajetórias de outros artistas negros e negras na graduação em dança da mesma instituição. É por isso que, na Figura 1, retrato que esse estudo foi feito a partir do modo como eu vi o meu campo de pesquisa.

Retornei ao espaço dançante da UFSM, nos cursos de dança na licenciatura e bacharelado não mais como aluna, mas como pesquisadora guiada pelo olhar observador a fim de dar conta do objetivo geral da pesquisa: compreender os processos identitários de artistas negros e negras nos cursos de dança da UFSM. Para tanto, o processo de delimitação do universo de pesquisa foi pautado nas autodeclarações como preto ou pardo nos editais da UFSM – Sistema de Seleção Unificada (SiSU) para a entrada na licenciatura; processo seletivo único para o bacharelado –, com o ingresso pelo sistema de cotas.<sup>3</sup>

A partir disso, cheguei a 16 interlocutores de pesquisa, e foi possível realizar, plenamente, entrevistas com dez sujeitos. O intuito era conhecer suas trajetórias de vida antes e depois do ingresso nos cursos de dança, mas surgiram alguns impeditivos, como a falta de disponibilidade e a duração do trabalho de campo, que me impossibilitou de entrevistar todos os sujeitos de pesquisa. Além disso, alguns se negaram a participar ou não responderam às mensagens durante a tentativa de contato.

Com o retorno ao cotidiano dos cursos de dança no trabalho de campo, empreendi uma longa viagem pessoal na qual fui, pouco a pouco, desvelando o meu passado coberto de memórias dançadas. Além das entrevistas, participei de eventos, aulas, apresentações artísticas e trabalhos de conclusão de curso. Assim, realizei a docência orientada do mestrado ministrando aulas em algumas disciplinas dos cursos de dança e, a partir disso, considerei que estava realizando não uma observação participante, mas uma observação dançante.

A analogia que faço ao chamar a observação participante de observação dançante significa que utilizei o meu corpo que dança para acompanhar e perceber, através dos sentidos, o cotidiano de alguns dos interlocutores durante a formação na UFSM. Considerei a dança também como um instrumento de pesquisa antropológica e sustento uma relação não tanto de observação, mas de relação corpóreo-sensorial (PUSSETTI, 2016) com os sujeitos de pesquisa através de nossos corpos em movimento.

---

<sup>3</sup> Enquanto fruto da luta e pressão política do movimento negro em todo território brasileiro, foi sancionada a Lei Federal nº 12.711/2012 pela presidenta Dilma Rousseff, que torna obrigatório 50% das vagas em universidades federais para cotas raciais e sociais. (BARBOSA, 2005; DUTRA, 2018; GOMES, 2018; NASCIMENTO, 2004)

Para alguns, o modo como me coloco enquanto artista-pesquisadora pode parecer um tanto “não acadêmico”, mas, para outros, é de fundamental importância. Estou inclusa nesse segundo grupo, até porque esta opção vem imbuída primeiramente de um conceito de conhecimento. Para explicar, aciono o filósofo italiano Luigi Pareyson (2001) que, ao tratar das questões fundamentais na reflexão artística, aborda a relação entre arte e biografia.

Quais os lugares possíveis da vida de um artista para auxiliar a compreensão de sua arte? Quais lugares a arte ocupa para compreender a vida do artista? A resposta está justamente na relação entre arte e vida. É necessário, segundo o autor, reconhecer que muitos fatos da vida de um artista são uma contribuição direta e insubstituível para compreender a sua arte.

Segundo Pareyson (2001, p. 90), fatos, significados e afetos são elementos que revelam “um estreito liame entre arte e vida, através de um mútuo reencontro de uma para a outra”. Nesse sentido, o caráter autobiográfico e (auto)etnográfico do trabalho diz respeito à potência da arte enquanto (trans)formadora. Isso significa que através da arte eu organizo, ressignifico, modelo e, de forma poética, trato a realidade de ser artista da Dança.

Não utilizo a dança para fazer uma “reconstrução” da vida, pois ambas se integram mutuamente, de modo que minha vida *está* na dança e a dança *está* na minha vida. Por isso, a compreensão dos processos identitários se dá não só por um viés artístico, mas também pela perspectiva social a partir da antropologia. Esse diálogo possibilita refletir sobre a presença do corpo negro no meio acadêmico e levantar questionamentos sobre o próprio fazer científico.

Dentro do campo da contribuição das ciências sociais e da dança – onde começa uma? Onde acaba a outra? – existe uma aliança de saberes que instrumentalizam as discussões deste trabalho. A partir da minha formação, posso afirmar que a dança, como área de conhecimento, opera a partir de modos de fazer e fruir – poéticos e estéticos – específicos, peculiares e distintos das demais ciências. Portanto, o entrelaçamento com as ciências sociais resulta em um diálogo potente em processos criativos a partir de diferentes formas de produção de conhecimento.

Figura 2 – Performance de apresentação da pesquisa, Santa Maria (RS), 2019



Fonte: fotografia de Dartanhan Baldez Figueiredo.

## **ETNOGRAFIA COMO POTÊNCIA CRIATIVA DO CORPO**

*Falar é uma forma de nos movimentarmos. Falamos com nosso corpo o que inclui nossas emoções, nossos desejos.* (TAVARES, 2003, p. 127)

O antropólogo Tim Ingold (2017) nos ensina que o fazer antropológico é totalmente colado na vida e em experimentos de pensamento conectados com o mundo. Segundo o autor, a ambição especulativa distingue a antropologia da etnografia: “ao mesmo tempo, ela abre a antropologia para muitas outras maneiras de conduzir as suas pesquisas – por exemplo, pela arte, design, teatro, dança e música, para não mencionar a arquitetura, a arqueologia e a história comparada”.<sup>4</sup> (INGOLD, 2017, p. 227)

A partir disso, para dar conta dos objetivos da pesquisa pela via que mais fazia sentido para mim, pensei na importância do meu corpo disponível. Assim,

<sup>4</sup> Ingold (2017) diferencia a antropologia da etnografia ao afirmar que aquela é uma disciplina especulativa e que fazer um trabalho antropológico é estudar *com* as pessoas e não *sobre* elas, contribuindo para o debate de grandes questões da nossa sociedade. Ao mesmo tempo, a etnografia é fazer uma descrição da vida experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período.

encarei a pesquisa como alvo vivo e, por isso, hoje vejo a etnografia também como uma potência criativa do corpo. Com essa possibilidade construí, dancei, escrevi e desenhei caminhos.

Articulando conhecimentos da antropologia e da dança, tecendo uma rede de pensamentos, bordando o corpo negro dançante e integrado, fiz uso da etnografia como mola propulsora para criações artísticas. No emaranhado de todas essas forças, me permiti conhecer e entender o que antes de ingressar no mestrado desconhecia: a possibilidade de fazer pesquisa de campo e utilizar esse caminho como fonte de criação artístico-acadêmica.

Por isso, um dos pontos em comum da antropologia com a dança se dá no diálogo de estar comigo e estar com o outro a partir da troca proporcionada pelo campo. Assim, fui trançando os fios dessa (auto)etnografia dançada com os fios das minhas lembranças somadas às histórias de meus interlocutores – do mesmo modo que meu cabelo era trançado pela minha mãe na infância e por mim mesma agora adulta.

Nos entremeios dessa narrativa, insinuo os sofrimentos e as conquistas que atravessam a experiência pessoal e coletiva de ser negro no contexto acadêmico da UFSM, já que aqui esses processos são considerados interacionais. (BARTH, 2000; GILROY, 2012; PINHO, 2004; SANSONE, 2003) O que interessa nesta escrita é observar e problematizar na perspectiva da experiência pessoal, sem destranchá-la do coletivo, o passado do presente, as experiências dos conceitos, a arte da vida. Ou seja, lidar com esse turbilhão de sentimentos e sensações conjuntamente para narrar a experiência de dançar no diálogo entre arte e antropologia.

A observação dançante contribuiu para o meu desenvolvimento e para a produção de conhecimento *sobre e a partir* da identidade negra. Além disso, a importância de estudar negritude na dança está na possibilidade de encontrar caminhos alternativos para a valorização do processo de (re)construção e de (re)afirmação da identidade negra, tratando o corpo como meio expressivo e constitutivo do sujeito. Incorporar a negritude vivida na dança em uma pesquisa de mestrado nas ciências sociais, longe de endossar qualquer ideologia egocêntrica, é também apresentar a possibilidade de entender essa realidade em seu sentido mais radical. Dessa forma, quando situo a negritude no espaço acadêmico, afetivo, militante, político e artístico, busco evidenciar a complexidade e a diversidade, quase infinita, de ser negro.

Nesse processo, dei origem a uma narrativa única que se materializa – e dança – nas linhas deste texto. Isso ocorreu quando percebi que algumas alterações precisavam ser feitas, como não conseguir entrevistar todos os interlocuto-

res da pesquisa. Muitas coisas estavam além do meu controle e então eu senti, cada vez mais, que a pesquisa estava viva e pulsante. A partir disso, passei a usar a etnografia não só como uma via para aprofundar a observação da inserção dos bailarinos negros na universidade e o processo formativo como um todo dentro do universo acadêmico, mas também como uma possibilidade de criação artística.

Tendo o corpo como ponto de encontro entre os sujeitos e lugar de referência, quando proponho aqui uma reflexão sobre etnografia enquanto potência criativa do corpo, a entendo não só como uma ferramenta metodológica, mas também como uma ferramenta para minha criação e reflexão em dança. (PEIRANO, 2014)

Figura 3 – Defesa da dissertação de mestrado, Santa Maria, RS, 2020



Fonte: fotografia de Arcéli Ramos.

## **UMA ESPIRAL DE TRAJETÓRIAS DANÇADAS: (AUTO)ETNOGRAFIA COMO METODOLOGIA DE PESQUISA**

*Espiral – linha curva que se desenrola num plano de modo regular a partir de um ponto, dele afastando-se gradualmente [...] que tem forma de espiral; espiralado, encaracolado. (ESPIRAL..., 2001)*

Em determinado momento reconheci a importância da minha trajetória e o quanto foi a minha experiência que me possibilitou fazer a pesquisa. Ao reconhecer e valorizar o meu lugar de fala (RIBEIRO, 2017), compreendi que eu era parte do universo de pesquisa e ponto de referência para as análises, discussões e reflexões no trabalho de campo.

Entre as trajetórias dos interlocutores, havia algumas aproximações com minha história de vida: a autodeclaração como pretos/as ou pardos/as, a experiência em dança com projetos sociais, histórias vividas e dançadas no carnaval e no samba em família, a inserção em grupos e coletivos de militância negra e a dança no ambiente escolar etc. Ao mesmo tempo identifiquei alguns distanciamentos: ser negro/negra de pele clara, a experiência de balé clássico na infância, conciliar a maternidade, a vida artística e a graduação em dança e a relação entre dança e religiosidade cristã.

A partir disso, reconheço meu lugar de fala como parte do processo de construção da identidade negra porque foi através dele que pude identificar encontros e desencontros nas trajetórias formativas dos meus sujeitos de pesquisa. Ao investigar esses percursos, lanço mão da espiral não como imagem fixa, mas pelo movimento de seu espiralar constante que dançando faz a forma entrar num vórtice de força – a minha história, a minha trajetória, o meu lugar de fala. Ao afirmar as trajetórias em uma narrativa trançada e em constante ampliação, a cada história narrada pelos interlocutores, além de conhecer suas histórias de vida, também revisitei meu próprio caminho.

Neste artigo apresento uma reflexão sobre a escrita feita com o corpo todo, no trânsito entre etnografia e autoetnografia – o que justifica, mais uma vez, o uso do termo (auto)etnografia. A partir das indefinições do corpo de artista-antropóloga-etnógrafa-bailarina-pesquisadora, do corpo-jovem, do corpo-negra, do corpo-mestra, é feita a carne e o contorno de quem aqui escreve. Entre este composto de identidades e reflexões advindas de aulas, leituras, ensaios, entrevistas e rabiscos, pretendo dar conta do termo “(auto) etnografia”, da compreensão do meu corpo e das histórias que carrega como lugar de pesquisa, prevendo uma relevância das amplitudes de possibilidades de escuta.

Na definição clássica de etnografia, esta é um método que considera a dimensão sociocultural do que está sendo estudado. Pode ser caracterizada como um exercício minucioso e reflexivo tanto de observação quanto de descrição, a partir da imersão e entrega no trabalho de campo. (GEERTZ, 1989) No meu caso, estive comprometida não só como pesquisadora, mas também como sujeito da própria investigação, embora ressalte um dos objetivos deste estudo:

reconhecer o ponto de vista dos sujeitos que participaram como interlocutores da pesquisa. Isso configura um tipo de (auto)etnografia que necessariamente se ancora no corpo e na própria experiência, sobretudo quando esse corpo dança e se expressa através do movimento. Sobre a autoetnografia na dança, a bailarina e pesquisadora da dança Mônica Dantas (2016) diz que:

A autoetnografia vem se consolidando como uma escrita de si, que permite o ir e vir entre as experiências pessoais e as dimensões culturais, buscando reconhecer, questionar e interpretar as próprias estruturas e políticas do eu. Uma parte significativa dos artistas/pesquisadores procede a colheita de informações sobre sua própria trajetória e processo de criação, procedimento que se assemelha a uma colheita de dados autoetnográficos. [...] Em geral, o *produto* dessas pesquisas é um texto escrito, que dialoga com a obra coreográfica. (p. 173, grifo da autora)

A etnografia que se tornou conhecida como uma “descrição densa” a partir dos trabalhos de Geertz (1989) visa compreender, em profundidade, como é a vida de um grupo de pessoas em determinado lugar e em um momento específico. Para além disso, enquanto potência criativa do corpo, é uma ambição especulativa, artística e que me permite explorar as interfaces entre as áreas artística e antropológica.

Tim Ingold (2016), por sua vez, considera que a etnografia é feita de encontros que diferem dos encontros do cotidiano, pois na etnografia dizemos às pessoas que estamos lá para conhecê-las, estudá-las e aprender com elas, para que estejam cientes de sua colaboração com a pesquisa e expliquem o que pensam sobre as coisas – no meu caso, sobre identidade negra na dança. Isso fez que a minha experiência em campo na observação dançante, atrelada às minhas memórias e notas desenhadas e rabiscadas constantemente em meu diário de campo, se transforme em material etnográfico e artístico.

A pesquisa no universo artístico que evidencia esse corpo negro dançante diz respeito a uma multiplicidade de informações vivas, de sensações e estesia, em que a etnografia e a dança se movimentam em conjunto, uma dando suporte à outra. Por estar nesse trânsito e pela minha trajetória, passei a ser parte da pesquisa. Assim, a etnografia e a autoetnografia podem, desde agora, ser consideradas como formas metodológicas.

Para compreender por que entendo a etnografia como potência criativa do corpo, justifico que os objetivos da pesquisa eram conhecer, mapear, descrever e interpretar a trajetória e os processos identitários dos alunos negros nos cursos de dança da UFSM. Para tanto, aliei o trabalho etnográfico a minha forma de fazer pesquisa: com o corpo. Nesse sentido, entendo a metodologia desta pesquisa como um quebra-cabeça, mas não como no jogo tradicional. Aqui nem

todas as peças se encaixam. Há lacunas, espaços de ar, vácuos e peças que às vezes se desencontram. Essa ideia não abandona a imagem de um entrelaçamento de algumas peças, mas me coloca em um lugar desafiador em que a todo momento estou me colocando em análise. Nessa perspectiva, entendo a pesquisa como um recorte do que é a vida, sem perder de vista minha subjetividade enquanto pesquisadora e a dos sujeitos pesquisados.

A imagem da espiral e seu movimento espiralado me ajudou a organizar os dados tendo como eixo minha história e meu lugar de fala como parte dos processos identitários e das trajetórias de artistas negros e negras. Foi principalmente a partir da minha experiência como artista-pesquisadora negra e como bacharela em dança que pude me debruçar sobre a presença dos corpos negros dançantes no campo artístico e formativo da UFSM.

A partir da observação dançante, constatei que algumas histórias se aproximavam da minha e outras, ao mesmo tempo, se afastavam. Depois disso, me encontrei dançando em um labirinto espiralado formado por vários caminhos construídos por mim e por meus interlocutores de pesquisa.

Dessa forma, ganha sentido a noção de trajetórias espiraladas que construí: desenrolo um fio que guia o leitor pelas voltas desta espiral, trançando a dimensão pessoal com a coletiva. Assim, o campo de pesquisa que investigo, em que circulo e danço está tanto fora quanto dentro de mim. Por isso, muito mais do que apresentar os dados dos sujeitos entrevistados, busco tecer e compor uma narrativa que contemple a experiência de conhecer cada uma dessas trajetórias.

Na universidade, o espaço para a expressão artística ainda está se construindo, como pode ser visto na recente criação dos cursos de dança da UFSM, em 2013.<sup>5</sup> Também por isso o corpo torna-se tabu. Então, isso permite alguns questionamentos: como pensar o conhecimento através da sinuosidade, da respiração, do afeto e do calor dos corpos? Quais estratégias de validação da arte como campo de produção de conhecimento? Como uma camada de tensionamento, sigo questionando sobre o corpo no espaço acadêmico. O conhecimento está colado ao material concreto mais tradicional, ou seja, a prédios, cadeiras, mesas, canetas, computadores etc. Porém, o corpo também é um material concreto e, por isso, como artista-pesquisadora encarei meu campo de pesquisa não só pela perspectiva social da antropologia, mas também pelo viés artístico da dança.

---

5 O bacharelado em dança está alocado no Centro de Artes e Letras (CAL) e o de dança-licenciatura no Centro de Educação Física e Desportos (CEFD), ambos na UFSM.

Figura 4 – Performance no evento Olhares Diversos e Contemporâneos, Santa Maria



Fonte: acervo pessoal.

### **“MEU DEUS, ELA VAI DANÇAR!”: APRESENTAÇÕES PERFORMÁTICAS DA OBSERVAÇÃO DANÇANTE**

O corpo em movimento também diz respeito a outra via dessa (auto) etnografia dançante que surgiu ao longo da pesquisa: a *performance*. O processo criativo surgiu da necessidade de expressar corporalmente as informações que estavam me atravessando. Ler, escrever, pensar e refletir sobre dança requer engajamento e trabalho corporal. Considero a *performance* aqui como um modo de dar forma aos questionamentos da pesquisa, portanto, este estudo é teórico, prático, artístico e científico de maneira integrada. (SCHECHNER, 2012)

Não cabe aqui uma extensa discussão sobre o que é *performance*, mas para situar o/a leitor/a, refiro-me à expressão corporal vinculada a minha criação artística para compartilhar a pesquisa de forma poética. Apesar dessa manifestação artística por vezes tentar escapar de rótulos, a *performance* é, antes de mais nada, uma expressão cênica. (COHEN, 2002) Portanto, expressar o traba-

lho etnográfico com meu corpo todo (incluindo fala, movimento, gesto) cria um espaço que difere do cotidiano, das apresentações mais tradicionais, configurando um espaço para inverter ou negociar o papel do etnógrafo. Trarei alguns exemplos mais adiante.

Nesse processo, cria-se espaço para pensarmos a autonomia acadêmica, pois a reflexão etnográfica na sua concepção clássica é desenvolvida após o trabalho de campo somente em forma de escrita. (GEERTZ, 1989; PEIRANO, 2014; PUSSETTI, 2016) Durante o mestrado surgiu a necessidade de colocar em movimento o que me atravessava. Tantas descobertas e sensações me fizeram reconhecer o quanto o meu corpo dançante precisava também de atenção e, principalmente, de espaço para dançar. Apresentei a pesquisa com um caráter performático em diversos eventos. A primeira apresentação foi na Jornada Acadêmica Integrada (JAI) na UFSM, em 2018.

Figura 5 – Apresentação na JAI (Santa Maria, RS, 2018)



Fonte: acervo pessoal.

Quando finalizei a minha apresentação na JAI, percebi que os presentes me olharam impactados. Talvez não esperassem que eu apresentasse daquela forma. Após a apresentação, escrevi em meu diário de campo no dia 24 de outubro de 2018:

Fiz 10 slides pra apresentação na JAI, na segunda. Na terça, senti que precisava *corpar* a apresentação. Na quarta percebi que falta corpo na pesquisa toda.

Na terça, vi o Guime e a Lelê com seus corpos-banners escritos.

Por que não um corpo-slide?

Que frio na barriga.

Nada mais prendeu minha atenção depois de pensar nessa possibilidade.

Como falar e passar slide ao mesmo tempo?

Como seguir uma ordem do corpo que seja a mesma ordem do slide?

Não consigo ensaiar.

Não consigo dormir.

Acordo e penso: e se eu ABANDONASSE os slides?

Converso mentalmente com a Helô o tempo todo – e já sei o que ela diria.

Penso que [os] slides bonitos terão outras oportunidades de [os slides] serem apresentados.

Tomo banho desistindo dos “.ppt’s”

Saio do banho pensando em deixar uma ordem do corpo.

E se faltar um autor? E se eu esquecer um conceito?

Em cima da minha bicicleta respondo que eu escrevi o projeto e eu que pensei nele sintetizado pra apresentar, ou seja... acho que sou capaz de fazer isso sem olhar slides.

Rio de mim mesma.

Tudo bem se eu esquecer.

Quem vai avaliar? Quem vai estar na sala?

Que vontade de escrever sobre isso.

Quarta percebi que a JAI não faz sentido. Um monte de gente falando atropeladamente sem espaço pra troca. Cheguei a essa conclusão quando descobri que teria só 10 min. pra apresentar e 2 pra responder uma questão. Dois minutos.

Dois.

Me despi e me vesti. Falei da justificativa, do método, dos autores, do grupo, de mim, do Negressencia... falei de onde eu tô agora e do quanto percebo que tudo foi pra longe de onde começou: o corpo. (Trecho do diário da autora)<sup>6</sup>

6 A profa. dra. Heloísa Corrêa Gravina, carinhosamente “Helô”, foi minha professora na graduação em dança, minha orientadora em diversos trabalhos e incentivou o diálogo entre antropologia e dança também por ser antropóloga e artista. O Guime e a Lelê são meus colegas e amigos, Guilherme Capaverde e Letícia Nascimento Gomes. Na época, ambos estavam cursando a graduação em dança e vi que, em vez de usarem banner de papel para apresentar na JAI, escreveram no próprio corpo.

Encontrei aí uma oportunidade de pensar a pesquisa também de uma forma movimentada. As reflexões da historiadora e teórica da dança Laurence Louppe (2012) ajudam a pensar a dança (também) como campo de observação:

Uma vez mais, a dança propõe um lugar-limite. É, ao mesmo tempo, um campo de observação e de descoberta das modalidades de criação, ainda que tenha sido necessário repensar todas as vicissitudes da sua própria história a fim de compreender, e como tal melhor abolir, os juízos de valor que condenaram à inexistência as produções simbólicas do corpo. (p. 353)

A dança, enquanto campo de conhecimento e observação, me levou ainda mais longe dentro de uma pesquisa nas ciências sociais. Esse diálogo foi, aos poucos, alargando e diversificando as possibilidades de contornar um lugar da relação entre o corpo e o mundo. Por isso, o entendimento desse campo como instantâneo e em constante movimento exigiu que meu corpo deixasse de negar a minha história, o meu lugar enquanto artista-pesquisadora e os modos de fazer pesquisa que fazem sentido para mim. Além disso, exigiu que meu corpo dançante se reinscrevesse na minha própria história. Acima de tudo, o trabalho de campo me desafiou, interrogou, desestabilizou e deslocou.

Pouco tempo depois da JAI, em novembro de 2018, apresentei a mesma performance no I Seminário-Étnico Racial na UFSM, organizado pelo Núcleo de Estudos Contemporâneos (Necon) e pelo Grupo de Trabalho Negros. Iniciei a apresentação tirando meus acessórios: relógio, colar e óculos. Descrevi brevemente as minhas experiências anteriores ao mestrado e fui me despidendo – literalmente – do lugar que ocupava somente na área da dança. Tirei os tênis, a calça e a blusa. Compartilhei a sensação de estar em uma nova área enquanto vestia apenas shorts e sutiã. Ninguém me interrompeu nem mesmo para avisar que já havia passado alguns minutos do tempo estipulado de apresentação, pois aparentemente ninguém lembrou disso. Retomei que o corpo ainda é um tabu dentro do espaço acadêmico quando percebi, meses depois, assistindo ao vídeo da apresentação, que o avaliador por diversas vezes se sentia visivelmente incomodado com minha performance e encarava o chão por alguns instantes. Falarei mais adiante sobre a atenção de estar voltada somente para o caráter inovador e subversivo das minhas apresentações e o quanto isso desestabiliza quem me assiste.

A partir do momento em que compartilhei a pesquisa desde o meu corpo em movimento percebi que a performance, as disciplinas, as leituras e a observação dançante afetavam-se mutuamente. Não de forma linear ou causal, mas transversal e dinamicamente. Depois desses eventos a pesquisa tomou outro rumo, pois priorizar a prática de dança se tornou tão importante quanto todas as outras atividades necessárias para a pesquisa acontecer. Infelizmente, nem sempre isso foi possível, pela grande demanda do mestrado em ciências sociais.

Como já estava mais à vontade em dançar para apresentar a pesquisa, o momento de qualificar a pesquisa não foi diferente. Talvez eu tenha sido a primeira artista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFSM a dançar em momentos tão formais, como o exame de qualificação e a defesa da dissertação.

Figura 6 – Exame de qualificação do mestrado (Santa Maria, RS, 2019)



Fonte: acervo pessoal.

Em maio de 2019, momento do exame de qualificação, a forma que eu apresentava a pesquisa já tinha mais camadas. Usei uma bola amarela para me ajudar a expressar o turbilhão de sensações que estava sendo a observação dançante. Intensa, poética e minuciosa são adjetivos que ainda não dão conta de descrevê-la. A bola me desestabilizava e me desequilibrava. Ela exigia uma atenção plena, tanto para mim quanto para o espaço. Permitia que eu acionasse tensionamentos musculares para dançar com a força da gravidade que me levava para o chão quando começava a me desequilibrar, para modular a velocidade que me relaciono com ela e para, somado a isso, expressar as sensações do meu trabalho de campo que não cabem em palavras.

Apresentei em eventos fora de Santa Maria, como na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em junho de 2019, em Porto Alegre (RS), e o IV Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul (Copene Sul), em julho de 2019, em Jaguarão (RS). Além disso, apresentei em outros eventos na área das Ciências Sociais, como o II Congresso de Ensino, Pesquisa e Extensão em História (Conepeh) e o II Congresso Internacional de História (CIHIS), ambos na UFSM.

Na RAM, iniciei minha apresentação sentada junto aos outros apresentadores, no semicírculo em que as cadeiras estavam dispostas. Comecei falando da minha formação acadêmica e quando disse que sou bacharela em dança, um

dos avaliadores imediatamente perguntou se eu iria dançar. Sorri, afirmi com a cabeça e em seguida pedi licença antes de mudar algumas cadeiras de lugar para ter mais espaço no centro da sala. Enquanto (des)organizava as cadeiras vazias, o mesmo avaliador alternava entre olhares surpresos para mim, para o outro avaliador e para os demais presentes (apresentadores de trabalho e participantes do evento). Visivelmente bastante animado, repetia algumas vezes: “*meu Deus, ela vai dançar!*”.

Escolhi sua fala como subtítulo desta seção porque aqui pontuo que diálogo entre performance e antropologia não era uma novidade só para mim. Embora distintas, as reações dos avaliadores da RAM e do I Seminário Étnico-Racial mostram o quanto minhas escolhas impactaram quem me assistiu. Na RAM, sem a bola amarela, apresentei a pesquisa dançando e falando, me sentindo livre e segura.

Reações semelhantes ao avaliador da RAM foram causadas no Copene Sul, quando iniciei minha apresentação caminhando. Vi olhares surpresos, sorrisos e celulares apontando para mim. O espaço era pequeno, mas foi possível performar para apresentar e, ao final, vi olhares emocionados junto aos aplausos.

Figura 7 – Apresentação na RAM e no Copene Sul, respectivamente em Porto Alegre e Jaguarão (RS), 2019



Fonte: acervo pessoal.

Como dito anteriormente, saí ainda mais da minha zona de conforto ao apresentar em eventos da área da história. Iniciei minha apresentação no Conepeh dizendo: “*eu sou da dança, faço mestrado em ciências sociais e estou apresentando minha pesquisa na história*”. Todos riram. Após mudar algumas classes e cadeiras de lugar com ajuda de uma das avaliadoras, apresentei a pesquisa falando

e dançando. Ao final, não havia mais a insegurança ou o medo que me acompanhavam quando me preocupava com a maneira que meu trabalho seria visto nesse evento. Todos que me deram algum tipo de retorno sobre o trabalho e a apresentação, o fizeram com comentários bastante positivos.

Figura 8 – Apresentação no Conepeh (Santa Maria, RS, 2019)



Fonte: acervo pessoal. Fotografia de *Jéssica da Silva*.

Certamente falta detalhar aqui outros eventos que apresentei minha pesquisa, como o CIHIS e o 11º Olhares Diversos e Contemporâneos, ambos realizados em 2019 na UFSM. Mesmo assim, os relatos compartilhados anteriormente são o suficiente para afirmar que a pesquisa não foi feita somente com a minha escrita, com a contribuição dos interlocutores e tampouco com a minha dança. O universo criado a cada vez que eu dançava e performava, os olhares surpresos, as lágrimas de emoção, os aplausos e os comentários como *“não sei como tu consegue dançar, falar e cronometrar o tempo de apresentação, sem esquecer de citar teus objetivos e os nomes dos autores... tudo isso em 10 minutos!”* também fazem parte disso. E ainda algumas vezes ouvia um comentário muito importante: *“não existe outra pessoa que pudesse fazer essa pesquisa a não ser tu”*.

A partir das minhas inquietações encontro na performance um lugar possível para experimentações orientadas pelo corpo enquanto instaurador da obra. Em meio à proposta, a criação artística não se deu como mera consequência de leituras e da pesquisa de campo: ela também afeta o campo, os olhares e os referenciais teóricos.

Conto com os apontamentos da artista e antropóloga Luciana Hartmann (2014) sobre estudos da performance para rapidamente contextualizar de forma teórico-metodológica e para traçar relações entre estes e meu trabalho. A autora traz alguns conceitos-chave para tratar de performance, tais como: corpo, voz, gesto, movimento, presença, processo, experiência, reflexividade, antiestrutural, fronteira, poética e política. A partir disso, propõe pensarmos performance

como uma linguagem poética do corpo (incluindo a voz) e como um veículo que dá forma ao que se quer comunicar (HARTMANN, 2014), auxiliando na descrição do que criei para apresentar a pesquisa.

Quanto mais mergulhava nos processos criativos, percebia que a investigação desses processos identitários ia desvelando novos elementos que eram imperceptíveis a partir de uma visão distanciada e objetiva. (DAMATTA, 1978) Isso se dá porque todo o ato de performance é reflexivo e cria uma experiência enquanto, simultaneamente, reflete sobre ela. (HARTMANN, 2011) Então, analisando esse aspecto da pesquisa percebo que me insiro em um enquadramento epistemológico que contempla e enfatiza o contexto político, histórico e social no qual esse estudo está inserido. Um corpo negro que processa as histórias de outros negros/as, os representa e os transforma em movimento a partir da sua arte se aproxima mais uma vez daquilo que Hartmann afirma (2014, p. 525): “os estudos da performance, por sua vez, chamam a atenção para o papel dos sujeitos neste contexto, a importância que seus corpos, vozes, gestos, experiências, identidades étnicas, de gênero, raça e classe têm nos processos de construção de conhecimento”.

Nesse processo me deparei com comportamentos e discursos que procuravam romper com essencializações epistêmicas, como os estudos de Ingold (2018) e Victor Hugo de Oliveira (2017). Ingold (2018) ampara a discussão sobre o fazer artístico relacionado ao fazer etnográfico, pois a arte é antropológica e os artistas da dança são mais próximos do verdadeiro trabalho antropológico, já que criam a partir de seus olhares curiosos e atentos. Assim, realoquei essas inquietações e a própria estrutura metodológica do trabalho, me sentindo contemplada pelas constatações do autor.

Já o coreógrafo e bailarino Victor Hugo de Oliveira (2017) nos lembra que a ideia de etnografia como possibilidade de criação artística não é nova. Entre outros autores, Clifford (1998) já considerava a prática etnográfica como um lugar de cruzamento criativo em torno do trabalho de campo. A diferença aqui é a cena, já que as investigações da (auto)etnografia foram dançadas e performadas. Ou seja, Clifford (1998) sugere um cruzamento criativo que não inclui as artes da cena, por isso me diferencio do que aponta o autor quando apresento a minha observação dançante com um trabalho cênico.

Estruturei e organizei o trabalho etnográfico como um trabalho cênico, pois este não se findou na escrita textual e na produção acadêmica de modo padrão. A etnografia é aqui um estímulo de criação de movimento, seja dança ou performance. Além disso, é uma potência para criar a partir e desde o corpo, uma oportunidade de seguir trabalhando sem abrir mão do que faz sentido como artista-pesquisadora: criar a partir do que está em mim.

A etnografia é, portanto, uma potência criativa para a criação artística por ser disparadora de questionamentos, de descobertas, de dúvidas, de anseios, de contentamentos, e estas são emoções e sensações que impulsionam, mobilizam e estimulam minha criação de movimentos.

Como artista, meu material é meu corpo: ponto pacífico. Mas que corpo é este que se relaciona com as histórias que ouve, que vê e que se emociona? Que corpo é este que quer se expor? Meu corpo é este que se move, que sente, que chora, que relembra memórias vividas e inventadas ao se relacionar com outras histórias próximas e, assim, cria a imagem de uma espiral e necessita das curvas e giros do/no corpo para apresentá-la.

A partir desses apontamentos, entendi que a criação artística é meu modo de fazer essas questões chegarem até outras pessoas poeticamente, afinal, o trabalho afeta e é afetado por espaços diversos. Assim, a pesquisa foi se transformando e desenhando diferentes caminhos através das minhas vivências. Sendo assim, o próprio trabalho refuta a experiência etnográfica distanciada, permitindo determinado tipo de relação em que eu, enquanto pesquisadora, me coloco também como “instrumento” da pesquisa. O meu “estar lá” (GEERTZ, 2009) diz respeito a um trabalho de campo como uma fonte privilegiada e legitimada de dados (CLIFFORD, 1998), principalmente pelo meu entendimento e minha vivência enquanto imersão formativa em dança.

Por fim, retomo os apontamentos de Louppe para concluir que a performance provoca essa mobilização e atividade perceptiva intensa tanto no meu corpo quanto no dos espectadores, constituindo basicamente o “ato performático”. (LOUPPE, 2012, p. 362)

## **UMA ESPIRAL QUE DEIXA RASTROS**

Chegou o momento de concluir o que compartilhei até aqui. O diálogo estabelecido entre antropologia e dança alavancou a discussão sobre abordagens e procedimentos metodológicos, bem como sobre o trabalho etnográfico e artístico e as reflexões sobre negritude na universidade. Aqui estabeleci um ponto de vista situado na prática pessoal, conduzido e realizado por mim enquanto artista-pesquisadora, em que articulei, em um mesmo processo, a produção artística e a acadêmica. Dessa forma, ambas interagiram e se afetaram à medida que se confundiram e, em certos momentos, foram uma coisa só.

Estou vivendo afortunadamente um momento em que os saberes do campo da dança e da antropologia estão ganhando espaço integralmente em mim e, por isso, há uma crescente ampliação de horizontes e de espaço fértil

para a construção de caminhos em direção às descobertas interdisciplinares. Portanto, a via de mão dupla entre o fazer artístico e etnográfico possibilita um olhar mais amplo e atento, subsidiando de forma significativa o conhecimento artístico e social. Sendo assim, considero essa ponte de conhecimento entre as duas áreas como forma de ampliar horizontes possíveis.

Como dito anteriormente, planejei entrevistar 16 sujeitos, mas entrevistei dez. Não tentava fazer nenhuma performance e, quando percebi, estava lá dançando com uma bola amarela para apresentar a pesquisa. Olhar as trajetórias a partir de mim fez que eu pudesse olhar para esse trabalho de forma (auto) etnográfica e, com isso, nesse processo de ser artista e investigar outros artistas – bem como suas trajetórias e práticas – fiz de um ponto de vista artístico, o que certamente influenciou as diversas etapas da minha pesquisa.

Ser artista e investigar outros artistas proporcionou adicionar camadas e dar voltas na espiral que guiou essa escrita a partir da minha singularidade. A influência, nesse caso, deu-se de forma muito positiva. O exercício de me distanciar sem abandonar a proximidade com o campo foi de suma importância para que eu realmente compreendesse as histórias de vida, os relatos, as narrativas de forma analítica e descritiva.

O trabalho (auto)etnográfico permeado pelas reflexões do mestrado em ciências sociais realizado em um campo artístico que foi, antes de tudo, o meu espaço de formação acadêmica em dança e em antropologia. Além de um objeto composto por várias curvas, a imagem de espiral pode ser entendida de várias formas. Aqui, foi essencial para considerar que são as curvas de um trajeto a partir de um ponto específico, para seguir dando movimento a cada história que marca a negritude que está presente no campo artístico e dançante da UFSM.

Nessas curvas, identifiquei que há uma textura áspera. Há pedras, buracos e galhos. Há diversas camadas de cansaço como consequência das diversas jornadas enfrentadas pelos interlocutores que constatei durante a pesquisa. Vi a ausência de diplomas universitários em suas famílias ser transformada em presença de força, de orgulho, de companheirismo e de motivação. Vi o apoio mesmo com as incertezas sobre o mercado de trabalho e este, por si só, foi tema para as críticas sobre o racismo enfrentado na inserção do artista negro no exercício da sua profissão. A linha da espiral se transformou em um fio de ferro e de força para alcançar a conclusão do curso de licenciatura ou bacharelado.

Por fim, o artigo tratou sobre pontos de contato entre a arte e a antropologia, reconhecendo a extrema relevância de ambas para a compreensão dos sujeitos e de suas práticas vividas e dançadas em suas trajetórias. Criei performances baseadas nas histórias contadas e dançadas nas pesquisas de campo,

percebidas nas observações dançantes. A via é de mão dupla: um trabalho etnográfico que dialoga com a dança e a dança que se encontra com a etnografia. Com isso, a pesquisa etnográfica se tornou um dispositivo para a criação artística e acadêmica, considerando o trabalho cênico como uma via para materializar os fenômenos sociais.

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA, M. Movimento negro: um pouco da história não oficial! Movimento Negro Unificado: 27 anos de luta. *Afrodescendentes*, [S. l.], 2005. Disponível em: <http://afrodescendentes1.blogspot.com/p/afromundos.html>, Acesso em: 18 out. 2019.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p. 25-68.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- COHEN, R. *Performance como linguagem: criação de um tempo espaço de experimentação*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, E. (ed.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- DANTAS, M. F. Ancoradas no corpo, ancoradas na experiência: etnografia e estudos em dança. *Urdimento – Revista de Estudos em Artes Ciências*, Florianópolis, v. 2, n. 27, p. 168-183, 2016.
- DUTRA, M. R. P. *Cotistas negros da UFSM e o mundo do trabalho*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018.
- ESPIRAL. In: DICIONÁRIO Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 13-41.
- GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Tradução de Vera Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2012.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador. Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- HARTMANN, L. *Gesto, palavra e memória: performances de contadores de “causos”*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

- HARTMANN, L. Interfaces entre a pedagogia do teatro e os estudos da performance. *Educação*, Santa Maria, v. 39, n. 3, p. 515-528, 2014.
- ICLE, G.; ROSA, T. N. Sobre os limites do corpo. *Conceição | Conception*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 14-29, 2012.
- INGOLD, T. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.
- INGOLD, T. Antropologia versus etnografia. Tradução de Rafael Antunes Almeida. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 222-228, 2017.
- INGOLD, T. *L'anthropologie commé éducation*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2018.
- LOUPPE, L. *Poética da dança contemporânea*. Tradução de Rute Costa. Lisboa: Orfeu Negro, 2012.
- NASCIMENTO, A. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 209-224, 2004.
- OLIVEIRA, V. H. N. Antropologia-dança: uma discussão epistemológica. In: REUNIÃO CIENTÍFICA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES CÊNICAS, 9., 2017, Natal. *Anais [...]*. Natal: Abrace, 2017.
- PAREYSON, L. *Os problemas da estética*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- PINHO, P. S. *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Annablume, 2004.
- PUSSETTI, C. Quando o campo são emoções e sentidos. Apontamentos de etnografia sensorial. In: MARTINS, H.; MENDES, P. (org.). *Trabalho de campo: envolvimento e experiência em antropologia*. Lisboa: ICS, 2016. p. 39-58.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- SANSONE, L. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2003.
- SCHECHNER, R. *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Organização de Zeca Ligério. Tradução de Augusto Rodrigues da Silva Junior et al. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- SILVEIRA, A. *Uma (auto)etnografia dançante: trajetórias e processos identitários de artistas negros e negras nos cursos de dança da UFSM*. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2020.
- TAVARES, M. C. G. C. F. *Imagem corporal: conceito e desenvolvimento*. Barueri: Manole, 2003.

---

## ATOS DE CORAGEM, ANGÚSTIA E INSEGURANÇA NA PESQUISA ETNOGRÁFICA – NOTAS TEÓRICO- METODOLÓGICAS SOBRE O TRABALHO DE CAMPO COM UM GRUPO DE TEATRO

ACTS OF COURAGE, ANGST, AND INSECURITY IN THE ETHNOGRAPHIC  
RESEARCH – THEORETICAL-METHODOLOGICAL NOTES ABOUT FIELDWORK  
WITH A THEATER GROUP

### Resumo

Este artigo apresenta notas teórico-metodológicas sobre o trabalho de campo com um grupo de teatro em Juazeiro da Bahia. Objetiva-se discutir a construção da etnografia e as mudanças inerentes ao trabalho do antropólogo. A partir de reflexões sobre as experiências iniciais do trabalho de campo, realizado por meio da observação participante, discute-se as angústias e as inseguranças como sentimentos que emergiram da experiência do campo e redefiniram, significativamente, a pesquisa etnográfica, dando ênfase aos métodos, às técnicas e aos truques necessários para seu desenvolvimento. Apontamos o trabalho de campo, na Antropologia, como uma produção em construção, aberta a mudanças, que é redefinida pelos problemas que o pesquisador encontra durante o processo etnográfico. De acordo com essas experiências etnográficas, a angústia, a insegurança e o medo permitiram ao etnógrafo a construção de relações de amizade, de humor e de intimidade, construindo novos rumos para o trabalho – rumos inesperados, intensos e criativos. O risco de errar, de se expor, de se reinventar parecem inevitáveis para pesquisa etnográfica – são esses atos que permitem que o antropólogo seja vulnerável, corajoso e disposto a se expor ao imprevisível.

**Palavras-chave:** Etnografia. Notas de campo. Trabalho de campo.

### Abstract

This article presents theoretical-methodological notes about the fieldwork with a theater group in Juazeiro da Bahia. We aim to discuss the construction of ethnography and the changes inherent to the work of the anthropologist. Based on reflections on the initial experiences of fieldwork, carried out by participant observation, we discuss the angst and insecurities as feelings that emerged from the field experience and significantly redefined ethnographic research, emphasizing the methods, techniques, and tricks needed for its development. The article points to fieldwork, in Anthropology, as

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: jvgomesvarjao@gmail.com.

a production under construction, open to changes, which is redefined by the problems that the researcher encounters during the ethnographic process. According to these ethnographic experiences, angst, insecurity, and fear allowed the ethnographer to build relationships of friendship, humor, and intimacy, building new pathways for work – unexpected, intense, and creative pathways. The risk of making mistakes, exposing oneself, reinventing oneself seems inevitable for ethnographic research – these are the acts that allow the anthropologist to be vulnerable, courageous, and willing to expose himself to the unpredictable.

**Keywords:** Ethnography. Fieldnotes. Fieldwork.

### “SETE... OITO!”

“Sete... oito!” diz Dominique<sup>2</sup>, em seu tom rígido, indicando que o ensaio iria começar e que todos deveriam se calar. Eloá e Roberto ensaiam uma das cenas para o espetáculo. Eloá está mais contida, depois da chegada de Dominique – ele chegou há pouco tempo. Eles finalizam a cena, e Dominique diz para Eloá: “Certo, agora eu quero ver você atuar, eu só vi uma mímica aí, projete sua voz!”. Eles recomeçam, mas, pouco depois de Eloá falar, Dominique interrompe: “Para aí! Esqueça quem você é, desarme seus braços, perca a timidez. Vocês acham que sou tímida?”. Todos respondem, rindo: “Não!”. “Pois eu sou morta de tímida, mas eu sou uma atriz. Eu morro de vergonha. Mas como atriz? Saia de baixo!”, diz Dominique. O ensaio começou há pouco menos de uma hora. Estamos todos na sala 01, Dominique, o diretor do grupo de teatro, está sentado bem à frente, o restante do elenco se divide pelas cadeiras e pelo chão da sala. Eu estou sentado ao fundo, ainda tímido. O grupo é composto por alguns jovens, em sua maioria negros, de Juazeiro da Bahia e região; embora haja um trânsito de atores constante entre os espetáculos, a maioria do elenco veterano é composto por atores na casa dos 20 anos. Dominique nunca me revelou diretamente sua idade, mas uma vez, num ensaio, disse que atores não deveriam atrasar, pois não podem fazer “uma senhora de quase meio século esperar”.

Este ensaio que narro é para o espetáculo musical infantil, que seria apresentado muito em breve – cerca de dez dias depois do momento do relato, em meados de fevereiro de 2020. Dominique se levanta, pega uma bolsa que está disposta na cadeira, vira para nós e continua sua fala: “É como brincadeira de criança, finja que são crianças. Por quê? Porque as crianças pegam uma

---

2 Este artigo é resultado do mestrado realizado na Universidade Federal da Bahia, sob financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia. Considero adequado, além disso, agradecer os professores que cito no texto, bem como colegas da pós-graduação. Opto por esse uso para demonstrar a relevância pedagógica que os conselhos e as orientações tiveram em minha formação, bem como, fazer referência aos seus devidos autores.

bolsa e diz que é uma boneca, e elas brincam com a bolsa dizendo que é uma boneca e você vê a boneca! Tente abstrair para você e internalizar essa criança”. Roberto se senta e Eloá permanece em pé, de braços cruzados, ouvindo. Dominique se empolga, com movimentos bruscos e dramáticos, ergue a bolsa, olha para todos nós e continua sua fala: “Cê não precisa ser... se inspirar em Fernanda Montenegro, porque, para você se inspirar em Fernanda Montenegro, você tem que chegar a fazer 30 anos de teatro. Não é? Tem atrizes de Juazeiro que conseguem...”. “Óia!”, diz Ingrid, rindo. “Num tô certo?”, ele pergunta. “Tem uma, menino, que Ave Maria!”, diz Leo, e todos riem na sala. “Mas, deixe eu lhe dizer uma coisa, é tudo como se fosse uma brincadeira, porque a gente brinca de ser o outro. E a gente vive brincando que a gente é o outro!”, diz Dominique, pousando a bolsa sobre a cadeira e levando a mão ao peito. “Né porque a gente acredita que é Marília Pera, não, mas a gente faz o timbre de voz, as coisas, e acaba passando Marília Pera”, diz Dominique, e todos riem. Esse relato é uma pequena parte da fala de Dominique, que durou um considerável tempo – sua fala é repleta de gestos dramáticos e teatrais, como atrizes das novelas, na qual todo o público reage, atônito.

O relato ilustra um ponto importante no meu trabalho de campo: a forte presença de Dominique na minha observação participante. Durante esses sermões, discursos ou reclamações – denominado como *fecha*<sup>3</sup> pelos atores –, a reação dos atores veteranos também me chamou atenção. Parece-me que conhecem muito bem aqueles *fechas* durante os ensaios, e fora deles também. Quando Dominique dá seu *fecha*, percebo troca de olhares, risadas soltas e cochichos dispersos pela sala. Eloá, diferente do restante do elenco naquela noite, nunca participou de uma peça de teatro, muito menos foi dirigida por Dominique. Isso fica muito evidente quando comparo a reação tímida dela em relação ao restante do elenco veterano, que assistia, risonho, ao *fecha* de Dominique. Não acredito que esses atores estivessem desrespeitando o diretor, quando riem, reagem ou conversam sobre o *fecha*, pelo contrário, eu acredito que eles conhecem tão bem Dominique e seus *fechas*, que riem daquele discurso dramático – que acabou compondo uma parte fundamental dos ensaios. Essas percepções não foram percebidas de antemão. Foi preciso convivência, anotações e bastante conversa para compreender que os *fechas* de Dominique

3 *Fecha* é uma categoria êmica referente a discursos de reclamação e/ou sermão, tendo um forte coeficiente teatral e dramático. Na maioria das vezes em que a categoria foi usada, referia-se aos longos discursos de Dominique durante os ensaios, que eram permeados por sermões, memórias, citações, deboche, indiretas. Dominique dava seu *fecha* quando algo o desagradava ou o incomodava, sendo um ato conhecido entre os atores veteranos.

não eram meros sermões, e eu, como antropólogo, não poderia limitar sua abrangência a meras transcrições de gravações.

Essa percepção foi, certamente, um ponto importante da minha experiência etnográfica, a partir do meu trabalho de campo, realizado entre os primeiros meses de 2020, convivendo com o grupo de teatro. A percepção também permitiu que eu reelaborasse meus métodos, meus truques e a forma como eu experienciava a etnografia. Neste artigo, reflito sobre essa experiência etnográfica, pretendendo, brevemente, apresentar relatos sobre as dificuldades, as mudanças e as percepções que meu trabalho de campo teve em seu desenvolvimento. Busco, com essas reflexões, fomentar o debate acerca do fazer etnográfico, pensando os métodos e as reformulações necessárias para o trabalho se desenvolver. A etnografia, neste trabalho, não é tomada como um método pré-definido, mas como um complexo processo entre teoria, narração, análise e descrição. Concordo com a afirmação de Mariza Peirano (2014, p. 383), de que “toda etnografia também é teoria” – formulações teórico-etnográficas reelaboradas a partir de novas experiências e novas sociabilidades.

Lembremos de Tim Ingold (2011, p. 16) em sua sensível aproximação entre antropologia e artesanato: “[...] é característica do artesanato que tanto o conhecimento do praticante das coisas, quanto o que ele faz a elas, sejam baseadas em relações intensas, respeitadas e íntimas com as ferramentas e materiais de seu ofício”. Dessa forma, também é o trabalho do antropólogo com seu campo. Apresento, portanto, os primeiros contatos com o grupo de teatro, refletindo também sobre como as leituras antropológicas foram fundamentais para deslocamentos na experiência etnográfica. Para construção da etnografia, recorri, prioritariamente, ao método da observação participante e às conversas informais, acompanhando os ensaios dos espetáculos do grupo, mas a experiência no campo se ampliou para outros espaços, outras questões e outras perspectivas. Neste trabalho, descrevo as primeiras inscrições do diário de campo, refletindo a forma pela qual os atores deslocaram minha pesquisa, a partir da convivência. Brevemente, reflito sobre o que esses apontamentos podem dizer acerca do fazer etnográfico, da relação entre antropólogo e trabalho de campo e da importância de se estabelecer vínculos com os interlocutores.

## **ENTRE A BICICLETA E O STRIPTEASE**

Começo com uma breve anedota que aconteceu comigo pouco depois da minha qualificação, no final de 2019. Tudo ocorreu bem nesses dias: concluí os créditos do mestrado; participei e apresentei uma comunicação na VI Reunião

Equatorial de Antropologia (REA); e, concluindo os compromissos obrigatórios do ano, me qualifiquei sem grandes problemas. Após minha banca dizer que eu estava qualificado, aceitei uma carona de Moisés Lino e Silva, meu orientador no curso de Mestrado, e desci na Barra em Salvador-BA, próximo ao campus em que estudei. Fazia um sol insuportável do meio da tarde e eu comecei a caminhar pelas ruas da cidade. Eu devia estar aliviado: finalmente, cumpro um compromisso importante da pós-graduação, estava livre! No entanto, eu senti o contrário: estava desorientado, inseguro e avulso. “Me qualifiquei, e agora?”, me perguntava, enquanto o suor descia pelas minhas costas e eu andava pela cidade. Nesse dia, eu sentia uma sensação de angústia, medo e insegurança. Estava tão distraído que atipicamente caminhei por horas pelas ruas da cidade e, depois, peguei um ônibus errado para casa. A sensação que eu tinha era de que eu havia entrado em um labirinto escuro, no qual não sabia que caminho seguir ou mesmo se eu deveria seguir.

A ponto para algo que pode ser ilustrativo a partir dessa anedota, algo que se mostrou como um ponto importante para minha pesquisa: eu me qualifiquei e estava inseguro. “Pode ser o momento!”, pensava comigo, mas os dias foram passando e o sentimento era o mesmo. Retornei à minha cidade, Juazeiro da Bahia, onde a pesquisa seria realizada e eu residiria nos próximos meses. Lembro-me de Moisés dizendo, após a qualificação, que agora era comigo, caso precisasse, poderia conversar, mas era o momento de fazer o campo. Senti-me perdido. Fiquei desorientado: “O que eu faço agora?”, me perguntava. A sensação era de que eu havia andado de bicicleta com rodinhas durante muito tempo até que, finalmente, eu as retirava e podia correr solto – mas, justamente, a possibilidade de correr solto me metia medo. Passaram-se os dias, os feriados, os finais de semana, e eu comecei a buscar desculpas: o gravador, o celular, o horário. No meu cronograma do projeto de qualificação, defini que iniciaria o trabalho de campo em janeiro de 2020. Paulo Victor Leite Lopes, um dos integrantes da banca, inclusive, estranhou o cronograma muito bem definido e disse que seria melhor eu repensar – ou, seguindo o ditado antropológico, deixar o meu campo me levar. O problema é que, para o campo me levar, primeiro eu precisaria ir até ele. Meu projeto de pesquisa objetivava estudar a sociabilidade de um grupo de atores de teatro homossexuais em minha cidade – o projeto tinha como objetivo principal pesquisar sobre as relações entre teatro, homossexualidade e sociabilidades minoritárias nos anos 1990 em Juazeiro.

Finalmente, janeiro chegou, no entanto, o medo continuava comigo. Não conversei com meu orientador, afinal de contas, pensei que era um problema meu – e acredito que fosse. Segui, então, algo que o professor Guillermo

Sanabria dizia, durante os Seminários de Pesquisa, em seu tom irônico: “Não existe aluno em crise, existe aluno que não lê!”. A frase começou a martelar em minha cabeça e, então, eu retornei às minhas leituras, após o hiato pós-qualificação. Parecia, de fato, que eu não sabia mais o que era Etnografia e, muito menos, Antropologia: “Para onde eu vou?”; “o que eu faço?”; “como eu começo?”. Um dos primeiros textos que li, conheci no semestre anterior: “Quando cada caso NÃO é um caso”, de Cláudia Fonseca (1999). Lembro-me que, quando li pela primeira vez, pensei: “Esse texto é uma bela aula de etnografia!”. O que mais me chamou atenção no artigo foi a descrição de seu início de trabalho de campo – talvez por eu estar na mesma posição –, mas também (e, sobretudo) como o campo a levou para novos caminhos de pesquisa, refletindo sobre a circulação de crianças e constituição das famílias nesses contextos. Seu processo envolvia o estranhamento do campo, a esquematização dos dados e a desconstrução do olhar, a partir do caso brasileiro. Em suas palavras, Fonseca (1999, p. 73) afirma: “O pesquisador é confrontado, então, ao desafio de juntar os pedaços — as diversas dinâmicas — para entender a lógica que subjaz e ordena as várias partes do sistema”. Pensei que, talvez, estar desorientado fosse parte do meu processo de pesquisa – e, hoje, acredito que seja fundamental.

Dediquei-me à leitura, nesse janeiro. Se, como Guilherme disse, a leitura supria a crise, eu procurava essa solução: li artigos, capítulos, livros, revisei fichamentos; tudo em busca da reapropriação de algo que eu achava que sabia – nem que fosse um pouco –, mas que parecia ter sido engolido pelo medo de cair de bicicleta. O que realmente me encorajou a correr solto foram vinhetas de sexo queer. Explico: uma das últimas leituras e mais encorajadoras desse mês foi o artigo de meu orientador, “Queer Sex Vignettes from a Brazilian favela: An ethnographic striptease”. (LINO E SILVA, 2014) Nesse artigo, ele apresenta vinhetas de sexo queer na favela da Rocinha no Rio de Janeiro, a partir de um gênero de escrita, cunhado pelo mesmo como “striptease etnográfico” – nessa forma de escrita etnográfica, ele apresenta a sexualidade por meio de uma perspectiva mais semelhante à “arte erótica” do que uma “ciência sexual” no sentido foucaultiano. Seu objetivo “[...] é oferecer uma maneira alternativa de apresentar e, ao mesmo tempo, compreendendo a experiência vivida humana”. (LINO E SILVA, 2014, p. 4, tradução minha)<sup>4</sup> Em um jogo de ocultação e revelação, as vinhetas de sexo queer são apresentadas como o striptease, registrando a existência de formas de diversão, beleza, humor, prazer e excitação no cotidiano da Rocinha – suas vinhetas etnográficas buscam cultivar o prazer da sexualidade,

---

4 “[...] is to offer an alternative way of presenting and, at the same time, understanding human lived experience”.

em contraponto à uma “ciência sexual”. Pelo striptease etnográfico, consegui andar de bicicleta sem rodinhas. Conhecer esse campo de maneira tão inventiva me deu coragem de enfrentar o meu campo – por mais que isso soe dramático; um pesquisador de primeira viagem tem seus medos. Um dia após essa leitura, mandei mensagem para Dominique, o diretor do grupo de teatro e perguntei se podia assistir a um de seus ensaios. Dominique respondeu, prontamente, via WhatsApp: “Oi, meu bem, seja bem-vindo! Olhe, eu vou estar no teatro hoje, a partir das sete horas da noite. Se você quiser dar um pulinho lá... A gente se encontra! Vou estar exatamente ensaiando!”.

### **ENSAIOS, GRAVAÇÕES DE CAMPO E FECHAS DE DOMINIQUE**

Pouco depois da mensagem de Dominique, peguei carona com uma amiga, Andressa, e desci próximo ao Centro de Cultura João Gilberto. O João Gilberto, como é abreviado nas conversas, fica localizado no bairro Santo Antônio, em Juazeiro da Bahia. O centro foi inaugurado em 1986, e, apesar de estar em condições precárias, que são constantemente abordadas pelos artistas, ainda é o principal espaço artístico em funcionamento na cidade. Eu mesmo já fui a muitos eventos desde festas aos espetáculos infantis. Era, aproximadamente, sete horas da noite, quando fui a primeira vez ao ensaio. Segui em direção ao estacionamento, onde geralmente ficam algumas pessoas. O João Gilberto estava quase vazio, só havendo duas pessoas na entrada; quando me aproximei, reconheci que eram os guardas pela farda. Cumprimentei-os, entrei no centro, atravessei o foyer<sup>5</sup> e logo vi Dominique, sentado, em uma sala, com algumas pessoas ao redor – a sala possui portas de vidro, de modo que é possível ver toda movimentação interna. Entrei nessa sala, o ensaio não havia começado, mas ele dava algumas orientações. Cumprimentei-o, discretamente, e sentei-me ao fundo. Eles estavam discutindo política. Aos poucos, eles iam notando minha presença e cochichavam entre si. Nesse primeiro dia, fiquei tímido e mal conversava com eles. Volta e meia, um me cumprimentava e eu trocava algumas palavras. Essa insegurança, quanto à minha relação com eles, tornou Dominique o principal interlocutor entre nós, inicialmente – um dos mais citados nas primeiras anotações de campo. Seu interesse pelo meu trabalho sobre o grupo de teatro, somado à minha timidez com os membros, resultava em dados etnográficos muitos

5 É um salão, no teatro, que serve para os espectadores aguardarem o início ou durante os intervalos. No Centro de Cultura João Gilberto, é um hall de entrada, com alguns espelhos na parede, largos bancos e um espaço considerável. Na maioria das vezes, há alguma exposição de artistas da região pelas paredes.

específicos, que me instigaram a algumas reflexões sobre a pesquisa. Cito aqui algumas dessas reflexões que surgiram na escrita do diário de campo.

O primeiro episódio que aconteceu nesse primeiro dia de campo. Eu não percebi de antemão, foi necessário que os dias se passassem e meu convívio se tornasse mais constante e habitual nos ensaios. Nesse dia, eu continuava sentado ao fundo, Dominique retornou à sala, após conversar com o guarda acerca da marcação das salas. Ele abriu a porta de vidro e disse, impaciente: “Gente, que hora é essa hein?!”. “7h24!”, um deles responde. “Então, não dá mais para Vanessa ficar no espetáculo, não!”, diz Dominique. Ele se senta e diz, em uma voz imponente: “Eu não aceito ninguém, eu vou aceitar Vanessa, porque chega na hora que quer! Não tem a menor condição!”. Sua voz domina facilmente toda a sala, todos se calam. Outra atriz ensaia no papel de Vanessa e o ensaio segue normalmente. Em torno de uma hora depois, Vanessa chega à sala e se senta; Dominique diz, sem muito alarde: “Eita, mulher... Você hein?!”. A princípio, pensei que ele não reclamaria, no entanto, após o ensaio da cena, Dominique se levanta e diz: “Vamos dar um intervalo para escutar Vanessa, por conta do atraso...”. Vanessa, em um tom tímido, explica que estava sem tempo, pois o final de semana foi pesado, cuidando da filha. Dominique pergunta a hora e diz que foi praticamente uma hora de atraso. Então, ele começa dar um sermão para Vanessa: sua fala trata da disponibilidade e entrega do ator ao trabalho; a demora da montagem de uma peça; a necessidade de ensaios exaustivos e por aí vai. O que parecia ser uma pequena fala, tornou-se um monólogo sobre o ofício de ser ator: Dominique dizia seu sermão com movimentos expressivos, dramáticos; sua mão direita subia ao mesmo tempo que seu tom de voz aumentava. O sermão foi todo dito em pé, no mesmo lugar onde os atores ensaiavam, de modo que todos pudessem assistir e escutar.

Nesse primeiro dia, fiquei extasiado com essa fala de Dominique – meu interlocutor principal falou por quase trinta minutos ininterruptos. Com o auxílio do gravador, pude capturar todos os detalhes de seu discurso, abordando diversos assuntos, temas, perspectivas. Era um discurso muito bem articulado, deixou-me surpreendido. Quando fui transcrever para o diário de campo, esse monólogo somou em torno de seis laudas completas de fala. Continuei indo diariamente aos ensaios, no entanto, algumas coisas se tornaram mais evidentes com a minha convivência: Esse sermão não aconteceu somente uma vez e de maneira aleatória, Dominique o fazia constantemente nos meus primeiros dias de campo, a transcrição se tornou um trabalho repetitivo. Áudios e mais áudios se acumulavam na pasta do notebook “Gravações de campo”. Além disso, eu notei que, por vezes, durante sua fala, ele olhava para mim, conferindo se eu estava

prestando atenção. Por conta do uso e da confiança no gravador, meu diário de campo, praticamente, se tornou um compilado de falas de Dominique – sobretudo, quando ele soube que eu estava usando o aparelho. É compreensível esse esforço de Dominique, afinal de contas, minha pesquisa se dedicava ao estudo de sua companhia de teatro, mas comecei a me questionar: “É por esse caminho que eu quero seguir?”. Lembro-me de Moisés dizendo, durante a qualificação, que precisávamos refletir se eu faria entrevistas. No momento, eu não entendi, mas, após esses episódios, tudo se tornou mais evidente.

Surgiu em mim uma certa angústia em relação ao trabalho de campo por conta da magnitude e do magnetismo que as falas de Dominique tinham no diário de campo. Eu parecia me aproximar do problema metodológico que Ruth Cardoso (1986) identifica em algumas pesquisas em antropologia como “armadilhas de métodos”. As armadilhas são a utilização de métodos e dados, como entrevistas e histórias de vida, na pesquisa antropológica “[...] como formas objetivas com existência própria e independente dos atores (CARDOSO, 1986, p. 99), ou seja, o uso do corpus discursivo sem limite, sem problematização e sem contextualização com o campo. A frustração que eu tinha era de encontrar um interlocutor que, aparentemente, já sabia o que eu deveria escrever no trabalho: ligo o gravador, transcrevo as falas e pronto – mas aí se encontra o problema. Ruth Cardoso (1986, p. 101) sintetiza esse problema de maneira pontual: “A capacidade de se surpreender, que deve ser inerente ao trabalho do cientista, fica amortecida quando se propõe a fusão total do discurso do investigador com o do grupo investigado”.

A frustração que eu sentia era por conta da grandiosidade que esses discursos de Dominique tomavam em minha pesquisa – eu me questionava se haveria espaço para as outras pessoas. De modo semelhante, durante as aulas de métodos e técnicas em Antropologia, a professora Cíntia Müller, por vezes, nos dizia dos riscos de sermos monopolizados por um interlocutor “com discurso pronto” – o “sabe-tudo” do grupo. Lembro-me de ela dizendo que, quando fazia pesquisas em conjunto, geralmente, dividia a equipe com esses interlocutores e procurava seguir as pessoas que pareciam ter “pouco” a dizer. José Magnani (1986) também fundamenta essa questão de maneira precisa, quando reflete sobre o uso indiscriminado do discurso como representação na pesquisa antropológica: segundo o autor, naquele momento, a representação “[...] já nem é uma ferramenta de análise, pois parece fluir naturalmente do discurso dos atores sociais”. (MAGNANI, 1986, p. 127)

Por conta dessa exaustão do discurso de Dominique, perguntei-me se isso não fazia parte propriamente de um conjunto de relações mais am-

plo entre ele e os atores – não, necessariamente, a representação discursiva de todo o grupo. Afinal de contas, Dominique não fala por quase meia hora, inexpressivamente; seu sermão compunha um conjunto de práticas expressivas, dramáticas e teatrais. Quando estava mais amigo dos atores, por exemplo, e citei esses sermões – nas palavras de Alex: “*fecha*” –, diversas histórias começaram a surgir: como quando eles estavam em uma temporada em Salvador e Dominique deu um sermão de duas horas, com a finalidade de que eles não saíssem aquela noite. “Ela passou bem duas horas dando *fecha*!”, disse Alex. “Depois de 10h, ninguém mais entra aqui!”, Dominique disse nesse *fecha*. “E aí, vocês foram?”, eu perguntei. “Oxe! A gente terminou de se arrumar e saiu!”, disse Alex. “A gente só voltou de manhã!”, completou Bruno. Nós rimos e eu digo que não acredito. Bruno, pontualmente, me diz: “A gente não é ator só no palco!”.

Limitar-me à transcrição do discurso de um interlocutor que eu considerava chave começou a se tornar como uma armadilha na pesquisa – tanto no sentido de minha observação participante se tornar fragilizada quanto pelo fato de eu não contextualizar o discurso em meio às relações. Sobretudo, se levarmos em conta que a presença de Dominique, marcada como um diretor experiente, em meio aos iniciantes atores, não é igualitária e equiparada. Pelo contrário, percebi uma construção de diferenças e hierarquias dentro da companhia. Isso não se resume em um simples cálculo entre dominador *versus* dominados, mas faz parte de uma rede de relações e negociações cotidianas desses atores que, pelo limite e pela proposta deste artigo, não poderei aprofundar na discussão. Em todo caso, a orientação de Ruth Cardoso (1986, p. 103) reverbera em minha percepção: “É preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos”. Esta questão que se tornou importante no meu trabalho de campo, e eu passei a me questionar: que lugar *ocupa o fecha* de Dominique nessa multiplicidade de existências, discursos e sociabilidades?

Metodologicamente, esse momento foi fundamental para o desenvolvimento do trabalho de campo. A primeira coisa que fiz foi *não* levar o gravador de voz para os ensaios. Quando eu me prendia às gravações, minha observação e minha descrição eram, por vezes, empobrecidas. As notas de campo eram simples e sutis; conseqüentemente, as descrições do diário de campo eram simplistas e repletas de lacunas. Decidi, portanto, *não* usar o gravador. Fiquei inseguro, pois o gravador era um objeto que me dava confiança e tranquilidade, mas essa escolha metodológica em *não* usar o gravador foi uma mudança decisiva no trabalho de campo: primeiro, eu precisei estar bastante

atento a tudo que acontecia – conversas, risadas, olhadas, danças, brigas; além disso, minhas notas de campo, que não somavam mais de uma lauda, passaram a ser extensas, cheias de nuances e recortes específicos da observação; e, por fim, meu diário de campo passou a ter complexas descrições e observações que, por vezes, levavam extensos parágrafos com o máximo de detalhes que eu pudesse escrever. A transcrição de falas foi substituída por uma descrição detalhada da observação participante nos ensaios. Agora fazia sentido, para mim, quando Rena Lederman (1985) afirma, em uma belíssima citação, que as notas de campo são “um gênero bizarro”:

Elas [as notas de campo] são de fato ambíguas em forma, conteúdo, e intenção, nem aqui nem lá (ou, talvez, aqui e lá). Manchados por dedos ásperos e insetos esmagados, o maço de notas de qualquer dia pode incluir uma série de leituras [...], fragmentos anotados de conversas interrompidas, uma transcrição de uma entrevista datilografada com comentários marginais, uma descrição densa de algum evento ou pessoa (adequado para publicação), um esboço de uma dissertação ou artigo de jornal, um comentário em um livro ou carta lida recentemente, uma expressão de sentimentos pessoais. Produzidas e ainda com o cheiro de *lá* – a evocações mofadas, esfumaçadas e picantes de pessoas e lugares – as notas de campo, como a etnografia, são simplesmente uma forma de escrita. (LEDERMAN, 1985, p. 73, tradução minha)<sup>6</sup>

A partir do momento que abdiquei, durante os ensaios, do gravador de voz, minhas notas de campo ganharam um formato novo, robusto e cheio de detalhes. Algumas vezes, fiz o uso de cadernetas na escrita das notas de campo; mas, em grande parte, recorri ao uso do bloco de notas do smartphone durante o trabalho. O smartphone me permitia escrever sem grande estranhamento, por eles, diferente de quando escrevia na caderneta e todos ficavam olhando de lado, bem como possibilitava que eu escrevesse de forma mais rápida e detalhada do que recorrendo à escrita à mão. Então, a bela formulação de Lederman (1985) pode não caber por completo em meu trabalho, pois, certamente, não haverá tantos cheiros ou insetos esmagados nas notas de campo, mas serve para ilustrar uma significativa mudança na minha escrita e na minha descrição – não mais presas à gravação de uma fala –, mas compostas pelo acúmulo de observa-

6 “They are in fact ambiguous in form, content, and intention, neither here nor there (or, perhaps, both Here and There). Smudged by gritty fingers and squashed bugs, any day’s sheaf of notes might include a series of chain and compass readings, jotted fragments of interrupted conversation, a typed-up interview transcript with marginal comments, a dense description of some event or person (suitable for publication), an outline for a dissertation or journal article, a comment on a book or letter recently read, an expression of personal feelings. Produced and still smelling of *Theremusty*, smoky, spicy evocations of people and places-fieldnotes, like ethnography, are simply a form of writing”.

ções, conversas, *insights*, pensamentos, compondo um gênero *bizarro*, criativo e fundamental para a etnografia.

## **MÍMICAS, AMIZADE E CERVEJAS**

Dominique é uma pessoa magnetizante para um antropólogo interessado em Antropologia Queer. Sua figura é envolvente: severo, dramático, maternal, “vilão”, exagerado, feminino – “Uma figura contraditória!”, resumiu Cetano em uma conversa, um de seus amigos, que já foi ator na companhia e, agora, retorna como parte da produção dos espetáculos infantis. Dominique, por vezes, usa saias longas; seus cabelos, alisados, descem até o pescoço; todos os pronomes que ele diz aos jovens são femininos – eu mesmo percebi que passei a tratar todo mundo no feminino; além de todo seu arcabouço teatral, que aprendeu na prática e dizia constantemente durante os ensaios e as marcações de cenas. Há um charme e um humor nos *fechas* de Dominique que os torna cativantes, no entanto, esse charme e esse humor são tão poderosos que chegam a magnetizar todas as atenções de um pesquisador iniciante e vislumbrado com o campo. Foi necessário um esforço para eu estranhar os *fechas* de Dominique, não os excluindo na minha pesquisa, mas procurando compreendê-los em meio às relações entre a companhia de teatro e buscando, sobretudo, proliferar os discursos – multiplicar as narrativas dos companheiros de pesquisa.

Dominique também se preocupava comigo – havia um certo cuidado no início por eu ser o pesquisador que estudaria sua companhia –, no entanto, precisaria me afastar dessa figura caso eu quisesse conhecer o restante da companhia e criar qualquer vínculo com os outros atores. Um exemplo que posso citar eram as caronas que Dominique me oferecia, logo após os ensaios. Nos primeiros dias, eu aceitava, no entanto, a maioria dos atores permanecia no João Gilberto, mesmo após o ensaio; eu os via de longe, enquanto entrava no carro, sentados, conversando, rindo e fumando. Eles ficavam geralmente em uma escadinha do estacionamento. Fiquei envergonhado de recusar a carona, no início, pois pensei que Dominique poderia interpretar como desdém meu, mas quando eu disse que não precisava, pois iria de ônibus, Dominique não se importou, me deu boa noite e disse para Bruno: “Cuide de João, viu?!”. “Pode deixar!”, respondeu Bruno, rindo para mim. Finalmente, eu fiquei com eles após o ensaio. Sentado na pequena escada, eu estava tímido, calado e mal os conhecia. Eles começaram a brincar de mímica, em torno das 21h. Eu pedi um cigarro a Ingrid, eu havia a visto fumando, anteriormente – isso foi uma forma de conversar brevemente com ela. Ela me diz que Alex tem e pega com ele. Pouco depois da

saída de Dominique, Leo vira para mim, bastante empolgado, e diz: “Agora sim! Quando o gato sai, os ratos fazem a festa!”. Eu rio com a frase e fico assistindo a brincadeira. Leo me pergunta se eu não quero participar, mas eu recuso, ainda fico meio tímido, prefiro ficar observando. Apesar da timidez, esse dia foi bastante importante para minha relação com eles. Por volta das 23h, eles começam a se despedir e eu disse que ia em direção à orla da cidade. Ingrid, Alex e Bruno disseram também iam, Leo voltou de moto com Eliana. Durante a caminhada, conversamos sobre quem compunha a companhia, quem era novato; eles também perguntaram quem era eu e o que eu estava fazendo ali. Apesar de ter sido uma conversa breve, permitiu que nossa relação se estreitasse.

Quando citei a meu orientador que comecei a ir aos ensaios, ele me disse: “Vá seguindo essas conexões, aceite convites, faça convites. Conviva com o pessoal”. Assim eu fiz – a amizade, que viria se tornar um tema importante para minha dissertação, começou a ser construída entre mim e os jovens do teatro. Passei a permanecer, diariamente, com eles, após os ensaios. Aos poucos, as conversas começavam a fluir, eles me falavam sobre si e eu dizia sobre mim. A figura estranha que chegara aos ensaios sem mais nem por quê, começava a se tornar alguém comum nos ensaios, nas conversas, nas risadas e nos cigarros. Esse vínculo foi se tornando cada vez mais forte. Um dia importante para minha amizade com Alex e Ingrid foi quando, após sair do ensaio, convidei-os para tomar uma cerveja no bar próximo ao João Gilberto, o Bang – também chamado de Portelinha. Alex não aceitou, pois ia a um aniversário, mas Ingrid aceitou. Nós ficamos bebendo cerveja e conversando sobre assuntos variados como amizade, literatura, teatro. As horas foram passando e o laço parecia se fortalecer. Pouco depois, Alex foi ao bar e disse que estava esperando Ingrid. Eu ofereci cerveja, ele bebeu e disse para irmos para Avenida Adolfo Viana – uma avenida principal no centro da cidade –, onde estavam comemorando o aniversário de Lorena. Esse dia foi marcante, pois estreitou significativamente nossa relação. Não me lembro precisamente sobre o que conversamos, afinal, eu estava bebendo e optei por não fazer notas de campo. A princípio, pensei que poderia perder informações importantes, mas o mais importante se tornou o vínculo entre nós, o que facilitou consideravelmente meu trabalho de campo, transformando-o numa experiência prazerosa e extraordinária.

Nesse dia, quando chegamos à avenida, havia alguns paredões e bares abertos, pois era véspera do famoso pré-Carnaval da cidade. A excitação de todos era evidente. Eu, Alex e Ingrid encontramos algumas pessoas, bebemos, fumamos e conversamos bastante. Voltei para casa às 6h, o dia já havia amanhecido e nós estávamos bêbados. Conversamos sobre diversos assuntos, nessa noite:

eu disse algumas coisas que percebi no campo, eles riram e explicaram. Essa relação mais íntima permitiu que pudéssemos conversar mais abertamente sobre coisas do campo. A partir dessa experiência, meu trabalho de campo mudou significativamente. Ainda havia timidez e constrangimento, mas parecia que eu começava a *experenciar* o campo com maior intensidade. Aponto a reciprocidade que houve nesse momento como um ponto crucial. Se eu podia falar e ouvir, é porque as relações de confiança eram estabelecidas entre nós – e isso se confirmou no decorrer da experiência de campo. Deleuze, em seu abecedário, quando fala sobre a amizade, diz que há um mistério nessa relação, uma base indeterminada – talvez seja uma percepção de charme entre os amigos, reflete o filósofo. (PARNET, 1994) Não sei ao certo se era isso, mas minha relação com eles parece possuir esse charme misterioso. Um charme misterioso que permite que pessoas, recém-conhecidas, conversem intimidades, construam um laço de confiabilidade e, nessa troca, entre confiança, vulnerabilidade e coragem, construam uma amizade. Eu quero terminar com um trecho de meu diário de campo que estava especialmente emocionado – quando o escrevi, o trabalho de campo já havia avançado consideravelmente.

Especialmente hoje, não sei porquê, estou bastante emocional sobre meus amigos do teatro. Sinto medo de perdê-los – sobretudo, Alex e Ingrid. Mas todos eles parecem compor um quadro de pessoas que eu tenho um laço sentimental muito forte. Evidentemente, há pessoas que sou mais próximo e me envolvo mais. Talvez, tenhamos construído uma amizade tão forte que esse seja o motivo. Me pego rindo, pois lembro que comentei com Alex que não gostava de musicais, mas, particularmente hoje, eu coloquei as músicas do espetáculo para ouvir – especialmente, a música tocada em grupo. Quando vou ouvindo, posso vê-los fazerem os passos, as danças; rindo e atuando. A sensação é semelhante a um sentimento que, por vezes, eu sinto quando temo perder alguém, mas há anos eu não sentia dessa forma, pois não é somente tristeza, é uma melancolia, uma sensação pesada em mim. Esse sentimento parece uma paixão, pela intensidade, mas não traz alegria, e, sim, uma intensa melancolia sobre algo que findará. Me lembro de um texto tocante de Sidney Mintz acerca de Taso, um interlocutor e amigo, com o qual, ele fizera trabalho de campo e, posteriormente, escrevera um livro sobre a sua história de vida. O trecho que me marcou trata sobre o fim do trabalho entre os dois. Consigo ouvir Taso dizendo para Mintz (1984, p. 57): “Sinto falta de você [...] Sinto falta de nosso trabalho juntos. Agora que a casa pequena atrás da nossa está vazia, eu me lembro do nosso trabalho”. Isso reverbera em minha cabeça, semelhantemente. Questiono-me se o que sinto é por conta do trabalho intenso que todos tivemos esses dias com a produção do espetáculo, além da confraternização. Talvez seja. Mas o importante é que esse sentimen-

to existe em mim e certamente sentirei falta do trabalho com meus amigos do teatro. Engraçado que minha amiga, Andressa, quando comentei sobre o cansaço dessa semana, comentou que agora eu tinha uma vida dupla. Fiquei com aquilo na cabeça: “vida dupla”. Mas não acho que era isso o que estava havendo. Eu ainda tinha uma vida, somente uma, caso contrário eu poderia deixar meus sentimentos e minhas preocupações no campo. Mas o que percebi foi que minha vida engordou – novos amigos surgiram e talvez essa seja a coisa mais bela que a nossa disciplina pode fazer conosco, o doce da Antropologia.

Retomo o trecho do diário de campo por considerar que descreve minha relação e meus sentimentos acerca meus amigos de campo. O deslocamento do gravador para uma aproximação e uma observação mais intensa permitiu que o trabalho de campo alcançasse outras nuances e a novas possibilidades. Meus interlocutores de campo se tornaram amigos e a amizade se tornou uma relação importante para o desenvolvimento da pesquisa etnográfica – embora não me atenha, neste artigo, à amizade, ela tem se mostrado fundamental na sociabilidade desse grupo de jovens atores. Esse trecho sintetiza algumas emoções que sinto no desenvolvimento da etnografia e, sobretudo, evidencia a importância desse envolvimento emocional na imersão do trabalho de campo. Esse vínculo se estende para além da pesquisa, como um desses resultados imprevisíveis e significativos da Antropologia. Menciono, no entanto, como a angústia, a insegurança e o medo me permitiram construir relações de amizade, de humor e de intimidade com os meus amigos de campo, reelaborando novos rumos em meu trabalho etnográfico – rumos inesperados, intensos e criativos.

## **NOTAS FINAIS SOBRE ATOS DE CORAGEM**

Estávamos todos na sala de audiovisual da Universidade Federal da Bahia, em São Lázaro, no campus da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, minha turma de mestrado, alguns alunos de doutorado e os professores de Antropologia. Nessa sexta, Flávio Luiz Assiz dos Santos apresentava no Seminário de Pesquisa sua tese recém-defendida, em 2019, na qual, ele discute sobre as relações entre Antropologia e Estado, analisando relatórios técnicos elaborados pela Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) da Bahia. Por conta da apresentação, a discussão em sala se voltou para a autocrítica e constante reflexividade presente nas produções antropológicas. Meu amigo e colega de turma, Flávio Toassi Crispim, questionou, angustiado, sobre essa constante implosão da Antropologia. “Esse é o doce da Antropologia”, eu respondi, e todos os presentes na sala riram, empolgados.

Mas “o doce” que eu me referia não era no sentido de “a doçura” da Antropologia. Eu me referia a uma gíria que eu ouvia, quando criança, que associava a palavra “doce” ao mesmo sentido de “graça”. Por isso, quando eu disse “o doce”, referia-me ao mesmo sentido de “a graça” da Antropologia. Não me aprofundarei no sentido etimológico da palavra, mas quero retomar essa situação. A angústia de Flávio representa uma sensação comum nas nossas aulas e nas nossas leituras antropológicas: a constante problematização e insegurança de se fazer Antropologia. Por que recorrer a uma disciplina que está incessantemente questionando discursos, métodos, problemas? Por que fazer antropologia quando nem mesmo os antropólogos consentem sobre questões fundamentais da disciplina? Arrisco-me a responder que é justamente por essa inquietação e angústia em se reinventar que permanecemos fazendo Antropologia.

Meu argumento, nesse artigo, é de que esses sentimentos parecem instigar nossa produção e nossa criatividade etnográfica. Nessa apresentação de minhas experiências etnográficas, relatei como o medo, a insegurança e a angústia estão presentes em todo o meu trabalho antropológico. A partir do momento em que há a angústia ou a insegurança, recorro a atos de coragem que se mostram se fundamentais para a etnografia. Se, por um lado, a forte presença do *fecha* de Dominique me causava insegurança, foi a partir da insegurança que eu comecei a estranhar a recorrência desse discurso. A decisão metodológica em não gravar os ensaios me permitiu reinventar minhas notas e meu diário de campo. Quero afirmar que esses atos de coragem, que desestabilizam minhas seguranças de campo, permitem que eu refaça meus métodos, meus truques e minhas formas de fazer etnografia. Se eu posso responder a Flávio, tardiamente, a angústia e a insegurança são importantes fontes de criatividade antropológica – como eu apresentei nesse artigo, esses sentimentos são fios fundamentais na costura de minha pesquisa. Por conta desses sentimentos, eu precisei reagir com atos de coragem. Esses atos são pontos fortes para a etnografia, pois se tornam fontes de criatividade antropológica. A coragem foi fundamental para minha experiência etnográfica – os atos de coragem me fizeram conhecer pessoas, criar vínculos afetivos, estabelecer relações de intimidade e humor – base para a construção da minha etnografia. Concluo com uma reflexão de Cláudia Fonseca (2018) acerca do risco na pesquisa antropológica: a inquietação inerente à etnografia, implica em risco, por isso, em nossos empreendimentos, não seria nem desejável, nem possível evitar tais riscos. Os riscos constituem parte importante do meu fazer etnográfico – o risco de errar, de se expor, de se reinventar. Esses riscos permitem que sejamos vulneráveis, corajosos e dispostos a nos expor imprevisível – esses são atos irrevogáveis do fazer antropológico.

## REFERÊNCIAS

- CARDOSO, R. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 95-106.
- FONSECA, C. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 58-78, 1999.
- FONSECA, C. Pesquisa 'Risco Zero': é desejável? é possível? In: GROSSI, M.; SCHWADE, E.; MELLO, A. SALA, A. (org.). *Trabalho de campo, ética e subjetividade*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018. p. 195-212.
- INGOLD, T. *Being alive*. London: Routledge, 2011.
- L'ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze. Produção de Pierre-André Boutang. França: S. n., 1996. Online (450 min).
- LEDERMAN, R. Pretexts for ethnography: on reading fieldnotes. In: SANJEK, R. (ed.). *Fieldnotes: The makings of anthropology*. London: Cornell University Press, 1985. p. 71-91.
- LINO E SILVA, M. Queer sex vignettes from a Brazilian favela: an ethnographic striptease. *Ethnography*, London, v. 16, n. 2, p. 223-239, 2014.
- MAGNANI, J. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: Ruth Cardoso (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 127-140.
- MINTZ, S. W. Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- SANTOS, F. L. A. Antropologia e Estado: uma etnografia dos processos de reconhecimento territorial quilombola na Bahia (2003-2018). 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

---

## VIOLÊNCIA E SUSPEIÇÃO: UM ESTUDO SOBRE OS CASOS DE ABORDAGEM E SELETIVIDADE POLICIAL NA BAIXADA DO AMBRÓSIO

VIOLENCE AND SUSPICION: A STUDY ON POLICE APPROACH AND SELECTIVITY IN THE BAIXADA DO AMBRÓSIO

### Resumo

Fruto das reflexões do trabalho de conclusão de curso, este artigo discute as ações policiais que visam à busca pessoal em jovens sob a utilização motivadora da suspeição policial, partindo especificamente do campo simbólico e subjetivo que confronta o policial e o jovem. A pesquisa analisa, a partir de elementos que compõem a “tríplice da suspeição”, os mecanismos e critérios da construção do discurso que fundamenta a suspeição policial, buscando compreender a possível articulação entre acusados e a influência de filtros sociais na seleção e criminalização dos indivíduos. A pesquisa foi realizada em 2015, na comunidade da Baixada do Ambrósio, em Santana (AP), e desenvolveu-se a partir das seguintes vertentes: 1. pesquisa bibliográfica que possibilitou o contato com a literatura pertinente; e 2. pesquisa etnográfica com a realização de entrevistas abertas e semiestruturadas com moradores do bairro e policiais militares da Unidade de Policiamento Comunitário (UPC). A pesquisa analisa, ainda, como os policiais constroem o discurso que define quem é ou não um suspeito. Assim, parte-se da hipótese de que a suspeição não é aleatória, mas seletiva e sistemática. É um processo inquisitório pelo qual identidades são construídas e/ou atribuídas para habitar adequadamente no que é representado como um suspeito.

**Palavras-chave:** Suspeição. Abordagem. Seletividade. Violência. Baixada do Ambrósio.

### Abstract

As a result of the reflections of the term paper, this article discusses the police actions aimed at the personal search of young people under the motivating use of police suspicion, based specifically on the symbolic and subjective field that confronts the police and the young. The research analyzes, from the elements that make up the “triple suspicion,” the mechanisms and criteria of the construction of the discourse that supports the police suspicion, seeking to understand the possible articulation between the accused and the influence of social filters in the selection and criminalization of individuals. The research was carried out in 2015, in the Baixada do Ambrósio community, in Santana (Amapá), and was developed based on the following aspects: 1) bibliographic research

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História – PPGH/Unifap e membro do Laboratório de Estudos da História Social do Trabalho na Amazônia – Lehstam. E-mail: csluisleal@gmail.com.

that allowed the contact with the relevant literature; and 2) ethnographic research with open and semi-structured interviews with residents of the neighborhood and military police officers from the Community Policing Unit. The research also analyzes how police officers construct the discourse that defines who is a suspect or not. Thus, we base ourselves on the assumption that the suspicion is not random, but selective and systematic. It is an inquisitive process by which identities are constructed and/or assigned to properly inhabit what is represented as a suspect.

**Keywords:** Suspicion. Approach. Selectivity. Violence. Baixada do Ambrósio.

## INTRODUÇÃO

A polícia, como objeto de interesse acadêmico, é bastante “recente” nas Ciências Sociais, porém, nos últimos anos, uma grande leva de trabalhos relacionados à abordagem, à seletividade, à criminalização e à suspeição policial ganhou o cenário brasileiro. São trabalhos que chamam a atenção problematizando como a polícia vem atuando e categorizando indivíduos que são considerados suspeitos em algumas das principais capitais brasileiras.

A proposta inicial do artigo emerge da necessidade de entender o que leva um policial militar a considerar um cidadão como suspeito, e como o fenômeno da violência urbana é articulado na seleção e na criminalização de indivíduos. A pesquisa se concentra nas atividades realizadas durante o policiamento ostensivo da polícia militar da Unidade de Policiamento Comunitário (UPC) do Ambrósio, no município de Santana-AP.

A UPC foi inaugurada no dia 9 de novembro de 2012 e, antes da implantação da unidade, a Secretaria de Segurança Pública do Amapá promoveu um diagnóstico dos setores de inteligência para estudar a área, posteriormente, executou a Operação Saturação, realizada pelo Batalhão de Operações Especiais (BOPE). A lógica da atividade tinha como objetivo a assepsia social da região. Inicialmente, a UPC contou com um contingente de 38 policiais, e, ao longo dos anos, esse número foi consideravelmente reduzido. O trabalho de campo foi dividido em quatro momentos: o primeiro foi o período de reconhecimento e familiarização com local pesquisado; o segundo foi a realização das entrevistas abertas com 14 policiais de diversas patentes (soldados, sargentos e tenentes) e que já atuaram no policiamento ostensivo na Baixada do Ambrósio; o terceiro foi a aplicação das entrevistas abertas com 30 moradores do bairro de diversas profissões (dos sexos masculino e feminino, entre as idades de 16 a 64 anos); e, por fim, no quarto momento, foi realizada a coleta de dados sobre a violência na cidade de Santana, junto ao departamento de estatísticas do 4º Batalhão da Polícia Militar.

Neste deste artigo, o nome dos entrevistados será reservado, e serão descritos como: “Morador” e “Policial”. Optei por reservar os nomes por dois motivos. Primeiro sendo que a maioria dos moradores, durante a pesquisa, não queriam se identificar; e segundo, os policiais se comprometeram em responder as perguntas, porém, alguns pediram que suas identidades fossem ocultadas. Assim, é pertinente destacar que o lócus da pesquisa é uma área de conflito na qual os sujeitos então inseridos em um campo marcado pela violência e a sensação do medo e insegurança.

Frutos de uma ocupação desordenada, a Baixada do Ambrósio se constituiu sobre os alicerces do comércio informal, das dinâmicas ilícitas e das casas de prostituição. As ruas aglutinam uma grande quantidade de estabelecimentos como: “casa de show”, “casa de strippers”, bares, hotéis, pousadas, botecos, e, em geral, funcionam o dia e a noite toda.

Construída sobre um alagado de área de várzea, tendo, majoritariamente, uma população socioeconomicamente vulnerável do município de Santana, as casas são palafitas suspensas em área de ressaca, distribuídas de forma aleatória compondo um cenário dividido entre casas, estabelecimentos comerciais, igrejas, associações e estabelecimentos compostos (casa/comércio), na maioria apresentam estrutura de madeira. O bairro tem como única via de acesso pontes deterioradas.

Figura 1 – Mapa aéreo da área da Baixada do Ambrósio



Fonte: Satélite via Google Maps, 2022

Marcada como muitas das áreas “invisíveis” de nosso país, a Baixada do Ambrósio, do ponto de vista de políticas públicas, é extremamente esquecida pelo Estado, principalmente na condição da infraestrutura e nos serviços públicos básicos do bairro. Segundo o censo do IBGE (2011), realizado em 2010, são 953 domicílios particulares ocupados em área de ressaca para uma população de aproximadamente 4555 pessoas, uma média de 4,8 moradores por casa.

Por outro lado, o desamparo do poder público facilitou a instalação de redes do tráfico de drogas<sup>2</sup>, e, principalmente, a dinâmica dos confrontos de gangues, que já existe no bairro desde as primeiras gerações dos anos de 1990. Durante as entrevistas, constatei que os moradores são percebidos como sujeitos imersos em um permanente sentimento de medo ambíguo, o que ocorre seja por conta da criminalidade instaurada no local a partir dos furtos, roubos e assassinatos, seja por conta da grande sensação de medo que a abordagem policial representa para os moradores. “Nós nunca sabemos até que ponto a polícia pode nos confundir com bandidos”. (MORADOR, 2015)

As primeiras visitas na comunidade apresentaram bastantes dificuldades, principalmente porque eu era estranho aos olhos dos moradores, e isso dificultava a espontaneidade das entrevistas. Tive também, dificuldades em entrevistar os policiais, pois alguns não queriam falar sobre as abordagens e outros se recusavam em dar qualquer tipo de informação sobre a atividade.

Esta pesquisa foi desenvolvida no âmbito da Sociologia e da Antropologia, da violência e do conflito. Suas análises objetivam compreender a articulação do fenômeno da violência com os casos de seleção e suspeição policial a partir da lógica da “tríplice da suspeição”. Seleções que são fundamentadas a partir de *estereótipos*, de *características* de indivíduos e de *lugares* que são acumuladas durante todo o processo de formação histórico-social da violência no bairro.

Este artigo inicia fazendo uma abordagem sobre a noção da fundada suspeita e como é constituída essa ação a partir da subjetividade do policial. No primeiro momento, a tentativa é discutir que a suspeição policial é difusa e subjetiva, uma escolha de abordagem que não é aleatória e depende em larga escala do ponto de vista do policial.

Por fim, este artigo apresenta e analisa os desdobramentos dos dados que foram coletados nas entrevistas realizadas com os policiais referindo-se à tríplice da suspeição. Este momento discute, ainda, os principais elementos que, segundo a polícia, “acionam” a suspeição policial.

---

2 Na região, essas redes de tráfico e comércio são conhecidas como “Bocas de Fumo”.

## **FUNDADA SUSPEITA<sup>3</sup>: AÇÃO POLICIAL QUE ANTECEDE A ABORDAGEM**

A atividade que tem como finalidade o primeiro contato físico do policial com o suspeito e é baseada na fundada suspeita, é conhecida popularmente por “baculejo”, “revista”, “dura”, entre outras denominações que varia de região para região. Essas expressões fazem referência ao ato realizado pelo policial, quando ele desenvolve a ação de procurar no corpo do indivíduo “instrumentos” que lhe aponte uma conduta possivelmente criminosa. Neste caso, a abordagem policial é entendida como a maneira pela qual o policial tende a evitar possíveis crimes ou infrações.

Não é de hoje que a busca pessoal realizada pela polícia militar vem sendo bastante criticada por diversos segmentos da sociedade. Ainda que sua normatização esteja prevista no artigo 244 do Código de Processo Penal, a fundada suspeita se apresenta ainda atualmente como vaga e subjetiva, dependendo do ponto de vista do policial.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 144, que trata da segurança pública, prevê que a Polícia Militar é uma das instituições do Estado, que tem como missão garantir a ordem e a segurança dos cidadãos. Em tese, qualquer cidadão que circule pelas ruas, a pé ou em qualquer meio de transporte, pode ser parado e revistado em uma ação policial rotineira ou especial de prevenção à criminalidade durante o trabalho ostensivo. Apesar disso, na prática, não é isso que acontece, apenas alguns indivíduos serão escolhidos, e sabe-se que essa escolha não é aleatória, mas seletiva, que depende em larga medida de critérios prévios e subjetivos da fundada suspeita. (RAMOS; MUSUMECI, 2004)

Para Michel Misse, a figura do suspeito é um “mecanismo ativado por signos que quebram a expectativa de confiança e que ativam uma atenção seletiva culturalmente acumulativa”. (MISSE, 1999, p. 71) É o processo pelo qual identidades são construídas e atribuídas para habitar no que é representado como um suspeito.

Cabe lembrar que, durante o trabalho ostensivo realizado pela polícia, a suspeição policial pode ocorrer fora do contexto da ocorrência, a qualquer momento dependendo da vontade dos policiais, ou ainda, sem informações preliminares e concretas para fundamentar a suspeição; conseqüentemente, essa falta de informação pode estar mais aberta ao acionamento de estereótipos e preconceitos durante as abordagens. (RAMOS; MUSUMECI, 2004)

---

3 Pressuposto previsto no artigo 240 § 2º e 244 do Código de Processo Penal brasileiro (1941).

Durante a pesquisa de campo, constatou-se que a suspeição policial tem ao menos, duas facetas: na *primeira*, a acusação é um ato subjetivo que depende de elementos como, características, lugar e atitude suspeita; na *segunda*, a acusação é sistemática e estigmatizada, ou seja, alguns indivíduos são marcados pelos crimes que outrora cometeram dentro da comunidade, e a partir destes eventos, como pontuou alguns moradores, sempre serão abordados pela polícia, porque, para polícia, coloca-los em vigilância é o correto para prevenção da criminalidade.

Nas análises de Kant de Lima (1989, p. 66), “a polícia exerce uma ação de caráter inquisitório transmitido e reproduzido nas práticas policiais”. Essas ações produzem e reproduzem verdades que influenciam diretamente o âmbito da comunitário, ou seja, de maneira “não oficial”, a polícia efetua punições aos indivíduos, passando a sensação de que os abordados são possíveis transgressores da ordem e da lei.

A PM do Amapá, através do Procedimento Operacional Padrão (POP), esclarece que o policiamento ostensivo é uma modalidade de polícia de manutenção da ordem pública, exclusivo da PM. “O policial militar, no geral, deve possuir uma só tendência e um só esforço, *apreservação da vida*. Assim, as normas entendidas como regra, preceito, modelo, lei, disposição legal não pode ser modificada pela vontade particular”. (AMAPÁ, 2008). O POP, a partir de suas diretrizes, estabelece quatro níveis de abordagens, que variam de acordo com o grau de suspeição do policial. Entre esses níveis, de modo oficial, alguns podem apresentar ações legais que venham a constranger os abordados.

A escolha dos níveis de abordagem acontece quando a polícia escolhe o suspeito, ela baseia-se na concepção mais simples do desvio, que é a quebra da regra do consenso estabelecido pelas leis e normas, ou seja, tudo que varia excessivamente de a regra constituída partir da lei é traduzido socialmente como uma ação desviante.

Conforme Howard Becker (2008, p. 30), “o desvio é criado pelas relações de pessoas a tipos particulares de comportamentos, pela rotulação desse comportamento como desviante”. O autor considera o desvio “como o produto de uma transação efetuada entre um grupo social e um indivíduo que, aos olhos do grupo, transgrediu uma norma”. (p. 22) Por outro lado, o desviante é aquele a quem esse “rótulo” foi aplicado com sucesso.

Na lógica policial, os indivíduos que fogem aos padrões de ações “normais” de conduta social, são tratados como transgressores das regras vigentes, portanto, um desviante. Neste contexto da suspeição, o comportamento desviante é aquele que a polícia rotulou como tal.

Segundo Vilar Noronha e Torres de Cerqueira (2006), o uso da busca pessoal na atividade policial vem sendo utilizada, cotidianamente, como uma forma preventiva e de verificação de pessoas suspeitas de estar cometendo ou prestes a cometer algum ilícito. Todavia, o modelo de ação policial implantado não satisfaz esta expectativa, seja porque não assegura o policiamento do bairro, seja porque os próprios policiais cometem inúmeros abusos de autoridade.

### **A TRÍPLICE DA SUSPEIÇÃO: AS CARACTERÍSTICAS, A SITUAÇÃO E O LUGAR SUSPEITO**

Antes de iniciar os resultados da pesquisa, quero registrar a dificuldade que foi realizar as entrevistas com os policiais. Em primeiro lugar, falar sobre abordagem com eles é um tanto quanto problemático, porque, para a polícia, as abordagens nunca são uma ação subjetiva do policial, e sim uma “ação realizada a partir da vasta experiência do policial para detectar o *malaco*”<sup>4</sup>. (POLICIAL, 2015). Em segundo lugar, as respostas obtidas nas entrevistas foram quase que todas carregadas de “piadinhas” sobre a figura dos jovens infratores do bairro. Em alguns casos, os policiais se negavam em responder as perguntas do roteiro de entrevistas. Apesar disso, utilizando a mesma pergunta que foi elaborada por Ramos e Musumeci (2004), percebi que nas respostas obtidas dos policiais, a pergunta mais contraditória para eles responderem também foi: “O que leva um policial a considerar uma pessoa suspeita?”.

Como reação defensiva para a pergunta, os policiais utilizam um discurso que substitui o suspeito pela variação de três elementos que eles consideram ser mais pertinentes usar: *as características; o lugar; e a situação suspeita*. Para a polícia, é a combinação de um ou mais destes elementos o principal motivador da suspeição policial, e não apenas o indivíduo, no entanto, quando essa mesma pergunta é feita para os moradores do bairro, as respostas são bem diferentes das falas dos policiais.

Para a polícia, a resposta a partir desses três elementos é, de fato, uma forma defensiva para esconder sua subjetividade na escolha do suspeito. Para os moradores, os elementos são variados, como: a cor da pele, a forma de se vestir, o jeito de andar, a faixa etária, a condição econômica, de como se organizam e o lugar onde se encontram. Assim, as informações prestadas pelos policiais contradizem com a realidade apresentada pelos moradores.

4 Expressão utilizada pelos policiais militares do Amapá para definir os jovens infratores, e/ou os jovens que cometem crimes e delitos de forma artesanal e malsucedida.

A partir das informações prestadas pelos policiais, pude constatar que pelo menos três grupos de circunstâncias são preponderantes para fundamentar a condição de suspeito. Cada grupo é analisado a partir do discurso que compõem um eixo de suspeição que foram divididos e serão discutidos de acordo com as informações dos policiais.

No Quadro 1, organizei alguns elementos que durante as entrevistas apareceram como fator primordial na categoria sobre *as características* dos indivíduos que são considerados como suspeitos pela polícia.

Quadro 1 – Grupo de elementos que compõem as características dos suspeitos<sup>5</sup>

<b>A</b>	Faixa etária das pessoas abordadas com frequência pela polícia	14 a 16 anos	17 a 18 anos	19 a 20 anos
		50%	29%	21%
<b>B</b>	Maior contingente étnico-racial de indivíduos que podem ser considerados suspeitos*	Negro	Pardo	Branco
		36%	50%	21%
<b>C</b>	Traje (parte superior) utilizado pelos indivíduos suspeitos	Camisa manga longa	Camisa manga curta	
		79%	21%	
<b>D</b>	Traje (parte inferior) utilizado pelos indivíduos suspeitos	Calça com fundo grande	Bermuda folgada aparecendo à cueca	Bermuda jeans
		29%	29%	43%
<b>E</b>	Características do cabelo dos indivíduos considerados suspeitos	Coloridos, mechas loiras	Longos	Raspados
		61%	20%	19%

\*Apenas um policial se absteve em responder, afirmando que a cor da pele não importa na suspeição.

Fonte: Elaborado pelo autor.

No item A do Quadro 1, identifiquei que metade dos policiais entrevistados (50%) afirmam que os suspeitos estão potencialmente na categoria da idade de 14 a 16 anos, o que demonstra que o público-alvo da suspeição recai sobre os adolescentes. Para os policiais, a justificativa de abordar esse grupo está no fato de que o grupo é responsável pelo grande número de atos infracionais ocorridos no bairro, o que conseqüentemente os coloca como possíveis suspeitos.

5 Para a realização deste artigo, tomo como referência o trabalho, “Imagens Borradas: jovens da periferia de Belém e seus encontros com a polícia” de Brito et al., apresentado no XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, em 2013, no qual algumas questões nortearam os formulários realizados na pesquisa.

Segundo Ramos e Musumeci (2004, p. 40), a política de “guerra às drogas” contribuiu para a “demonização” dos jovens. Assim, a atenção maior está voltada para os mais jovens, principalmente aqueles que transitam próximos aos locais do circuito do comércio de drogas e/ou das “bocas de fumo”, como no caso da Baixada do Ambrósio, onde, segundo a polícia, existe uma grande rede do tráfico de drogas.

Já no item B, referindo-se ao grupo étnico predominante na suspeição, na percepção dos policiais, os indivíduos designados como negros (36%) e pardos (50%) continuam sendo o principal indicador da suspeição. Se somarmos o número de entrevistados, teremos 12 dos 14 policiais que responderam sem pudor que a cor da pele entre negro/pardo ainda continua caracterizando o suspeito. Ainda neste contexto, apenas um policial afirmou que a suspeição não depende da cor da pele, mas da situação em que o indivíduo se encontra. Para os policiais, não são eles que selecionam o suspeito a partir da cor da pele, mas a sociedade.

Segundo Rodrigues (2011, p. 2), a escravidão negra no Brasil foi determinante para o processo de exclusão social da população negra. Os grupos de capoeiras foram alvos do controle repressivo da força policial instituído pelo código penal de 1890. Para o autor, esses conflitos gerados pela vigilância do Código Penal da época contribuiu para reforçar a imagem do negro como um indivíduo perigoso, violento e antissocial.

Sob forte influência da escola positivista do século XIX, alguns grupos foram marcados e categorizados como: perigosos e desocupados, que precisavam ser contidos do convívio social. Então, coube à polícia o papel de selecionar esses grupos tidos como “anormais”. Desta forma, grupos categorizados como perigosos estão mais próximos de ser rotulados como “anormais”, o que implica dizer que, quando a polícia percebe o criminoso como “anormal”, ela está utilizando a herança da criminologia positivista, que trata o criminoso como monstro humano.

Para Michel Foucault (2010), essa noção de monstro humano é apenas jurídica, uma noção a partir de alguém que viola as leis. A noção de monstro humano que recai sobre o criminoso é, para Foucault, uma noção apenas que combina o proibido com o impossível. O criminoso é “aquele que rompe o pacto, quando precisa ou tem vontade, quando seu interesse

---

6 Propriedades familiares onde acontece a venda e a distribuição de drogas, em muitos casos, os sujeitos são adultos (homem e mulheres), e envolvem uma série de indivíduos que constituem as dinâmicas dos mercados ilícitos.

manda, quando num momento de violência ou de cegueira ele faz prevalecer à razão do seu interesse”. (FOUCAULT, 2010, p. 80)

O bandido, nesse sentido, é um monstro acima de tudo, porque viola o pacto social naturalizado, e, principalmente, viola o direito de propriedade. Assim, “o fato de ser negro, pobre ou sem emprego é um parâmetro na construção de critérios fundamentados sobre estereótipos capazes de denunciar e identificar o *elemento suspeito*”. (RAMOS; MUSUMECI, 2005, p. 81)

No item C, o que mais chama a atenção do policial na abordagem é o fato do indivíduo usar uma camisa de mangas longas (79%). Para os policiais, não é natural que alguém em pleno “sol quente” use este tipo de vestimenta, ou seja, “é um sinal claro de que o indivíduo está carregando uma arma ou faca por debaixo da camisa”. (POLICIAL, 2015)

É importante destacar que esse fator pode ser combinado com outros relacionados à forma de vestir, como podemos ver nas respostas do Quadro 1 referentes ao item D, quando relacionado ao tipo de calça que o indivíduo usa. Para os policiais, a grande maioria dos abordados está usando bermuda Jeans (43%) ou calça com fundo grande (29%).

Na narrativa dos policiais, as bermudas jeans são sempre colocadas em evidência na suspeição, “principalmente as bermudas da marca tripé”. (POLICIAL, 2015) Os policiais afirmam que essa é a moda dos *malacos*, o jeito de se vestirem. Em síntese, se o indivíduo estiver transitando nas pontes do bairro, de camisa manga longa e de bermuda jeans, existem grandes chances de ele ser parado e abordado pelos policiais.

Nos trabalhos de Aquino e Barreira (2013, p. 14), a imagem do ‘Pirangueiro’, personagem marcante nas terminologias associadas às atividades criminais de jovens na cidade de Fortaleza/CE é muito semelhante à imagem que a polícia militar descreve sobre *malacos* que moram ou transitam no bairro. Assim como o “pirangueiro”, o “malaco” é aquele que, além de amador para cometer atos delituosos, é tido como viciado em alguma modalidade de droga. Da mesma forma que em Fortaleza-CE, em Santana-AP, a imagem do “malaco” vem sendo utilizada para se referir a jovens moradores da periferia que cometem crimes na cidade.

Finalizando o Quadro 1, o item E demonstra que, da mesma forma que a vestimenta, o tipo de cabelo pode ser um forte indicador para a suspeição policial. Segundo os policiais, os indivíduos que mais são abordados durante o patrulhamento no bairro são os que usam os cabelos coloridos, ou com mechas loiras (61%). A justificativa dos policiais é de que essa é a marca

comum utilizada pelos menores infratores no bairro, e principalmente a moda dos *malacos*.

Para Costa (2009), na periferia de Belém-PA e em outras periferias da região Norte, a personalização do cabelo representa uma das características que identificam os membros dos fã-clubes de tecnomelody<sup>7</sup>. Os jovens que participam desse movimento pintam os cabelos como forma de autoafirmação dentro dos grupos. Por outro lado, o ritmo do tecnomelody é ainda visto como um estilo musical típico das periferias e das camadas populares, o que evoca percepções de violência e certa desordem nos locais das festas. Conseqüentemente, os jovens da periferia que pintam os cabelos para participar dos fã-clubes estarão inseridos, segundo os dados da pesquisa, como principais indivíduos sujeitos às abordagens e seletividade policial. Neste caso, o que está em jogo na abordagem policial é a identidade de grupos ao qual o jovem pode pertencer, e não sua atitude em relação a atos ilícitos.

O segundo grupo de elementos que será analisado neste artigo se refere às falas utilizadas pelos policiais para justificar a *situação* a partir das quais o indivíduo pode ser considerado um suspeito. Durante as entrevistas, percebi que, no discurso dos policiais, a ideia do “olhar clínico do policial” (POLICIAL, 2015) é o principal argumento para fundamentar a situação suspeita. É a partir de sua experiência de atuação nas ruas que o policial seria capaz de identificar o suspeito.

Para Reis (2002), a situação suspeita está diretamente relacionada com o local onde o indivíduo se encontra, ou seja, em muitos casos, o lugar tido como perigoso vai influenciar muito na hora de considerar um indivíduo em uma atitude suspeita. Por outro lado, “o uso do termo, associa, ainda, marginalidade com as classes urbanas pobres, desempregados ou subempregados”. (REIS, 2002, p. 187)

No discurso policial, esses grupos, por se encontrarem em uma situação do ócio, estarão mais propensos a cometerem crimes, principalmente os indivíduos que estejam parados em uma esquina. O Quadro 2 demonstra alguns dos elementos que apareceram como fator primordial no discurso dos policiais referindo-se à *situação suspeita*.

---

7 É um gênero musical popular que surgiu em Belém do Pará nos anos 2000. Agrega no ritmo generos como o brega tradicional, o calypso, o forró, o bolero, o merengue e o carimbó, até a música eletrônica.

Quadro 2 – Grupo de elementos que compõem a situação suspeita

<b>A</b>	Situação quanto à maneira do indivíduo transitar no bairro	Portar mais de um celular	Nervoso	Carregando um utensílio do lar
		50%	21%	29%
<b>B</b>	O que chama mais a atenção do policial quando avista um indivíduo	Jeito de andar	Falar em gírias	Olhos vermelhos
		57%	29%	14%
<b>C</b>	Em qual situação o indivíduo é considerado suspeito quando estiver em uma bicicleta	Andar com um passageiro na garupa da bicicleta	Andar em uma bicicleta personalizada	
		80%	20%	

Fonte: Elaborado pelo autor.

Nas respostas obtida pelos policiais no item A do Quadro 2, o que chama atenção são os elementos que indicam suspeição quando o indivíduo está caminhando nas passarelas do bairro. Segundo os policiais, o maior indicador desta categoria é quando uma pessoa está portando mais de um celular na mão (50%).

No discurso policial, não é normal que os jovens do bairro com baixo poder aquisitivo possam ser detentores de mais de um celular, automaticamente, a polícia cria uma imagem negativa sobre os indivíduos e os objetos que estes possam portar em mãos, associando a imagem do jovem como um possível consumidor de drogas<sup>8</sup>.

Misturam-se na situação suspeita outros elementos deste grupo, como o nervosismo (21%). Para a polícia, quando um cidadão se depara com um policial e fica nervoso, é sinônimo claro de que ele fez alguma coisa: “se está nervoso é porque deve” (POLICIAL, 2015), ou ainda, se o indivíduo estiver carregando um utensílio doméstico dentro do bairro (29%), e “fora do horário”, ele será um forte candidato na seleção policial. Isso é bastante problemático porque no bairro não há outros meios de fazer as mudanças domésticas, a não ser carregando os utensílios pelas passarelas. Quando eu questionei essa situação, defensivamente, os policiais afirmaram que as abordagens, neste caso, só irão acontecer se os indivíduos estiverem carregando objetos à noite.

8 Nas narrativas policiaescas, na mídia local e para muitos moradores do bairro, é muito comum que jovens viciados sem poder de compra realizem a troca de objetos de valores (aparelho de celular, relógio, eletrodomésticos, bicicletas e bombas hidráulicas) com os donos da boca de fumo.

Já no item B, os policiais entrevistados indicaram que o jeito de andar (57%); a forma como o indivíduo fala utilizando-se de gírias (29%) e a cor dos olhos vermelhos (14%) ocupam uma certa preferência na hora das abordagens. Para os policiais, a forma como o indivíduo anda “balançando os braços” e a forma como ele fala utilizando códigos (gírias) o caracteriza como um possível *malaco*. Quanto à justificativa para os olhos vermelhos, os policiais afirmam que é muito comum os jovens apresentarem essa característica, haja vista que dentro do bairro existem muitos usuários de drogas. No discurso policial, esses elementos apresentam a marca dos jovens que participam dos movimentos de gangues. O jeito de “balançar os braços” e de falar utilizando-se de gírias “é uma forma dos jovens impor respeito aos demais membros do grupo”. (POLICIAL, 2015)

Sobre essa questão, quando eu perguntei para os policiais se existia um estudo preliminar para comprovar essas informações, os policiais me responderam que não, mas o que pesa neste caso é a vivência, e o “faro” do policial para detectar o suspeito. O que dá para perceber, na verdade, é que existe na fala dos policiais um alargamento da subjetividade na hora de escolher o suspeito.

Já para o item C do Quadro 2, a suspeição sobre os ciclistas recai em indivíduos que transitam com passageiros na garupa da bicicleta (80%). Para os policiais, essa informação representa a facilidade que dois indivíduos têm em cometer assaltos contra pedestres ou ciclistas. Para eles, o grande número de assaltos que é realizado na cidade é composto por dois indivíduos em uma bicicleta. Segundo o entrevistado, “essas abordagens com ciclistas ocorrem mais na parte alta do bairro, onde as ruas são asfaltadas e há várias saídas de fuga”. (POLICIAL, 2015)

Sobre as bicicletas personalizadas, os policiais justificam que a situação suspeita não é baseada a partir das características do indivíduo que conduz a bicicleta, mas na personalização da bicicleta, pelo fato de que ela possa esconder em sua estrutura física. Na fala do policial, fica evidente que a suspeição não está vinculada tão somente às características do suspeito, mas também nos meios utilizados, como transporte por esses indivíduos, principalmente se for uma bicicleta personalizada. Neste sentido, a situação suspeita é baseada nas características do indivíduo e nos objetos utilizados no dia a dia, deixando a escola ainda mais seletiva por parte do policial.

Por fim, o terceiro grupo de elementos que foi analisado refere-se às falas utilizadas pelos policiais para justificar o *lugar suspeito*. Durante as entrevistas, constatei que o lugar é responsável para complementar os outros indicativos na suspeição, como as características e a situação suspeita. É através do

lugar que os outros poderão ser acionados, ou seja, o indivíduo pode ser mais ou menos suspeito, de acordo com suas características físicas e seu modo de agir, neste sentido, o que vai decidir potencialmente o suspeito é o fator lugar.

Conforme Ramos e Musumeci (2005), durante a suspeição, o policial faz uma visualização geral do perfil do indivíduo (biótipo, vestimenta e modo de agir), de forma que seja possível verificar se a pessoa pertence ou não ao local da abordagem. Por exemplo, se um jovem negro e pobre está caminhando em um bairro de classe média, a leitura do policial vai se basear se aquele indivíduo pertence ou não ao local da abordagem.

Assim, “o policial faz um recorte sócio-econômico com base na mensuração da distância da moradia do indivíduo e executa a abordagem”. (RAMOS; MUSUMECI, 2005, p. 78) Daí o porquê, que em muitos casos as abordagens são sempre acompanhadas da fala, “onde você mora?”. Nessa lógica, pode-se considerar que toda a Baixada do Ambrósio é um lugar suspeito, no entanto, para a polícia, a Baixada do Ambrósio é um lugar suspeito devido a uma combinação de outros elementos, como podemos ver no Quadro 3.

Quadro 3 – Grupo de elementos que compõem o lugar suspeito

<b>A</b>	Os lugares mais prováveis de encontrar pessoas suspeitas	Parado nas passarelas	Andando nas passarelas	Parado em frente às festas
		50%	21%	29%
<b>B</b>	Sobre a situação dos locais, quais são os lugares mais prováveis de encontrar pessoas suspeitas?	Parado no escuro	Encostado no muro	
		100%	-	
<b>B</b>	Quanto ao posicionamento do indivíduo nos locais, o que mais chama a atenção do policial?	Frente a comércios	Frente de escola	Esquina
		50%	21%	29%

Fonte: Elaborado pelo autor.

No item A do Quadro 3, os locais onde os indivíduos se encontram no bairro também é um forte indicador para a suspeição. Assim, indivíduos parados (43%) ou andando nas passarelas (29%) do bairro, e principalmente concentrados em frente às casas de festas (29%), são potencialmente suspeitos.

Para os policiais, não são apenas os locais que são fortes indicadores para as ações de abordagens, mas quando o indivíduo está nesses espaços, uma gama de outros elementos se somam ao local para a determinação da fundada suspeita. O simples fato de ele estar parado em frente a uma casa de festas representa

muita coisa, “em muitos casos esses indivíduos estão caçando confusão”. (POLICIAL, 2015) Já no item B, todos os policiais responderam que o indivíduo parado no escuro (100%) representa um perigo eminente, e, para esse tipo de situação, a abordagem acontece sempre no nível 4º.

Segundo Zygmunt Bauman (2001, p. 8), na escuridão, tudo pode acontecer, fica muito difícil saber o que aquele lugar pode reservar. No entanto, a escuridão não constitui a causa do medo, mas é o “habitat natural da incerteza”, e, portanto, do medo, e o medo, é mais assustador quando difuso, disperso, desvinculado, flutuante, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda parte. O medo, para o autor, é o nome dado para as nossas incertezas.

Assim, o policial tomado pelas incertezas do ambiente (apenas no sentido do que venha ameaçar sua integridade física), do que aquele lugar pode representar, aciona como mecanismo de defesa suas “certezas” sobre os lugares na hora de abordar determinados sujeitos. Portanto, toda a ação policial promovida em indivíduos que se encontra no escuro é baseada nas suas “certezas” e seletividade da suspeição.

Ainda no que se refere ao item B, alguns policiais relacionaram também a condição se um indivíduo estiver encostado no muro. Para a polícia, é preciso ficar atento com esses jovens, “pois esses indivíduos estão sempre observando a movimentação das pessoas para poder fazer as vítimas certas”. (POLICIAL, 2015) Para os policiais, não é normal que alguém esteja encostado no muro, ainda que seja só para se refrescar na sombra que ele possa produzir.

Finalizando o Quadro 3, no item C, quanto ao posicionamento do indivíduo no local suspeito, à frente dos estabelecimentos comerciais (50%) apresentou uma maior indicação por parte dos policiais. Segundo eles, isso se deve ao fato desses locais apresentarem um grande índice de furtos e roubos praticados por menores infratores nos estabelecimentos.

A mesma lógica é apresentada para os indivíduos que ficam parados na frente das escolas (21%), porém, “neste caso, o policial deve ter muita perícia, pois se sabe que nesses locais há muita gente de ‘bem’ que vai buscar um irmão, ou um parente na escola, principalmente se o estudante for menor”. (POLICIAL, 2015) Assim, na fala do policial, percebe-se que a probabilidade de o indivíduo ser abordado vai depender muito da subjetividade do policial, que aqui é representada como perícia.

---

9 “É aquela realizada quando os abordados são encontrados na flagrância do delito, ou logo após, com objetos ou condutas que façam presumir serem eles os autores do fato delituoso”. (POP/0018, 2008) “Nesse nível é permitido o constrangimento, os abordados devem ser colocados sempre em posição horizontal ao solo”. (POLICIAL, 2015)

Já para o indicativo que aponta a esquina (29%), o discurso dos policiais é sustentado no fato da esquina permitir uma ampla visualização da movimentação das pessoas e permitir também um ótimo local para executar um plano de fuga no caso de assaltos e outros delitos, e ainda, a esquina é onde o traficante costuma comercializar drogas dentro do bairro.

Os dados citados na pesquisa de campo conduziram a um estudo sobre a suspeição policial, e de como em muitos casos o discurso policial se apresenta como contraditória, revelando, a princípio, que muitos policiais militares possuem uma grande dificuldade em responder: “O que leva um cidadão a ser considerado um suspeito?”.

Assim sendo, muitas respostas estão situadas em um discurso mais defensivo por parte dos policiais, dizendo que não existem “pessoas suspeitas”, mas situações suspeitas. Porém, os dados apresentados neste artigo mostram que existe na suspeição policial um acúmulo de elementos que combinam: as características do suspeito, a situação suspeita e o local suspeito.

Esse incremento de elementos considerados norteadores da suspeição, constroem a condição do suspeito tendo como referência os espaços da Baixada do Ambrósio, ou ainda, características cujos frutos estão ligados a estereótipos construídos sobre indivíduos. Os policiais relacionam o biótipo, o local e a previsão do comportamento com o objetivo de conter as ações criminosas. Essa atenção, todavia, tem uma população certa: são jovens, pobres, negros, ou seja, os grupos vigiados pelo incremento da segurança pública brasileira.

Finalizando, o objetivo central deste artigo foi discutir, à luz das entrevistas, de que forma os policiais utilizam discursos para sustentar as abordagens a partir de escolhas que são carregadas de elementos marcados por “símbolos” e marcas sociais/biológicas que são acumuladas socialmente durante toda a formação socioeconômica da Baixada do Ambrósio.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A atuação da polícia, em nível nacional, vem ganhando bastante espaço nas pesquisas realizadas por nós, cientistas sociais. Ainda que de forma incipiente, muitos trabalhos colocam em xeque a atividade ostensiva que a polícia vem realizando nas ruas de nosso país. No estado do Amapá, as pesquisas são ainda mais tímidas, ou praticamente inexistem, portanto, esse estudo abordou apenas um pequeno recorte da problemática da atividade ostensiva realizada pela Polícia Militar do Amapá.

A partir do trabalho realizado, pode-se entender que as abordagens policiais que visam à busca pessoal e são praticadas na Baixada do Ambrósio não são aleatórias. É através dos estereótipos do policial que ocorre sua escolha do suspeito, e é ele quem determina a partir de rótulos, quem é ou não um possível “criminoso”, uma seleção que é sistemática. Por outro lado, conseqüentemente, a fundada suspeita é um mecanismo ativado por signos culturalmente acumulativos, que vêm das raízes das policiais imperiais e das academias de polícia e são introduzidas aos cursos de formação de soldados.

A grande preocupação está voltada para a subjetividade da fundada suspeita que ainda, apresenta-se como vaga dependendo em larga escala do ponto de vista e da ação do policial efetuando sobre os indivíduos um pré-julgamento relacionando a figura do criminoso.

Este artigo, enfim, analisou um fenômeno complexo que envolve múltiplos sujeitos. A fundada suspeita emerge, sem dúvida, como uma problemática que deve ser colocada em evidência. Ao compreender uma pequena parte da problemática, julgo ser necessário evidenciar que ele não se esgota nas incursões estabelecidas aqui. É preciso que novas pesquisas sejam realizadas sobre tema.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, J. P.; BARREIRA, C. *Pirangueiro, um personagem estigmatizado*: marcador de diferenças no universo criminal. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 16., 2013, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013.
- BAUMAN, Z. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BECKER, H. S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.
- BRASIL. Presidência da República. *Código de Processo Penal*. Artigo 244, Brasília: Senado Federal, 2015. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei). Acesso em: 20 nov. 2014.
- COSTA, A. M. D. *A festa na cidade: o circuito bregueiro de Belém do Pará*. 2. ed. Belém: EDUEPA, 2009.
- FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. *Procedimento Operacional Padrão: POP-0018/2008*. Macapá: Polícia Militar, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Domicílios particulares ocupados em aglomerados subnormais*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

KANT DE LIMA, R. *A tradição inquisitorial*. RBCS. Brasília, n. 10, p. 65-84, 1989.

MISSE, M. *Malandros, marginais e vagabundos & a acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. 1999. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

RAMOS, S.; MUSUMECI, L. Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. *Centro de Estudos de Segurança e Cidadania*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, p. 1-16, 2004.

REIS, D. B. A marca de Caim: as características que identificam o “suspeito”, segundo relatos de policiais militares. *Caderno CRH*, Salvador, n. 36, p. 181-196, 2002.

RODRIGUES, D. C. S. Os ecos da desigualdade racial nas rotinas de suspeição e abordagem da polícia militar. Encontro *Anual da ANPOCS*. 35. 2011 Caxambu: UFMG, 2011. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/35-encontro-anual-da-anpocs/gt-29/gt30-12/1178-os-ecos-da-desigualdade-racial-nas-rotinas-de-suspeicao-e-abordagem-da-policia-militar/file>. Acesso em 24/03/2013.

SOUZA, J. L. C.; CARDOSO, L. F. C; BRITO, D. C. *Imagens Borradas: jovens da periferia de Belém e seus encontros com a polícia*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 16., 2013, Salvador. *Anais [...]*. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Sociologia, 2013.

TORRES DE CERQUEIRA, R.; VILAR NORONHA, C. *Escrito em vermelho: a construção do discurso sobre criminalidade e linchamento no jornal*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 19, n. 47, p. 247-258, 2006.

## BASES TEÓRICAS PARA A ETNOGRAFIA EM PRISÕES

### THEORETICAL BASES FOR ETHNOGRAPHY IN PRISONS

#### Resumo

Este artigo consiste em uma exposição de abordagens teóricas das Ciências Sociais que podem servir como guia para nortear a incursão etnográfica em prisões, principalmente em estudos que privilegiam a observação das interações sociais entre os habitantes dessas instituições. As discussões aqui apresentadas se dão em torno dos conceitos clássicos da Antropologia, do interacionismo simbólico de Erving Goffman e da análise do discurso de Michel Pêcheux, e têm como objetivo apresentar caminhos possíveis para estudiosos que buscam compreender o mundo pelos olhos de quem está por trás das grades. Ao final, são apresentadas questões éticas que permeiam as várias etapas da etnografia na prisão, com a apresentação de situações reais ocorridas em campo.

**Palavras-chave:** Interacionismo. Antropologia. Análise do discurso. Prisões. Encarceramento.

#### Abstract

*This article consists of an exposition of theoretical approaches of Social Sciences that can serve as a guide for the ethnographic incursion in prisons, mainly in studies that privilege the observation of social interactions between the inhabitants of these institutions. The discussions presented here take place around the classic concepts of anthropology, of Erving Goffman's symbolic interactionism, and of the analysis of Michel Pêcheux's discourse and aim to present possible paths for scholars who seek to understand the world through the eyes of those behind the bars. At the end, it presents ethical questions that permeate the various stages of ethnography in prison by presenting real situations occurring in the field.*

**Keywords:** Interactionism. Anthropology. Speech analysis. Prisons. Incarceration.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Pesquisadora do Laboratório de Antropologia Visual e Documentário (LAVIDOC/UFJF). E-mail: idalinadecarvalho@gmail.com.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo traz uma discussão teórica sobre a experiência etnográfica vivida por mim no Presídio de Cataguases (MG), no ano de 2016, como parte da pesquisa de mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2015-2017), que lançou luz sobre a influência do discurso religioso sobre a ressignificação do eu de homens encarcerados. Ao apresentar, de forma resumida, as teorias que guiaram a etnografia citada, o objetivo é contribuir para a construção de mais um caminho possível, entre outros, para orientar os estudos sobre o cárcere.

A atuação como professora de Filosofia, Sociologia e Arte (2012-2013) no Núcleo Escolar do referido presídio foi o que despertou em mim o desejo de conhecer a trajetória de vida dos meus alunos e as questões que envolviam o encarceramento. Assim, durante meu segundo ano de atuação profissional na escola, desenvolvi, paralelamente, minha pesquisa de especialização, que teve como sujeitos os alunos da escola prisional, trabalho publicado posteriormente em livro intitulado *Criminalizar para punir: a dinâmica de neutralização da juventude pobre e negra no Brasil* (NUNES, 2017).

Organizei também, no período em que atuei como professora de educação prisional, uma antologia poética reunindo poemas produzidos em sala de aula por 47 alunos. O livro *Poetas da Liberdade* (NUNES, 2013) teve grande repercussão na mídia e nos órgãos do setor de Segurança Pública de Minas Gerais, com lançamento e sessão de autógrafos dos poetas no salão nobre do Colégio Cataguases.

Em 2015, ao iniciar o mestrado em Ciências Sociais, os sujeitos já não eram apenas os alunos da escola prisional, mas toda a população carcerária do presídio de Cataguases. E a questão a que se buscava responder era: qual a influência do discurso religioso sobre a ressignificação do “eu” dos homens privados de liberdade? Alguns poemas do livro acima citado foram analisados na dissertação de mestrado e novamente neste breve estudo, sob a égide teórica da análise do discurso de Michel Pêcheux (1995). Aliás, o presente artigo consiste em parte de um capítulo que foi excluído da dissertação de mestrado, em razão da necessidade de enxugar o texto, que ultrapassava muito o número de páginas recomendado pelo orientador. Para esta publicação, ele foi acrescido de experiências etnográficas também não relatadas na versão final da dissertação.

## **AS GALERIAS DO PRESÍDIO**

Com a exceção de casos em que o pesquisador seja funcionário da instituição prisional ou de algum órgão que atue diretamente no contato com a direção do presídio, geralmente, conseguir autorização para realizar uma pesquisa dentro da prisão pode consistir num processo lento que, algumas vezes, pode até chegar a uma resposta negativa ao final. A presença de uma pessoa estranha às portas das celas requer uma mudança radical na rotina do presídio, a começar pela disponibilização de agentes penitenciários que atuem exclusivamente no acompanhamento da referida pessoa, seja ela um pesquisador ou qualquer outra pessoa que preste algum tipo de atendimento no presídio. Garantir a integridade física de quem adentra as galerias é responsabilidade da direção do presídio, mas também consiste em uma grande preocupação a conduta ética de quem é autorizado a estar em contato com os indivíduos encarcerados. Diante desse quadro, é um procedimento comum que o pesquisador, antes de iniciar seu trabalho, receba uma série de orientações sobre as normas da instituição.

Há duas normas institucionais que devem ser cumpridas até mesmo para uma única visita, ainda que o pesquisador não tenha contato direto com os encarcerados: a primeira delas se refere ao uso de um vestuário adequado (especialmente no caso de visitantes do sexo feminino) e a segunda estabelece a proibição do porte de celulares, câmeras, gravadores ou quaisquer equipamentos eletrônicos, exceção feita ao uso de caixas de som e equipamentos usados pelos religiosos na realização de cultos no centro do pátio. Nesse caso, os equipamentos passam por um scanner, que detecta a possível presença de outros materiais no seu interior.

Assim, ao adentrar a prisão, o pesquisador deixa na portaria o seu celular, documento de identidade, pode também deixar sua bolsa ou mochila. Caso queira entrar com a bolsa, ela também deverá passar pelo scanner. O pesquisador ou pesquisadora será revistado numa sala por um agente penitenciário do sexo feminino ou masculino, de acordo com o sexo de quem passará pela revista e, a partir de então, fica autorizada a entrada com o acompanhamento de um agente de segurança designado exclusivamente para esse trabalho. É expressamente proibido atender pedidos dos homens encarcerados, especialmente no que se refere a intermediar a relação entre eles e suas famílias, envio de bilhetes ou recados, fornecimento de informações sobre fatos relacionados à área de interesse do acautelado no mundo além dos muros da prisão.

Uma vez dentro do presídio, o pesquisador, em seu trabalho etnográfico, pode se deparar com algumas dificuldades, como a imprevisibilidade de horá-

rios e as muitas interrupções que o trabalho sofre por conta da rotina própria da instituição. Durante a minha incursão nas galerias do presídio de Cataguases, entre os meses de junho a agosto de 2016, as maiores dificuldades nas conversas à porta das celas com os acautelados<sup>2</sup> consistiram na interrupção constante do trabalho em decorrência da necessidade de retirar homens de celas para atendimento médico, odontológico, jurídico e escolar. Todas as vezes que um acautelado vai sair da cela, há um procedimento de segurança que envolve a retirada de pessoas das galerias. Em algumas situações, foi necessário aguardar por mais de uma hora até retomar o trabalho. A permanência do agente ao meu lado na realização das entrevistas durante todo o tempo também gerava algum constrangimento, tanto para mim, enquanto pesquisadora, quanto para quem respondia às questões. Por último, houve uma situação bastante desagradável envolvendo um agente que havia sido designado para me acompanhar no trabalho de pesquisa. Visivelmente insatisfeito com minha presença, ele recomendava, repetidamente, que eu sintetizasse as perguntas e acelerasse o processo, pois o sol que entrava pelos corredores o estava incomodando. Recém aprovado no concurso para agente penitenciário, ele era proveniente de outro estado e estava há pouco tempo naquele presídio. Mostrava-se irritado e, definitivamente, parecia odiar os homens que estavam atrás das grades. Suportar a situação, permanecer até o final e voltar nos dias seguintes, sem mostrar alteração de voz ou de humor, consistiu em uma prova de resistência emocional para a continuidade da pesquisa.

## **A PRISÃO COMO INSTITUIÇÃO TOTAL**

Ao situar esta etnografia no contexto em que está inserida, é preciso compreender o papel do etnógrafo no cenário da Antropologia, entendendo que não existe uma receita pronta para se realizar a etnografia, apesar da existência de manuais como o *Guia Prático de Antropologia*, publicado em 1874 por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda, e o *Manual de Etnografia*, de Marcel Mauss (1947). A etnografia é uma experiência caracterizada pelo aspecto singular que considera as condições sócio-históricas, sem abrir mão do rigor metodológico e analítico por parte do antropólogo – o que a etnografia propõe são possibilidades teóricas novas ao campo epistemológico

---

2 Aqueles que vivem sob a tutela do Estado na prisão. Durante minha atuação como professora e no período da incursão etnográfica, ouvi muitas vezes os profissionais se referirem aos homens privados de liberdade dessa forma.

da Antropologia, ela consiste em um tipo de ação simbólica densa, caracterizada pela riqueza de reflexões epistemológicas.

A primeira consideração a se fazer no que se refere à etnografia em prisões é acerca da dificuldade em se permanecer por longo tempo no espaço do nativo, como nos moldes das etnografias que compõem o status da Antropologia. A partir dessa dificuldade, surge uma dúvida sobre a credibilidade científica das anotações feitas no diário de campo, já que o pouco tempo em campo impede que se consiga perceber de maneira menos superficial os conteúdos do não dito ou de captar inteiramente os olhares, os gestos e o sentido do que é dito.

Para que a pesquisa traga como conteúdo uma observação realmente científica, é importante tomar como um dos pontos norteadores a observação de Ruth Cardoso (2004, p. 103), segundo a qual, “Para conseguir essa façanha, sem se perder entrando pela ‘psicanálise amadorística’, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção do discurso. Do entrevistador e do entrevistado”. Cardoso ressalta que esse esforço “[...] não pode ser feito se não se coloca entre parênteses os grandes paradigmas interpretativos assim como os parâmetros usados pelos entrevistados para explicar o mundo [...]”. (CARDOSO, 2004, p. 103) O que ela recomenda é que o pesquisador busque compreender a realidade e não apenas as verdades que quer comprovar. Em se tratando de uma pesquisa que busca lançar um olhar sobre o cotidiano prisional, é necessário um aprofundamento do olhar sobre o discurso e as relações sociais dos homens privados de liberdade – é justamente esse aprofundamento do olhar que permite a compreensão do que se lê e se escreve.

Ao considerar tais recomendações, uma obra de referência para a orientação do olhar sobre as relações sociais dentro da prisão é *Manicômios, prisões e conventos*, de Erving Goffman (2019), que traz o conceito de “instituição total” para denominar essas instituições onde os indivíduos residem e trabalham ao mesmo tempo e que, “[...] separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada [...]”. (GOFFMAN, 2019, p. 11) A utilização desse conceito favorece a compreensão da dinâmica que leva o acautelado a se apropriar das normas para construir o seu mundo social dentro da cela, já que o objetivo da instituição total, ao retirá-lo do seu mundo originário, impedindo o seu contato com o mundo exterior, é justamente esse: levá-lo a absorver integralmente as regras da instituição, a fim de que ele possa ressignificar sua vida e mudar a sua trajetória. Goffman (2019) parte da premissa de que os indivíduos, antes de ingressarem na instituição total, trazem consigo um conhecimento prévio que, entretanto, é desconstruído no momento já do seu primeiro contato com os outros membros:

O novato chega ao estabelecimento com uma concepção de si mesmo que se tornou possível por algumas disposições sociais estáveis no seu mundo doméstico. Ao entrar, é imediatamente despido do apoio dado por tais disposições. Na linguagem exata de algumas de nossas mais antigas instituições totais, começa uma série de rebaixamentos, degradações, humilhações e profanações do eu. O seu eu é sistematicamente, embora muitas vezes não intencionalmente, mortificado. Começa a passar por algumas mudanças radicais em sua carreira moral, uma carreira composta pelas progressivas mudanças que ocorrem nas crenças que têm a seu respeito e a respeito dos outros que são significativos para ele. (GOFFMAN, 2019, p. 24)

A partir da consideração desse processo de “mortificação do eu” por que passam os que ingressam na prisão, a grande questão sobre a qual me debrucei na pesquisa de mestrado foi a busca de compreensão sobre a influência do discurso religioso sobre a forma como os homens encarcerados ressignificam o seu eu. Para isso, a etnografia buscou não apenas acompanhar e entrevistar os membros dos grupos religiosos durante os atendimentos semanais, mas, principalmente, conversar com os homens às portas das celas, individualmente e em grupo, para buscar perceber marcas do religioso na forma como se expressavam. Situar o presídio de Cataguases como uma “instituição total”, a partir da contextualização da obra de Goffman (2019), tornou possível a tentativa de perceber o que o encarcerado percebia quando relatava algo, tornou menos difícil a tarefa de buscar sentir o que aqueles homens sentiam quando descreviam o seu sentimento. Em outras palavras, compreender o presídio enquanto “instituição total” contribuiu grandemente para que eu pudesse interpretar, de uma maneira mais próxima do real, aquilo que eu vi, li, ouvi e observei durante o período em que estive dentro da instituição prisional.

Para construir conhecimento a partir do material produzido durante a incursão etnográfica no presídio de Cataguases foram utilizados diversos caminhos metodológicos que, partindo da pesquisa documental, se estenderam para questionários e entrevistas abertas com os diversos habitantes da instituição prisional: agentes penitenciários, psicólogas, assistentes sociais, diretores, agentes religiosos, professores e homens encarcerados. A reunião desse material permitiu uma compreensão, ainda que superficial, das relações existentes dentro da prisão, das condições sociais da produção do discurso (dos sujeitos da pesquisa, mas também da pesquisadora), favorecendo a identificação dos paradigmas interpretativos dos homens encarcerados e os parâmetros utilizados por eles para explicar o mundo.

É importante ressaltar que, na etnografia realizada na prisão, as observações das celas, dos corpos, dos semblantes, do silêncio, dos cheiros e do espaço – tudo isso é de extrema relevância, porque permite uma descrição de percepções que ultrapassam o ouvir e o ver. Ruth Cardoso considera que o ato de observar é uma ação capaz de “[...] contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação [...]” (CARDOSO, 2004, p. 103) e, para situar os fatos únicos e cotidianos, é necessário ir além do que foi dito ou visto, é preciso entrar no campo do que pode ser percebido de outras formas. É por meio desse olhar atento e aprofundado do pesquisador sobre o contexto da pesquisa que se torna possível a construção das cadeias de significação e do estranhamento imprescindível para que se possa reconhecer regularidades para a posterior separação das categorias, o que trará algumas ou várias das respostas buscadas ou, ainda, que façam surgir outras questões que quebrem a estrutura das hipóteses levadas a campo.

Assim, a partir do momento em que foram reunidos os textos escritos no diário de campo e as entrevistas já transcritas, foi preciso critério para a seleção do material, considerando até mesmo aquilo que parecia irrelevante, seguindo a recomendação de Malinowski em *Argonautas do pacífico ocidental* (1978), segundo o qual “O etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros”. (MALINOWSKI, 1978, p. 24) Ou seja, todo material é relevante para o etnógrafo, pois nas falas aparentemente mais corriqueiras e sem maior significância talvez resida o elemento capaz de trazer sentido para a totalidade do material colhido, muitas vezes forçando o pesquisador até mesmo a mudar seus pontos de vista e a reconstruir suas hipóteses. E é nessa postura de disponibilidade para mudar o caminho da pesquisa que reside o valor científico da pesquisa. A esse respeito, Malinowski (1978, p. 22) destaca que “Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil [...]”. Ou seja, mesmo amparada por todas as orientações metodológicas, é importante reconhecer que não existe um guia seguro para o trabalho de campo, o esforço e o risco estão presentes na prática da etnografia.

Após a fase das anotações e da busca de regularidades ou de um fio condutor para guiar as análises, torna-se possível, por meio da leitura e releitura de todo o material colhido e de sua análise, captar a “sacada” que acontece, segundo Magnani (2009), quando, ao analisar o material coletado, percebe-se algum

acontecimento – corriqueiro ou não – que dá um rumo para a pesquisa. Para se captar esse detalhe, é preciso permanecer com a atenção viva em campo pois, de acordo com ele, “Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento [...]”. (MAGNANI, 2009, p. 136)

## **AS RELAÇÕES NO CÁRCERE SOB O OLHAR INTERACIONISTA DE GOFFMAN**

O papel do interacionismo simbólico nas Ciências Sociais é promover a emergência do indivíduo como o intérprete do mundo e, para isso, apresenta uma metodologia que privilegia sua visão de mundo. É importante iniciar esta explanação lançando luz sobre a sua gênese, elucidando as correntes teóricas e estudiosos que exerceram influência no seu surgimento, entre os quais Georg Herbert Mead se configura como o principal precursor, aquele que inspirou o surgimento do interacionismo. É igualmente importante citar Herbert Blumer (1980), aluno de Mead e membro da Escola Sociológica de Chicago na década de 1930, responsável pela formulação das primeiras teorias do interacionismo simbólico, empregando princípios e conceitos da psicologia social de seu mestre no estudo do comportamento coletivo. De acordo do Joas (1999), Blumer foi quem cunhou, em 1938, o nome para essa linha de pesquisa da sociologia e sociopsicologia, cujo “[...] enfoque são os processos de interação – ação social caracterizada por uma orientação imediatamente recíproca –, ao passo que o exame desses processos se baseia num conceito específico de interação que privilegia o caráter simbólico da ação social [...]”. (JOAS, 1999, p. 130) Blumer (1980) fundamentou o interacionismo sobre três premissas:

A primeira estabelece que os seres humanos agem em relação ao mundo fundamentando-se nos significados que este lhes oferece. Tais elementos abrangem tudo o que é possível ao homem observar em seu universo – objetos físicos, como árvores ou cadeiras; outras pessoas, como mães ou balconistas de loja; categorias de seres humanos, como amigos ou inimigos; instituições, como escolas ou o governo; ideais norteadores, como independência individual ou honestidade; atividades alheias, como ordens ou solicitações de outrem –, além das situações com que o indivíduo se depara em seu dia-a-dia. A segunda premissa consiste no fato de os significados de tais elementos serem provenientes da ou provocados pela interação social que se mantém com as demais pessoas. A terceira premissa reza que tais significados

são manipulados por um processo interpretativo (e por este modificados), utilizado pela pessoa ao se relacionar com os elementos com que entra em contato. (BLUMER, 1980, p. 119)

Em outras palavras, Blumer indica em sua primeira premissa que a maneira como uma pessoa interpreta os fatos e atua diante de outras pessoas ou coisas vai depender diretamente da maneira como ela significa tais pessoas ou coisas. A segunda das premissas destaca que esse significado é, contudo, produzido a partir dos processos de interação social; e, por último, Blumer ressalta que esses significados construídos pelas pessoas podem sofrer transformações ao longo do tempo. O pensamento e a linguagem, assim, estão em interação constante e recíproca com as três premissas e o pensamento tem a capacidade de modificar as interpretações, ao passo que a linguagem – tanto verbal quanto a gestual – se mostra como um recurso que as pessoas utilizam para interagir socialmente. A partir das premissas, pode-se compreender um quadro onde a ação dos atores tem origem na significação, que essa significação tem origem na interação social e que, a partir do momento em que os atores empregam as significações em suas interações sociais, as significações são transformadas. Consistindo em um dos elementos essenciais de que o interacionismo se utiliza para compreender o comportamento humano e as interações e processos que o envolve, o significado consiste, desta forma, num produto social, um tipo de criação que provém das ações das pessoas enquanto elas interagem. (BLUMER, 1980)

De acordo com Joas (1999), Blumer desenvolve, a partir das três premissas, um esquema analítico da conduta individual e da sociedade, tendo como tema central os processos de interação social, examinados com base num conceito específico de “interação” que enfoca o caráter simbólico da ação. Segundo ele, para Blumer o protótipo de relação social não consiste na apresentação de regras e leis fixas, mas, na sua construção dentro das relações, de maneira recíproca e conjunta, sendo, assim, estabelecidas. E o protótipo de relação social para ele são relações abertas que dependem de reconhecimento contínuo dos indivíduos do grupo social para sobreviverem. (JOAS, 1999) Blumer deu seguimento às ideias de Mead durante o tempo em que atuou como professor de Psicologia Social na Universidade de Chicago, mas fez ressalvas às suas ideias, principalmente quanto à compreensão do indivíduo como entidade determinante da ação e à relevância da observação como procedimento metodológico principal.

Erving Goffman, aluno de Blumer na Universidade de Chicago nos anos 1940, por sua vez, deu seguimento aos estudos de seu mestre. Goffman se tornou um dos principais representantes do interacionismo simbólico, embora nunca

tenha se considerado como tal. Nas teorias criadas por ele, compara a vida social com o teatro, espaço onde indivíduos assumem papéis sociais que se modificam de acordo com as situações.

Para analisar as observações anotadas por mim no diário de campo, para compreender as relações presenciadas por mim entre os homens por trás das celas e os agentes religiosos, lancei mão de alguns livros de Goffman, a começar pela obra *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face* (2011), que, a partir do conceito de “face”, direcionou a minha atenção para a autoimagem que o acautelado buscava assumir para interagir dentro do ambiente prisional, buscando ter uma melhor posição diante do seu grupo. De acordo com ele,

Quando essa definição do eu é ameaçada, o indivíduo tipicamente retrai a atenção da interação num esforço apressado para corrigir o incidente que ocorreu. Se o incidente ameaça aumentar sua posição na interação, a fuga para a consciência de si mesmo pode ser uma forma de regozijo; se o incidente ameaça rebaixar sua posição e danificar ou desacreditar sua autoimagem de alguma forma, então a fuga para a consciência de si mesmo pode ser uma forma de proteger o eu e assoprar suas feridas. Enquanto fonte de consciência de si mesmo, a ameaça da perda parece ser mais importante e comum do que a ameaça de ganho. (GOFFMAN, 2011, p. 115-116)

Ou seja, a partir do momento em que o indivíduo constrói uma autoimagem positiva para se relacionar com outros do grupo, ele vai buscar mantê-la e viver coerentemente de acordo com ela dentro do grupo, a fim de não correr o risco de ser constrangido e desacreditado. Transcrevo abaixo uma dentre todas as anotações que fiz no diário de campo sobre o atendimento religioso da Pastoral Carcerária Católica ao presídio de Cataguases. A situação exemplifica bem a questão da construção da autoimagem de um acautelado diante do grupo de religiosos e dos colegas de cela, e apresenta a elevação e o rebaixamento da sua posição, a partir das interações que ocorrem dentro e fora das celas:

Na galeria direita, que abriga as celas pares, procurei transitar pela frente das celas para observar os que se dirigiam para as grades para receber atendimento. Na cela 16 todos dormiam, apenas um acautelado veio para a frente. Nas outras celas, uma média de 2 a 4 homens foram para as grades. Decidi acompanhar a senhora Antonieta, que seguiu a mesma dinâmica: chegou, cumprimentou os acautelados e solicitou que alguém fizesse a leitura do texto bíblico. Todos buscavam se esquivar da tarefa até que um deles se propôs a ler a passagem selecionada para aquele encontro, presente no folheto da missa dominical católica, a “Leitura da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios”. O homem leu com muita propriedade o texto, mas, quando dona Antonieta solicitou, ao final da leitura, que ele dissesse o que havia entendido da passagem bíblica, houve um constran-

gimento muito grande. A situação se assemelhava a uma arguição oral em sala de aula e, diante da dificuldade do acautelado, um colega de cela teve uma crise de riso, uma deliciosa crise de riso, descontraída, leve, divertida. O leitor, que aparentava ter em torno de 35 anos, buscou reler o texto e dizer algo que o salvasse daquela situação, já irritado com os risos do colega, que não cessavam. Construiu uma frase que pouco dizia da leitura e perguntou à senhora Antonieta: é isso, eu acertei? Ela não respondeu, o que aumentou o constrangimento. Mesmo eu, que tenho facilidade em compreender o que leio, senti dificuldade em entender a mensagem que aquela leitura passava. De qualquer forma, era preciso socorrer aquele homem e, também, era necessário auxiliar dona Antonieta, que não apresentara uma resposta para o acautelado. Perguntei a ela se eu poderia intervir e falar sobre a forma como eu traduzia aquela leitura para o cotidiano prisional. Ela acenou que, sim, com a cabeça e sorriu, satisfeita. Ao fim, não sabia se havia dito besteira ou não, mas eles gostaram.

Até então, eu me perguntava a razão pela qual o número de homens que participavam do atendimento católico era reduzido em relação aos que participavam do atendimento da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e dos cultos dos Agentes da Paz (da Catedral das Assembleias de Deus Ministério Madureira) realizados aos domingos no pátio. Abaixo da narrativa sobre o encontro daquela tarde de agosto (2016), apresentei a minha compreensão do fenômeno: tratava-se, na minha percepção da situação, de um retraimento como forma de evitar um possível rebaixamento de posição dentro do grupo, uma proteção à autoimagem que, numa situação como a que foi relatada, sofreu uma danificação.

Tenho a preocupação em não contabilizar um número aproximado dos que foram às portas das celas, mas o número é bem reduzido no atendimento católico. Isso, contudo, pode se dever ao fato de que as visitas acontecem no período da tarde, quando, geralmente, alguns gostam de dormir. Existe, porém, uma outra hipótese para essa interação menor com os agentes da Pastoral Carcerária Católica: a dinâmica do trabalho coloca em risco a imagem do acautelado, já que é ele quem faz a leitura e a explica. O receio de cometer uma falha na leitura ou de não conseguir interpretá-la, pode levá-lo a se tornar alvo de zombaria na cela. Para não correr o risco, alguns talvez prefiram fingir que dormem durante o atendimento católico.

Outro importante conceito de Goffman usado para compreender as interações que ocorrem dentro da prisão é o de “fachada”, apresentado por ele na obra *A representação do eu na vida cotidiana* (2002). Dentro do trabalho que desenvolvi durante o mestrado, busquei identificar a fachada que o acautelado desenvolvia para interagir com os membros dos grupos religiosos, tomando como

ponto de partida a analogia apresentada na obra, entre as relações sociais e as representações teatrais. Goffman inicia o prefácio de seu livro com uma explicação prévia da teoria que desenvolve na obra:

A perspectiva empregada neste relato é a da representação teatral. Os princípios de que parti são de caráter dramático. Considerarei a maneira pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e as suas atividades às outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas. (GOFFMAN, 2002, p. 9)

Goffman (2002) apresenta o mundo como uma representação teatral, onde cada pessoa atua como se fosse um ator, construindo sua personagem e representando de acordo com o grupo social e com as circunstâncias que estão diante dele no momento. A partir desse conceito, tornar-se possível lançar um olhar mais aprofundado sobre o ambiente prisional, com foco nas “fachadas” que são ali construídas.

Por outro lado, esse conhecimento possibilita aos homens encarcerados uma impressão inicial daqueles com quem vão interagir, o que os leva a montar estratégias de apresentação, com o objetivo de produzir uma determinada impressão inicial no outro. Agindo assim, os atores manipulam suas próprias ações com a finalidade de impressionar os outros atores que participam da interação – atores que se mantêm permanentemente na expectativa dos outros. Para compreender essa construção de fachadas, é importante, contudo, entender a personalidade como

[...] uma espécie de imagem, geralmente digna de crédito, que o indivíduo no palco e como personagem efetivamente tenta induzir os outros a terem a seu respeito. Embora essa imagem seja acolhida em relação ao indivíduo, de modo que lhe é atribuído uma personalidade, este “eu” não se origina de seu possuidor, mas da cena inteira de sua ação, sendo gerado por aquele atributo dos acontecimentos locais que os torna capazes de serem interpretados pelos observadores. [...] Este “eu” é um “produto” de uma cena que se verificou e, não, uma causa dela. Ao analisar o “eu”, então, somos arrastados para longe do seu possuidor, da pessoa que lucrará ou perderá mais em tê-lo, pois ele e seu corpo simplesmente fornecem o cabide no qual algo de uma construção colaborativa será pendurado por algum tempo. E os meios para produzir e manter os “eus” não residem no cabide. Na verdade, frequentemente esses meios estão aferrolhados nos estabelecimentos sociais. (GOFFMAN, 2002, p. 231)

Ou seja, a “face” de que fala Goffman não está situada na dimensão psíquica do indivíduo, mas na interação entre os indivíduos: na maneira como um

ator representa e interpreta seu papel é que a face emerge, ela provém dessas interpretações e representações. Em suma, a identidade transparece por meio da interpretação e por isso está sempre na dependência do outro e só por meio dos jogos de insinuações é que se torna possível identificar a face do outro. Outra obra de Goffman que também apresenta a questão da manipulação da identidade é *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* (1988), onde ele dá destaque às informações que os atores comunicam sobre eles próprios, dando enfoque à análise dos mecanismos.

Seguindo os passos teóricos de Durkheim acerca da gênese social dos sistemas de classificação, Goffman apresenta, na obra citada, o aspecto coletivo e social das maneiras como se constrói as classificações na sociedade, destacando que a sociedade é quem dita os meios de categorizar as pessoas, como também é ela que apresenta os atributos considerados comuns entre os membros de cada categoria. Ou seja, quando uma pessoa se depara com outra a partir de uma interação, naquele mesmo instante ela busca categorizá-la a partir das categorias do sistema que a sociedade usa para classificá-la; e essa classificação mantém uma dependência de elementos “estruturais” prévios e de representações que vão ganhar sentido no momento e no contexto da situação. Assim, a sociedade produz estereótipos de tipos sociais, determinando como os indivíduos devem agir para respeitar as expectativas que recaem sobre cada tipo social categorizado, ou seja, na interação face a face, acredita-se que o outro deva ter comportamentos coerentes com o seu tipo social. De acordo com Goffman (1988, p. 11),

Baseando-nos nessas pré-concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso. Caracteristicamente, ignoramos que fizemos tais exigências ou o que elas significam até que surge uma questão efetiva. Essas exigências são preenchidas? É nesse ponto, provavelmente, que percebemos que durante todo o tempo estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está à nossa frente deveria ser.

Percebe-se, assim, que a utilização de “estigma” apresenta um cunho depreciativo, que concede ao indivíduo estigmatizado um atributo negativo. Entretanto, o termo não se refere a atributos, mas a uma linguagem de relações, ou seja, “Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem horroroso nem desonroso [...]”. (GOFFMAN, 1988, p. 12) Goffman classifica o estigma em três tipos: abominações do corpo, culpas de caráter e estigmas tribais de raça, nação e religião. No caso de presidiários, o estigma da segunda categoria é o que os atinge com maior

força, já que a punição decorre de faltas que colocam em questão diretamente o seu caráter diante das leis que regem a sociedade. Reunindo, porém, todos os tipos de estigma, nota-se que eles apresentam um predicado sociológico em comum, representado pelo indivíduo que, se não fosse aquele traço específico que chama a atenção e afasta as outras pessoas dele, seria aceito normalmente no grupo social. Ou seja, ele possui um dos três tipos de elementos que caracteriza o estigma e, por conta disso, todos os seus outros atributos, ainda que denotem uma personalidade brilhante, passam a ser ignorados ou destruídos.

Assim, a partir dessa breve exposição teórica, é possível perceber a sua importância para a observação das interações durante a incursão etnográfica em ambientes marcados pela forte tensão emocional como as prisões. Goffman (1988; 2002) busca em suas obras, compreender a influência de emoções e intenções nas interações que ocorrem na vida social. Especialmente em estudos que se dedicam a compreender relações sociais em “instituições totais”, a discussão acerca da representação do eu é de grande relevância e possibilita, através da perspectiva dramaturgica, a investigação das representações dos acautelados no cotidiano prisional, levando também à descoberta da maneira como eles compreendem a identidade social. As teorias aqui citadas podem contribuir para a construção de um roteiro, não apenas para o trabalho de campo, mas para a compreensão da aplicabilidade dessas teorias na prática e, conseqüentemente, para a escrita final da pesquisa.

## **A CONTRIBUIÇÃO DA ANÁLISE DO DISCURSO NA COMPREENSÃO DOS DITOS**

É relativamente recente o interesse pelo “discurso” como objeto de pesquisa: nasceu na França, no final da década de 1960, com Michel Pêcheux, que, buscando na Psicologia Social os elementos para a análise, quis criar um espaço para desenvolver de maneira mais abrangente conceitos que estavam restritos apenas àquela área de estudo. Sua proposta era promover um confronto da Psicologia com outras ciências e, para iniciar seus estudos, elegeu a História, a Psicanálise e a Linguística. Ou seja, no entremeio das disciplinas, o discurso ficou situado como objeto de análise.

No Brasil, uma importante referência para os estudos da análise do discurso é Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi, introdutora das teorias pecheutianas no meio acadêmico brasileiro, no final dos anos 70. A partir de Orlandi (2005), torna-se possível expandir os princípios da análise do discurso francesa, contextualizando-a ao tempo e espaço em que se situa este estudo. Para articular a

análise do discurso, ela utiliza como conceitos o sujeito, o sentido e a ideologia, a partir dos quais, segundo ela, é possível conservar a interação entre o teórico e o político. Essa interação é que solidifica a interlocução entre o objeto, a teoria, a metodologia e a análise.

Para desenvolver sua teoria, Michel Pêcheux buscou ignorar a ideia de língua como um sistema, dando destaque à sua compreensão enquanto expressão material do discurso ideológico, já que aquele que profere o discurso está permanentemente sob a influência da ideologia. De acordo com ele, “[...] a língua se apresenta, assim, como a *base* comum de *processos* discursivos diferenciados, que estão compreendidos nela à medida que [...] os processos ideológicos simulam os processos científicos [...]”, e a discursividade, completa Pêcheux (1995, p. 91),

Não é a fala (*parole*), isto é, uma maneira individual “concreta” de habitar a “abstração” da língua; não se trata de um uso, de uma utilização ou da realização de uma função. Muito pelo contrário, a expressão *processo discursivo* visa explicitamente a recolocar em seu lugar (idealista) a noção de fala (*parole*) juntamente com o antropologismo psicologista que ela veicula.

Pêcheux (1995) busca confrontar o político e o simbólico por meio da historicidade, lançando uma compreensão do sentido como algo regulado por situações de tempo e espaço, ou seja, o discurso é visto como decorrente dos sentidos dos interlocutores, um objeto sócio-histórico que considera como pressuposto a Linguística. Dessa forma, considera-se que o discurso não é literal, o seu sentido é construído com a utilização de uma palavra que representa outra de maneira metafórica. Sendo assim, na leitura do discurso, o leitor que quiser interpretá-lo deve focar na compreensão do que o indivíduo diz em relação aos outros dizeres, ou seja, deve considerar a relação que existe – por trás do discurso – entre o sujeito, a linguagem e a história, contexto em que se faz presente o materialismo histórico de Marx. De acordo com Pêcheux, “[...] nessa medida, e especialmente no que diz respeito à ‘Semântica’, o estruturalismo linguístico não pode deixar de desembocar em um estruturalismo filosófico que tenta abarcar no explicável o resíduo inexplicável”. (PÊCHEUX, 1995, p. 23)

O ponto de partida para a teoria do discurso de Pêcheux é o reconhecimento da semântica como ponto nodal das contradições, mas também é importante considerar o fato de que a sua teoria do discurso se mostra totalmente inserida na Filosofia, já que considera o materialismo histórico de Marx como imprescindível para o seu desenvolvimento. E, dentro desse contexto, ‘sujeito’ e ‘sentido’ são os dois conceitos básicos para que se consiga chegar à compreensão do discurso. Buscar a noção de sentido, para ele, é distanciar-se da pers-

pectiva lógico-estrutural e se ligar na questão das classes sociais e no aspecto sócio-histórico. De acordo com Pêcheux, o sentido, tanto de uma simples palavra quanto de uma expressão ou uma proposição, inexistente dentro da própria palavra, expressão ou proposição e esse sentido surge sob a determinação das posições ideológicas que fazem parte do processo sócio-histórico, dentro do qual essas palavras, expressões ou proposições são construídas. Ou seja, tanto as palavras quanto as expressões proferidas mudam seu sentido de acordo com o posicionamento daquele que fala. Logo, para conseguir compreender o sentido do discurso, é preciso compreender que as palavras, expressões e proposições assumem um sentido em referência a determinada posição ideológica na qual estão inseridas. A partir dessa compreensão, Pêcheux explica a formação discursiva como aquilo que especifica o que pode ser dito e o que deve ser dito, considerando a posição dentro de uma conjuntura específica, determinada pelo estado da luta de classes. Ele explica que

[...] as palavras, expressões, proposições etc., recebem seu sentido da formação discursiva na qual são produzidas: retomando os termos que introduzimos acima e aplicando-os ao ponto específico da materialidade do discurso e do sentido, diremos que os indivíduos são interpelados em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhe são correspondentes. (PÊCHEUX, 1995, p. 160-161)

Entende-se, assim, que o discurso corresponde a um tipo de “efeito de sentidos” entre os interlocutores – sentidos que não são livres, mas administrados, conforme as regularidades de que são compostos. A importância de tais questões metodológicas é que, embora a análise do discurso não seja constituída de uma metodologia específica, a partir do momento em que se utiliza esses elementos teóricos para realizar as análises, o pesquisador está, em verdade, levantando dispositivos metodológicos. O que o pesquisador faz na análise do discurso é promover, como dispositivo analítico, uma “exaustividade vertical”, levando em conta os objetivos de seu estudo. De acordo com a autora, essa exaustividade, “[...] em profundidade, leva a consequências teóricas relevantes e não trata os ‘dados’ como meras ilustrações. Trata de ‘fatos’ da linguagem com sua memória, sua espessura semântica, sua materialidade linguístico-discursiva [...]”. (ORLANDI, 2009, p. 62)

Dentro da minha pesquisa de mestrado, a análise do discurso pecheutiana foi um importante caminho para identificar as marcas do discurso religioso na fala dos acautelados. Essas marcas, algumas vezes, aparecem nos poemas que integram o livro *Poetas da Liberdade* (2013) em forma de negação das pro-

postas de reflexão levadas pelos grupos religiosos à porta das celas. A reflexão, segundo os religiosos, pode levar ao arrependimento e a uma mudança de conduta. O conflito diante da proposta religiosa e a reação negativa em relação a uma mudança de conduta no tempo presente aparece de forma muito clara no poema de L.F.S., que integra a antologia.

### **Reflexão**

Às vezes penso na vida  
porque meu destino é incerto  
(com o passar do tempo eu posso ser correto).

Ninguém conhece o futuro,  
mas o presente me pertence  
(e o passado é meu antecedente).

(L.F.S., 2013, p. 41)

O título do poema sugere um exercício de pensamento recomendado repetidamente pelos grupos que prestam assistência religiosa no presídio: a reflexão. O objeto discursivo no poema está relacionado ao tempo: passado, presente e futuro, sob o viés moral. O poeta não desconsidera o discurso religioso e as propostas para uma mudança de rumo, mas não se compromete com essa mudança. Ele afirma (entre parênteses, como se estivesse falando muito baixo para não ser ouvido) que pode, futuramente, aceitar as regras sociais e viver de acordo com elas; mas deixa claro que isso pode acontecer ou não – é apenas uma possibilidade. Ao dizer: “com o passar do tempo eu posso ser correto”, ele afirma, em outras palavras: eu não sou correto, tenho uma vida errada. Sua autoimagem é de um ser livre, transgressor e seguro de si, mas, por outro lado, ainda que não se sujeite às leis e normas institucionais, ele não consegue se abster integralmente da dominação ideológica, passando a se significar como um pecador, um sujeito não correto, razão pela qual não consegue ter posse do seu tempo futuro, não consegue planejá-lo. Ou seja, sua autoimagem foi construída a partir de uma determinada ideologia que é reforçada no presente, através da sua interação com a equipe de segurança da unidade prisional, com os religiosos e com seu grupo social, dentro da cela.

Quanto ao tempo presente, a formulação objetiva e concisa de seu verso deixa claro que ele dirige a própria vida, que está fechado à ideia de submissão às regras sociais. Ele luta para se manter livre dentro da prisão, buscando preservar, talvez, a “autoimagem positiva” de homem não correto, que lhe garante status dentro da cela e na “quebrada”<sup>3</sup> de onde possa ter vindo. Quando ele diz “o

---

3 Normalmente, essa gíria é utilizada para se referir às comunidades existentes nas periferias das cidades.

presente me pertence”, é claro na mensagem: mesmo encarcerado, ele se sente o único e exclusivo dono da própria vida e das suas atitudes. Escolheu esse caminho e pretende permanecer nele, pelo menos no tempo presente.

Vale ressaltar que, para se referir ao tempo passado, ele lança mão de uma terminologia criminal, apontando que o passado é o seu “antecedente”, ou seja, ele diz que seu passado consiste no que está anotado na sua ficha criminal, assujeitando-se, novamente, à visão ideológica de que ele foi um criminoso, porque transgrediu a lei, o que marca definitivamente a sua trajetória de vida pelos “antecedentes criminais”. A formação ideológica do discurso aponta claramente o menosprezo às questões morais e o elogio à liberdade de escolha do ser humano – mesmo que sua escolha seja a de trilhar o caminho “não correto”.

A partir dessa breve e superficial análise do poema *Reflexão*, do aluno L.F.S., torna-se possível perceber a importância da recomendação de Orlandi, segundo a qual o pesquisador deve estar atento ao captar as margens do discurso, levando em conta o seu aspecto heterogêneo, inconsistente e contraditório, em que “[...] uma mesma palavra, na mesma língua, significa diferentemente, dependendo da posição do sujeito e da inscrição do que diz em uma ou outra formação discursiva [...]”. (ORLANDI, 2009, p. 60) Embora o poeta não tenha citado uma única vez alguma palavra que remetesse ao discurso religioso, o poema inteiro apresenta o conflito interior e a reação contrária à ideia de conversão, de transformação interior.

Levando em consideração a incompletude dos discursos, a leitura deve focar na profundidade, buscando alcançar as posições que o sujeito assume, identificando dentro das regularidades encontradas no discurso, as imagens e lugares que o sujeito constrói. A partir dessa identificação, o trabalho de análise do discurso se processa por meio da relação do discurso com os recursos teóricos utilizados pelo pesquisador. Em suma, a análise só é possível quando se propõe manter essa dinâmica interacional entre o discurso e a teoria, ou seja, entre a interpretação e a descrição. (ORLANDI, 2009, p. 62-63)

## **A QUESTÃO ÉTICA NA PESQUISA EM PRISÕES**

Ética é a palavra mais importante quando se adentra os portões do presídio e se consegue autorização para permanecer nas galerias em contato com os que vivem dentro e fora das celas, os habitantes da “instituição total”. A desconsideração dessa importância pode causar grandes prejuízos, tanto para os acautelados quanto para os funcionários e direção do presídio. Consistindo em um ambiente onde o que se vê pode assumir aspectos diferentes, dependendo

da posição de quem observa, é preciso que o pesquisador, ao interpretar o que ouve e vê, tenha atenção para considerar a maneira como os fenômenos são interpretados pelos sujeitos encarcerados, pelos funcionários, pela administração prisional, pelos professores e agentes voluntários que atuam no atendimento aos que habitam a prisão. Talvez por isso, vale dizer repetidamente que o silêncio talvez seja, dentro da prisão, a atitude mais ética.

Por se configurar como um espaço de tensão permanente, os habitantes da instituição prisional, não raro, percebem as situações de acordo com a pressão emocional do momento vivido. Uma mesma situação pode ser interpretada de diferentes maneiras, dependendo do lugar e da posição de quem a interpreta. Suponhamos que um agente penitenciário entre na secretaria da escola e converse, por alguns minutos, com uma das professoras. Do outro lado do pátio, pelo vão superior da parede de uma das celas, um dos prisioneiros observa a cena. Sabemos o que está sendo visto, mas é impossível saber como ele vê a cena.

A incursão etnográfica na prisão exige um conhecimento prévio das normas da instituição, mas também exige que o pesquisador se dispa dos seus juízos, que coloque entre parênteses os seus pré-julgamentos, para conseguir ver com mais clareza as situações. Algumas situações que presenciei durante a incursão etnográfica poderiam ser consideradas como uma transgressão à Declaração Universal dos Direitos Humanos. Todavia, ao analisar o contexto, a situação e as possibilidades de ação diante do que se configurava à minha frente, cheguei à conclusão de que a lógica que move o mundo aqui fora, em alguns casos, não é válida para o mundo intramuros. Não há uma regra geral, há situações imprevistas, há casos que não se enquadram na regra geral, por isso mesmo a angústia e o medo marcam o ambiente.

A recomendação mais importante para a pesquisa no presídio, repito, é transitar de forma silenciosa durante o período da pesquisa e, mais importante ainda, procurar ser racional e responsável após a saída do campo de pesquisa, despindo-se de paixões e escrevendo detalhes importantes e outros que não pareçam importantes, mas sempre da forma mais imparcial possível. Não somos repórteres, tampouco juízes: somos pesquisadores. Uma dose a mais de paixão pode criar algum equívoco ou má interpretação que, com certeza, vai gerar algum conflito para alguém que, talvez, não tenha dito o que ouvimos ou que não tenha feito o que acreditamos ter visto. Em segundo lugar, o pesquisador deve conter a sua capacidade de se emocionar e de se indignar, sob o risco de não conseguir finalizar o trabalho etnográfico. Somos observados, muito além da nossa capacidade de observar, e não será necessário um segundo deslize ético antes que as portas da unidade prisional se fechem para a pesquisa.

No período em que atuei como professora e algumas vezes quando foi possível uma entrevista desacompanhada do agente penitenciário, ouvi inúmeras denúncias e relatos de situações comprometedoras. Em situações assim, é preciso considerar que o sofrimento e o desgaste emocional, comumente, promovem uma certa distorção na forma de se perceber as situações. Assim, é necessário tentar se colocar no lugar do pesquisado para conseguir ver a situação pelo seu ponto de vista. Pode ser que a denúncia consista num fato que realmente esteja ocorrendo, mas também pode se tratar de uma percepção movida pela raiva, pelo medo, pela pressão emocional. E uma das situações que geram maior desgaste dentro das celas se refere à duração do tempo de quem está preso: o tempo tem uma duração maior, as sensações e cheiros adquirem um outro significado, e esse ambiente acaba exercendo uma significativa influência sobre as respostas que os encarcerados apresentam, por exemplo, em questionários e entrevistas. Assim, antes de analisar dados, respostas, e descrever aquilo que viu, o pesquisador precisa refletir sobre as implicações éticas que a exposição pode trazer, se vai comprometer os indivíduos pesquisados, se vai criar algum tipo de atrito nas interações dele com os funcionários e administradores da instituição prisional. Esse crivo ético pelo qual passa o diário de campo e todo o material recolhido pode deixar fora da pesquisa até mesmo informações importantes, que poderiam ser impactantes, mas que não podem ser comprovadas ou que podem trazer prejuízos para quem as forneceu.

Espaço de percepções contraditórias e de relatos que mudam de aspecto, dependendo da posição de onde se percebe as situações, nas etnografias realizadas no ambiente prisional é necessário colocar em suspenso a visão de cada grupo e, acima de tudo, considerar que também a minha interpretação ocorre influenciada pela posição que eu ocupo. É importante considerar que os sujeitos da pesquisa estão sob a tutela do Estado, o que, por si só, já é motivo suficiente para preservar sua imagem, sua identidade e, mais que isso, é preciso filtrar o que contaram em confiança, evitando publicar informações que poderiam lhes trazer algum tipo de problema junto à unidade prisional. Dessa forma, alguns relatos que parecem impactantes para a pesquisa, depois de uma análise dos benefícios e prejuízos que podem trazer para os sujeitos e para os outros atores envolvidos na pesquisa, podem ser excluídos, embora sejam importantes para a compreensão do contexto e contribuam para a consideração da situação num plano mais geral.

Poderia, enfim, sintetizar todas essas recomendações éticas a cinco conselhos fundamentais para a incursão etnográfica na prisão, com base na minha experiência no presídio de Cataguases: 1) Só inicie a etnografia depois que es-

tiver amparado nas teorias antropológicas que possam guiar seu olhar; 2) Apenas observe, pergunte, ouça e anote, com muita atenção. E esteja ciente de que, embora esteja desenvolvendo uma observação participante, você também é alvo de todos os olhares, está sendo observado e analisado pelos que vivem dentro e fora das celas; 3) Guarde para si as suas percepções (não as compartilhe, não manifeste opiniões sobre situações que ocorrem no ambiente prisional); 4) Ao chegar em casa, escreva tudo o que viu, ouviu e sentiu em seu diário de campo, com riqueza de detalhes. Vale ressaltar que essa escrita requer a reconstrução de cada momento vivido, e isso pode ser mais doloroso do que todas as impressões que você teve durante o dia de permanência nas galerias; e 5) Boa parte do seu diário de campo pode consistir em material impúblicável, por questões éticas. Em se tratando de algo muito relevante, talvez seja possível usar uma linguagem figurada para sugerir o que se pretende relatar.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Embora os conceitos criados por Goffman, especialmente no que se refere às prisões, presentes na obra *Manicômios, prisões e conventos* (2019), tenham sido produzidos na década de 1960, a incursão etnográfica no Presídio de Cata-guases, mostrou claramente o quanto as teorias goffminianas continuam atuais. Em três meses de trabalho foram entrevistados 71% dos homens que habitavam as celas naquele período, o que tornou possível a identificação de várias características da “instituição total”, conceito apresentado por Goffman (2019) para explicar as instituições onde os internos realizam todas as suas atividades cotidianas, sem contato com o mundo exterior, o que os leva a um processo descrito como “mortificação do eu”. Se empenhar numa incursão etnográfica na prisão para tentar compreender o cotidiano de quem vive dentro das celas é um ato de coragem, exige resistência emocional e muito fôlego. Principalmente quando se percebe que ainda há prisões brasileiras que não romperam com os processos descritos por Goffman em sua obra, sendo ainda bastante comum a prática de violência física e psicológica como meio de exercer autoridade. Talvez pelo fato de a população carcerária ser constituída, em sua quase totalidade, por pobres e negros, o processo de mortificação é naturalizado em inúmeras instituições prisionais brasileiras, mesmo no século XXI. As marcas desse tipo de violência aparecem, muitas vezes, no que é dito e escrito pelos que vivem encarcerados.

A análise do discurso pecheutiana, tanto quanto as teorias interacionistas de Goffman, são caminhos importantes para quem tenta identificar e compreender os efeitos do encarceramento sobre a significação de mundo e a

construção da autoimagem dos encarcerados. A partir dessa breve apresentação, busquei expor os caminhos teóricos e metodológicos trilhados por mim na experiência etnográfica realizada em um presídio mineiro de pequeno porte<sup>4</sup>, com o propósito de contribuir, ainda que de forma simbólica, com os que iniciam agora sua trajetória acadêmica, considerando que há importantes nomes na pesquisa brasileira que se configuram atualmente como referências nos estudos sobre o cárcere no Brasil.

## REFERÊNCIAS

- BLUMER, H. A natureza do interacionismo simbólico. In: MORTENSEN, C. D. (org). *Teoria da comunicação: textos básicos*. São Paulo: Mosaico, 1980. p. 119-137.
- CARDOSO, R. C. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. C. L. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 95-106.
- GOFFMAN, E. *A representação do Eu na vida cotidiana*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- GOFFMAN, E. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Tradução: Fábio Rodrigues Ribeiro da Silva. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JOAS, H. Interacionismo simbólico. In: GIDDENS, A.; TURNER J. (org.). *Teoria Social Hoje*. Tradução: Gilson C. Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 127-174.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Etnografia como prática e experiência*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006>.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NUNES, A. I. C. *Criminalizar para punir: a dinâmica de neutralização da juventude pobre e negra no Brasil*. Juiz de Fora: AICN, 2017.
- NUNES, A. I. C. (org.). *Poetas da Liberdade*. Cataguases: Edição do Autor, 2013.
- ORLANDI, E. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 5 ed. Campinas: Pontes, 2005.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi et al. 2 ed. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

4 No período da pesquisa, o presídio de Cataguases tinha uma população carcerária de 180 homens, dentre os quais 71% foram entrevistados.

---

## QUANDO O CAMPO É SUA PRÓPRIA UNIVERSIDADE: NOTAS SOBRE A ETNOGRAFIA COMO “CATEGORIA DE ACUSAÇÃO”

WHEN THE FIELD IS YOUR OWN UNIVERSITY: NOTES ABOUT ETHNOGRAPHY AS  
“CATEGORY OF ACCUSATION”

### Resumo

Este artigo propõe uma reflexão a partir de uma pesquisa realizada entre 2009 e 2011 sobre as relações entre a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA) e os bairros situados em seu entorno. Tomo a seguinte questão como guia: como se dá a etnografia em um setor que vislumbra a si mesmo como além dos limites do Estado? Por um lado, na letra oficial das instituições estatais, a universidade pública aparece desprovida de poderes executivos e legislativos, afiançada apenas de um poder consultivo, e tem por prerrogativa a tarefa de auxiliar os gestores públicos na arte do bom governo. Por outro, etnografias sobre setores do Estado informam que suas instituições, não raro, operam extrapolando seu arcabouço legal/formal. Reside aí toda a questão, pois um relato sobre a vida privada de uma instituição à qual o antropólogo está vinculado inspira dois tipos de reações: aqueles que temem ser “avaliados” negativamente e ter, assim, seu sistema de representações ferido e aqueles que querem ver “o circo pegar fogo”, conquanto não voem faíscas a chamuscar suas reputações. Desta forma, a etnografia é enquadrada como um exercício de antropologia *antis-social*, nos termos do antropólogo David Mosse. No caso em tela, teme-se que a análise das relações entre a FFCH e sua vizinhança demonstre o quão esta entidade está enredada em condicionamentos e ideologias, que, a princípio, seriam vistos como alheias a ela.

**Palavras-chave:** Universidade. Etnografia. Instituições públicas.

### Abstract

This article proposes a reflection based on a research carried out between 2009 and 2011 on the relations between the Faculty of Philosophy and Human Sciences of the Federal University of Bahia (FFCH-UFBA) and the districts located in its environment. I take the following question as a guide: how does ethnography take place in a sector that envisions itself as being beyond the limits of the state? On the one hand, in the official letter of state institutions, the public university appears as lacking executive and legislative powers, being only secured by an advisory power, and has as prerogative the task of

---

1 Doutor em Antropologia (UFBA) e, atualmente, professor de Sociologia do Instituto Federal Baiano, campus Santa Inês. A Antropologia urbana e a etnografia das instituições públicas e, também, dos grupos e subculturas juvenis são meus interesses de pesquisa. E-mail: hildoncarade@yahoo.com.br.

assisting public managers in the art of good government. On the other hand, ethnographies on sectors of the State report that their institutions often operate by extrapolating their legal/formal framework. The whole point is that an account of the private life of an institution to which the anthropologist is attached inspires two kinds of reactions: those who fear being negatively “evaluated” and thus have their system of representations hurt and those who want to “watch the world burn,” provided no sparks fly to singe their reputations. In this way, ethnography is framed as an exercise in anti-social anthropology, according to the anthropologist David Mosse. In this case, we fear that the analysis of the relations between the FFCH and its neighborhood demonstrates how this entity is entangled in conditionings and ideologies that, at first, would be seen as alien to it.

**Keywords:** University. Ethnography. Public institutions.

## INTRODUÇÃO

*Novembro de 2009. O ano encerrava-se em uma surpreendente calma. Após a profusão de casos policiais, de furtos a desova de cadáveres, ocorridos nos primeiros sete meses do ano, já há algum tempo não havia nenhuma ocorrência policial nas instalações ou imediações da Faculdade de Filosofia. Na reunião da Congregação da Faculdade, uma possível explicação: “avisem ao diretor que ele pode ficar tranquilo, pois eu garanto que não vão mais ocorrer assaltos e roubos na área da Faculdade”. Essas palavras foram atribuídas a um dos traficantes que controlam o comércio de drogas na região do Alto das Pombas e do Calabar, bairros vizinhos à instituição. O recado foi dado a um dos vigilantes da Faculdade, que se incumbiu de ofertar as “boas novas” ao dirigente da instituição que, por sua vez, tornou público este “acordo de paz” em sua intervenção nesta reunião da Congregação, fórum máximo de deliberação da unidade.*

*Poucos dias após este evento, comentando com a ex-diretora da Faculdade (gestão anterior ao quadriênio 2009-2012) os fatos acima arrolados, ela relembrou alguns incidentes ocorridos em sua administração. Ela se referiu, pois, à circulação de cavalos – isso mesmo, cavalos – nas instalações da Faculdade, fato que repercutiu de maneira bastante negativa diante das cobranças por uma postura mais enérgica da direção perante essa incômoda presença. Em diversas reuniões da Congregação, garantiu ela, foram elencados os motivos para a não expulsão dos animais do ambiente acadêmico. Dentre eles, o principal seria: os animais pertencem aos traficantes locais; logo, a expulsão deles equivaleria a uma declaração de guerra endereçada aos donos do tráfico. “Você sabe, a gente não é Estado, a gente não é nada. A única coisa que a gente pode fazer é mediar” – disse ela, frisando sua impotência diante desses acontecimentos.*

As questões desenvolvidas neste artigo têm como ponto de partida a reflexão sobre meu trabalho de campo que gerou a dissertação de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. O trabalho tinha por objetivo compreender como se davam as relações políticas entre a Faculdade de Filosofia

e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA) e os bairros que compunham seu entorno.

Os fatos descritos no início desta introdução oferecem uma dimensão do contexto tenso das relações. De fato, a manutenção da ordem não é prerrogativa de uma instituição de ensino superior, haja vista não estar ao seu alcance o manuseio do poder repressivo. Assim, diante da afirmação basilar da sociologia política weberiana de que o monopólio legítimo da violência física se constitui enquanto implemento *par excellence* do Estado (WEBER, 1982), dificilmente as universidades públicas poderiam se enquadrar no arcabouço estatal ante esta perspectiva. Todavia, tendo em vista a distinção proposta por Philip Abrams (1988) entre o “Estado como sistema” (*state-system*) – um nexos palpável de práticas e estruturas institucionais centradas na governança – e o “Estado como ideia” (*state-idea*), um conjunto de projeções, provisões e esperanças que varia conforme os diferentes tempos históricos e sociedades, pode-se sustentar que as universidades são as instituições públicas mais capazes de materializar este “Estado como ideia”, principalmente no concernente aos ideais modernos de democracia e participação popular.

O estudo etnográfico das instituições estatais nos impõe colocar entre parênteses as finalidades que elas propõem cumprir. De acordo com Abélès (1995), pode-se dizer que o esforço do antropólogo gira em torno da tarefa de desconstruir a instituição concebida como autônoma em seus objetivos. Quando se descreve uma agência estatal tendo em vista suas prerrogativas, seus fins, tem-se dela uma imagem bastante fiel, tal como imaginada por seus próprios idealizadores. Nesta perspectiva, o interesse está direcionado mais para como ela se comporta diante das finalidades *a priori* estipuladas e menos nos acontecimentos que se lhe irrompem, nos quais qualquer tipo de falha ou bloqueio é facilmente interpretado como indício de mal-entendido, de frustração e contradição entre a margem de iniciativa dos atores e as contenções do sistema. Então, “desconstruir” analiticamente uma instituição de ensino superior significa não analisá-la de acordo com os parâmetros que lhe são peculiares: o ensino, a pesquisa e a extensão. Isso nos leva a um enfoque nas dinâmicas informais ou, nos termos de Goffman (1999), na vida íntima das instituições.

Dito isso, este texto tem como meta ensejar algumas respostas a questões que se entrelaçaram com o desenvolvimento da pesquisa. Levando em consideração a citada fala da ex-diretora da FFCH, meu objetivo aqui é refletir sobre a etnografia das instituições estatais – no caso, uma unidade universitária – a partir da seguinte pergunta: como se dá a etnografia em um setor que, em termos nativos, vislumbra a si mesmo como estando para além dos limites

estatais? Vinculada a esta questão surge uma reflexão sobre meu trabalho de campo. À medida que eu era, àquela altura dos acontecimentos, estudante da instituição objeto de minha etnografia, a publicização dos meus tópicos de estudo com os outros participantes da casa suscitou alguns fatos e negociações que me levaram a ponderar sobre a dimensão política do empreendimento etnográfico. Assim, também proponho aqui um debate sobre como o tema das relações políticas entre a FFCH e sua vizinhança foi enquadrado pelos meus interlocutores acadêmicos.

De modo a cumprir as metas elencadas, primeiramente, elaboro uma breve revisão da literatura sobre as instituições públicas de ensino superior do país, com o intuito de demonstrar a imagem que sobressai. Em seguida, farei uma reflexão sobre minha condição de antropólogo participante da instituição objeto da pesquisa. Nesta etapa, apontarei o quanto o empreendimento etnográfico pode provocar reações de suspeição perante os interlocutores da pesquisa. Como a antropologia é uma disciplina fundamentada na sociabilidade, ou seja, na capacidade relacional do antropólogo, o tema de uma etnografia pode transformar o empreendimento antropológico em algo de que as pessoas queiram se esquivar, o que vem a ser um exercício de antropologia antissocial.

### **AS UNIVERSIDADES PÚBLICAS: UMA BREVE REVISÃO**

A literatura acerca das universidades públicas congrega obras que vão do tópico mais específico da descrição de determinada instituição ao contexto mais geral de análise da política educacional do país através da história de suas instituições. A maioria esmagadora dos estudiosos do tema são historiadores, sociólogos e filósofos da educação. Aqui há uma advertência que serve também para este texto: todo o tratado sobre as universidades de um país tem de lidar com o fato de ser, em alguma medida, um discurso nativo. Mesmo o estudo mais rigoroso, em termos de critérios científicos, pode estar contaminado por categorias êmicas não explicitadas como tais, haja vista o fato de o autor que escreve ser o mesmo que ministra, ou ministrou, aulas em uma universidade e/ou foi estudante dela em determinada fase de sua vida, pois muitas vezes essas situações oferecem uma inspiração, posteriormente materializada em “objeto de pesquisa”.

*Grosso modo*, essas reflexões podem ser enquadradas em três vertentes: em primeiro lugar, as grandes narrativas sobre o desenvolvimento do ensino superior público no país, mostrando as correlações entre a ordem econômica e a ordem política, mas concebendo certa autonomia do campo educacional. Como exemplo posso citar a hoje clássica trilogia de Luiz Antônio Cunha, escri-

ta no decorrer dos anos 1980 e com várias edições posteriores, constituída pelas obras *A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas* (2007a), *A universidade crítica: o ensino superior da república populista* (2007b) e *A universidade reformanda: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior* (2007c). Em segundo lugar, temos as publicações estimuladas por debates e fóruns que congregam especialistas e políticos profissionais, com o fito de refletir sobre as vicissitudes vivenciadas pela universidade pública no país. Como exemplos podem ser arrolados os textos do senador Marco Maciel (2003), do cientista político Hélió Trindade (2000) e a coletânea de artigos da Unesco (2003). Por último, temos as obras suscitadas pela iminência de datas comemorativas – os aniversários das instituições –, nas quais geralmente as “pratas da casa” nos oferecem seus relatos sobre a vida universitária, ocasiões muitas vezes coroadas com lançamentos de livros, permitindo, pois, o encontro de gerações de uma mesma instituição. Neste último caso, temos as obras de Ernesto de Souza Campos (2004) sobre a história da Universidade de São Paulo (USP); de Paulo Coimbra Guedes e Yvonne Sanguinetti (1994) sobre a trajetória da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS); e de Edvaldo Boaventura sobre a UFBA (1996).

Há nestas três vertentes duas afinidades. Por um lado, a universidade está no limiar entre o Estado e a sociedade. Por outro, ela é estudada de acordo com a influência de fatores políticos e econômicos, diante das orientações das políticas de educação estipuladas pelo Estado, nas quais se sobressai a imagem de uma instituição que vive conforme os sabores e dissabores da vida política brasileira, navegando na tormenta de mares por vezes autoritários, por vezes democrático-liberais. Vejamos.

No âmbito das políticas de reforma do Estado, implementadas no decorrer dos anos 1990, as universidades figuram na rubrica de “serviços não exclusivos do Estado”, isto é, tudo aquilo que pode ser ou não realizado por instituições não vinculadas ao Estado, aqui qualificadas como “prestadoras de serviços”. Em relação a esses serviços, ainda que em alguns casos o Estado se responsabilize por sua provisão, não lhe compete a formulação de políticas, tampouco sua execução. Assim, não estando, pois, presente no núcleo estratégico do Estado – composto, como se sabe, pelos três poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) –, tampouco configurando-se em uma atividade exclusiva da esfera estatal, as universidades públicas aparecem como “organizações sociais” que prestam um serviço ao Estado e celebram com ele um contrato de gestão. (CHAUI, 2001) De acordo com Marilena Chaui (2001), estaríamos assistindo a um esvaziamento da presença estatal nas esferas societárias ante o triunfo da ideologia neoliberal que apregoa ser o mercado o único agente portador de racionalidade política,

enquadrando as intervenções estatais como eminentemente perigosas e desastrosas. Neste sentido, o que era um direito do cidadão passa a ser visto como um mero serviço (a saúde e a educação sofrem esse rebaixamento de *status*). Assim, a universidade pública caminha para uma desditosa transformação: de uma instituição social a uma entidade administrada; de uma agência que se incumbiu da geração de conhecimentos e valores extrínsecos à influência das religiões e dos partidos políticos para um entidade envolta em suas rotinas burocráticas e administrativas; enfim, do ócio, condição necessária para a produção de saberes alheios à intervenção do meio exterior, ao negócio, característica que determina a confluência entre interesse econômico e viabilidade para a existência de uma política pública.

Desta forma, a universidade pública, assim como a sociedade civil, aparece como vítima das violências franqueadas pelo Estado. Todavia, sendo ela um setor específico do Estado, qual seria a natureza de suas ações diante do arcabouço estatal? Ora, como lembra o sociólogo José Murari Bovo (1999), referindo-se a uma entrevista dada pelo professor José Arthur Giannotti ao jornal *Folha de S. Paulo*, é preciso que a universidade desempenhe um papel crucial: “o de estar vinculada à elaboração de um projeto nacional de desenvolvimento econômico com justiça social”. (BOVO, 1999, p. 17) Despojada, pois, de poderes executivos e legislativos, de formulação e implementação de políticas públicas, a universidade estaria afeiçoada tão somente de um poder consultivo, tendo por prerrogativa a prestimosa tarefa de auxiliar os gestores públicos na arte do bom governo. Mas considerar as pessoas, as organizações e as instituições dedicadas à administração do conhecimento como meros sustentáculos do poder temporal é algo deveras simplista. De fato, assim como o conhecimento é uma forma de controle e manutenção do *status quo*, ele também estabelece uma via possível de rebeldia e contestação. (SCHWARTZMAN, 1983) Deste modo, a universidade pública é considerada uma mediadora entre o Estado e a sociedade civil. Aliás, a vitalidade da instituição depende desse papel de mediação. Como apontou Simon Schwartzman (1983) num texto que me parece sintetizador de toda essa discussão, a geração de novas ideias, conhecimentos e valores produzidos pela universidade está intrinsecamente relacionada com sua integração *débil* com as outras esferas sociais, particularmente com as fontes tradicionais de poder e dominação política, econômica e religiosa.

É interessante notar que essa ação de mediação, de diálogo com a sociedade civil, é ainda mais enfatizada quando olhamos o lugar das atividades extensionistas dentro do arcabouço institucional das universidades. A extensão universitária surge no Brasil na primeira metade do século XX, a partir dos

moldes europeus, conformando propostas de educação continuada e prestação de serviços às classes populares. Assim, em sua origem, o trabalho extensionista funcionou como política social compensatória, uma medida tomada para pacificar os conflitos sociais sem fomentar a gestação de novas alternativas para os grupos sociais envolvidos. (ROCHA, 2001)

Nas décadas de 1950 e 1960, coube à União Nacional dos Estudantes despertar a universidade para seu papel social. Paulatinamente, o contato com grupos periféricos da sociedade fez que os universitários se mobilizassem tanto em lutas urbanas quanto em questões camponesas, o que propiciou uma crítica mais consistente ao caráter assistencialista da extensão universitária. Embora ofertasse serviços sociais necessários à população, a dinâmica extensionista se dava nos termos de uma via de mão única, como se certos setores sociais em nada pudessem colaborar e mesmo compartilhar no tocante à produção do conhecimento. (PAULA, 2013)

Sintomático disto é a reflexão de Paulo Freire em torno de certo conceito de extensão universitária, criticado pelo autor por suas dimensões unilaterais e invasivas. Vale a pena citar o educador, em suas confabulações sobre a integração dos saberes agrotécnicos com o contexto de vida dos camponeses chilenos:

Conhecer, na dimensão humana, que aqui nos interessa, qualquer que seja o nível em que se dê, não é o ato através do qual um sujeito, transformado em objeto, recebe dócil e passivamente, os conteúdos que outro lhe dá ou impõe. [...] O conhecimento, pelo contrário, exige uma presença curiosa do sujeito em face do mundo. Requer uma ação transformadora sobre a realidade. Demonstra uma busca constante. Implica em invenção e em reinvenção. Reclama a reflexão crítica de cada um sobre o ato mesmo de conhecer, pelo qual se reconhece conhecendo e, ao reconhecer-se assim, percebe o “como” de seu conhecer e os condicionamentos a qual está submetido seu ato. [...] Conhecer é tarefa de sujeitos, não de objetos. E é como sujeito e somente enquanto sujeito, que o homem pode realmente conhecer. (FREIRE, 2010, p. 27)

Esse reconhecimento do papel ativo, enquanto produtores de conhecimento, dos sujeitos que são alvo das ações extensionistas tomou ainda mais corpo com o processo de redemocratização do Brasil, no decorrer dos anos 1980. O fim do regime cívico-militar marcou a integração de setores aliados das dinâmicas políticas – os indígenas, os quilombolas, as populações rurais, os grupos populares em geral – à esfera dos direitos. A extensão, agora vista como indissociável do ensino e da pesquisa, uma vez que tem no diálogo com a sociedade civil sua faceta mais visível, passa a ser apresentada como uma maneira de conscientizar e pedagogizar os cidadãos para a cidadania. (NOGUEIRA, 2005)

Enfim, pelo prisma da extensão universitária, temos visões nativas que concebem a universidade como uma agência mediadora entre o Estado e a sociedade civil, cuja ação oscila entre perspectivas assistencialistas, de um lado, e emancipatórias, de outro.

Conforme apontam Bevilaqua e Leirner (2000), etnografias recentes sobre setores específicos do Estado nos informam que as instituições estatais operam extrapolando seu arcabouço legal/formal. Reside aí toda a questão, porquanto um relato sobre a vida privada de uma instituição pública pode demonstrar o quanto ela estaria envolta naquilo que Althusser (1985) chamou de aparelhos ideológicos do Estado, cuja ação pode mesmo sedimentar os projetos de dominação estatais. No caso das universidades públicas, esta verdade recôndita seria tão mais incômoda, pois poderia revelar os condicionamentos extracientíficos tão criticados em outras esferas e âmbitos sociais. Além disso, meu próprio engajamento no campo me colocou diante de certas expectativas e suspeições à medida que tive o privilégio de saber determinadas informações. Tais questões são objeto da próxima seção deste texto.

## **O ANTROPÓLOGO: UM LEITOR PRIVILEGIADO DA CENA**

A seguir descreverei algumas experiências suscitadas pelo meu trabalho de campo.

Estava no cinema, no final da tarde do dia 11 de fevereiro de 2009, assistindo ao filme *O leitor*, quando uma ligação telefônica me obrigou a tirar os olhos da tela. Olhei o visor do aparelho, de modo a identificar quem estava a me incomodar. Era Benedito.<sup>2</sup> Contrariando as regras de etiqueta, resolvi atender a chamada, mesmo porque os demais expectadores não estavam primando pelo silêncio.

Na manhã daquele mesmo dia, havia apresentado na UFBA meu trabalho de conclusão de curso como requisito parcial para a obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais, com concentração em Antropologia. A apresentação ocorreu no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da FFCH. Contudo, o que estava programado para ser mais um rito acadêmico transformou-se em um espetáculo político. Observemos mais de perto.

A monografia versava sobre um grupo de indivíduos participantes do Programa Agente Jovem (PAJ), projeto de política extinto em 2009. Em termos

---

2 Por razões de ética na pesquisa, os interlocutores desta etnografia foram mantidos no anonimato. Entretanto, foi mantido o nome verdadeiro das pessoas ocupantes de cargos públicos, uma vez que minha interação com elas se deu a partir do revestimento conferido a essa posição (o cargo público).

gerais, o programa era voltado para jovens na faixa etária entre 15 e 17 anos de idade, considerados em estado de “vulnerabilidade social”. O núcleo investigado localizava-se no bairro do Alto das Pombas – em Salvador havia mais de 50 núcleos do projeto –, abrigava cerca de 20 adolescentes e era coordenado por Benedito, liderança política do bairro, que, àquela época, ocupava o cargo de presidente da associação dos moradores local.

Neste trabalho havia atinado para o quanto o PAJ corria ao sabor das aventuras e desventuras de Benedito. Alguns acontecimentos foram marcantes para que eu chegasse a essa conclusão. Eis um breve sumário. Apesar de o programa ter sido criado em plena segunda gestão do presidente Fernando Henrique Cardoso (mais precisamente no ano de 2000), ele só veio surgir no Alto das Pombas em 2005 (penúltimo ano do primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva). Benedito é o personagem central para a existência desta trama. Estávamos no início do primeiro mandato do prefeito da cidade de Salvador, João Henrique Carneiro (PP-BR), e um dos partidos a compor, até então, a base de sustentação do governo municipal era o Partido dos Trabalhadores (PT), ao qual Benedito era filiado. Transitando pelos bastidores do mundo político partidário, o líder comunitário conseguiu estabelecer laços estreitos com o deputado Yulo Oiticica (PT-BR). O ápice de consolidação das alianças foi justamente a criação de mais um núcleo do PAJ em Salvador. “Eis aqui uma turma só para você” (informação verbal)<sup>3</sup> – teria dito o deputado, uma vez que Benedito, àquela altura, prestava serviços de informática para o núcleo do PAJ no bairro do Engenho Velho da Federação.

Assim, desde sua origem, este núcleo do programa esteve centrado na figura de seu orientador social. Era Benedito quem ministrava todos os conteúdos pedagógicos do PAJ; era ele quem detinha o poder classificatório, no tocante à seleção dos jovens a serem beneficiados pelo projeto, redefinindo a letra oficial do programa, retirando do rol de critérios de admissão a categoria “renda familiar” para adotar o princípio, por assim dizer, mais subjetivo do “engajamento” dos adolescentes (“*entram aqui os jovens mais interessados*” – dizia ele); era Benedito, na qualidade de presidente da associação de moradores local, quem reorientava as ações dos adolescentes em prol da realização de atividades comunitárias, além de traçar os destinos do projeto. Tal “pessoalização” do programa fez que ele fosse considerado pelos demais moradores do Alto das Pombas como o “curso de Benedito”.

---

3 Entrevista com Benedito, em 11 de outubro de 2008.

É importante neste momento narrar como cheguei até o tema de pesquisa que resultou nesta monografia. Tudo começou na primavera de 2007, quando fui informado pela então diretora da instituição, a professora Lina Aras (gestão 2005-2009), sobre a presença de um grupo de jovens oriundos de comunidades carentes a se reunir diariamente nas dependências da FFCH. De acordo com ela, essas pessoas estavam engajadas em atividades de saúde e assistência social. Ao ouvir estas palavras, meus olhos brilharam. Em virtude de ter sido bolsista de iniciação científica em uma pesquisa sobre formação e aprendizado médico, havia cultivado certa afinidade com a literatura das ciências sociais no campo da saúde. Assim, o brilho dos meus olhos significava que, finalmente, havia encontrado um “objeto de pesquisa” palpável para a produção de um trabalho monográfico.

Desta forma, com o intuito de aproveitar meus estudos progressos, iniciei, em fevereiro de 2008, o trabalho de campo. Talvez pelo afã de querer enquadrar rapidamente o “objeto” com os interesses da pesquisa, eu não havia percebido uma gama de questões que com o tempo mostraram sua pertinência, redefinindo os próprios rumos do meu trabalho. Por exemplo, sequer havia me perguntado por que eu, assim como muitas outras pessoas, durante muito tempo estive na mais completa ignorância em relação a esse grupo. Não havia me questionado sobre as circunstâncias que motivaram sua estadia nas instalações da Faculdade. Não havia percebido o quão estranha era a ocupação de salas de aulas locais por não integrantes da instituição. Não imaginava os diversos acontecimentos, em diversas esferas políticas, que possibilitaram a presença do PAJ na FFCH. O primeiro deles, segundo Benedito, foi sua desavença com o pároco da Igreja do Alto das Pombas.

Quem detém certo conhecimento acerca da geografia da cidade de Salvador já pode antever o importante papel desempenhado por ela nesta trama. O bairro do Alto das Pombas, como já informado, é limítrofe à área da FFCH. Desde tempos imemoriais, a contiguidade espacial obrigou um maior contato entre os dois polos, contato este que, não fosse tal proximidade, talvez não tivesse ocorrido. Este canal de comunicação possibilitou um encontro de caráter mais insólito que passo agora a descrever.

Em virtude da carência de espaços imobiliários, a sede da Associação de Moradores do Alto das Pombas era uma sala da paróquia da igreja católica do bairro. Todas as atividades da entidade, bem como aquelas oriundas do PAJ, eram ali desenvolvidas. A harmonia entre as doutrinas eclesiais e o ativismo político foi esfacelada diante das desavenças entre Benedito e o pároco da freguesia local. Como consequência, o PAJ ficou ao “deus-dará”, sem espaço físico

para abrigar as atividades pedagógicas, levando-se em consideração o total desconhecimento das altas esferas do poder municipal em relação aos destinos do projeto, que, conforme já informado, desde sua gênese esteve fortemente vinculado à trajetória política de Benedito. Não podendo mais contar com o pároco, ele foi buscar outras alternativas.

Benedito tinha um trunfo que ele próprio desconhecia. Assim como muitos moradores das áreas vizinhas à FFCH, ele conhecia muito bem as paragens da instituição. Por algum tempo, vagara pela cidade, errante, com seu séquito de adolescentes, até que uma lâmpada acendeu em sua mente: “Por que não ter aulas na Faculdade de Filosofia”? E assim ele trouxe sua trupe de adolescentes para a área apelidada de “Mirante de São Lázaro”, uma varanda de cerca de dez metros quadrados, situada na borda lateral do antigo casarão que abriga as instalações administrativas desta faculdade.

Diferentemente da maioria dos moradores residentes nos arrabaldes contíguos à FFCH, Benedito já estivera formalmente vinculado à instituição. Na gestão do professor Antônio Guerreiro (2001-2004), a instituição firmara um acordo com a Associação de Moradores do Alto das Pombas, cedendo o espaço físico do Laboratório de Informática para o desenvolvimento de um projeto de inclusão digital – o Fatumbi – direcionado aos jovens entre 15 e 22 anos de idade do Alto das Pombas e do Calabar (outro bairro vizinho à faculdade).

A demanda partiu dos moradores dessas comunidades, e não da FFCH, a exemplo da presença das crianças de uma creche localizada em São Lázaro (bairro onde está situada a faculdade), que partiu da iniciativa dos responsáveis pela entidade e não de uma deliberação da instituição. Houve, nesses casos, uma inversão das relações tradicionalmente estabelecidas. Se, habitualmente, é a universidade quem se dirige às comunidades por meio de seus projetos de extensão universitária, no tocante à FFCH, foram as comunidades circunvizinhas as responsáveis pelo estabelecimento de parcerias e de um maior diálogo entre os dois polos. Observem como as visões nativas acerca da universidade, que concebem sua ação mediadora junto às comunidades populares nos termos do dualismo assistencialismo versus emancipação social, não conseguem dar conta dessa trama política desenhada pelas relações de vizinhança entre a unidade universitária e seu entorno.

Não demorou muito para a presença de Benedito e seu grupo ser notada. A então diretora da FFCH, a professora Lina Aras, tão logo os avistou, se incumbiu de providenciar uma sala do pavilhão de aulas da faculdade, visando contemplá-los com um lugar mais apropriado à realização de ativida-

des pedagógicas, tão mais urgente era o caso, pois se tratava de um projeto de inclusão social.

Como já é do conhecimento do leitor, também foi a diretora quem me ofertou a ideia para a realização deste trabalho, abrindo-me as portas de acesso a este grupo, o que a fez ser a principal “colaboradora” dessa pesquisa. Foi como uma espécie de obrigação, no sentido de retribuir à dádiva da presença no seio do ambiente universitário, que Benedito resolveu atender ao pedido da professora para aceitar a minha presença entre eles.

De fato, como apontam Hammersley e Atkinson (1995), o “apadrinhamento” (*sponsorship*) baseado na mobilização de redes pessoais, de parentesco, de afinidades e de relações ocupacionais pode contribuir para (e, por vezes, atrapalhar) o bom desenvolvimento da coleta de dados. Diante do “patronato” da diretora da instituição vivenciei essas duas facetas. Todas as vezes que Benedito e seus discípulos mais próximos me falavam de como eles eram maltratados na faculdade, de como as pessoas demonstravam preconceitos em relação a eles, de como eles eram uma presença incômoda naquele lugar, era na esperança de eu transmitir as boas novas à professora Lina. Esta, por sua vez, era simultaneamente uma *sponsor* e uma *gatekeeper* (“porteira”). Ainda segundo Hammersley e Atkinson (1995), um “porteiro” é aquele que pode abrir ou obliterar a passagem para determinado conhecimento. De acordo com eles, os “porteiros” são, por assim dizer, uma pintura das organizações que o etnógrafo futuramente descreverá; logo, eles têm um interesse direto para com a pesquisa, no intuito de garantir uma imagem favorável de sua corporação. Assim, essa amizade propiciava à referida professora a oportunidade de se defender das possíveis acusações, bem como informar a Benedito os acontecimentos da faculdade sob a ótica de sua direção.

Com isso, não quero dizer que as disputas se resumiam à esfera mais privada das relações, mas estas relações dinamizaram os conflitos, tornando-os públicos. Nos preâmbulos de meu trabalho de campo, poucas pessoas – dentre estudantes, funcionários e professores da instituição – estavam cientes da presença de moradores do Alto das Pombas e demais redondezas desenvolvendo atividades no âmbito da faculdade.

No decorrer de quase um ano, esse assunto passou a ser discutido nas reuniões da Congregação. Assim, o papel social da FFCH foi colocado como pauta do dia. No plano político, como consequência da minha etnografia, a não defesa dos interesses da “comunidade” – neste caso, o não apoio ao PAJ – passou a ser uma “categoria de acusação” nos termos de Gilberto Velho (2004).

Basicamente, a dinâmica dos conflitos tinha a sua temporalidade. Todo início de semestre se intensificava, diante da questão da alocação de salas para o programa. Benedito sentia como se não houvesse nenhuma garantia em relação à permanência do PAJ na unidade. Era como se existisse um contrato implícito cuja cláusula correspondente à estadia do Programa nas dependências da Faculdade estivesse sempre em aberto para possíveis negociações e, por conseguinte, possíveis tensões.

A situação agravou-se em virtude de algumas mudanças no desenho institucional do PAJ. Em junho de 2008, o projeto mudou de nomenclatura, passando a se chamar Pró-Jovem Adolescente. Dentre as modificações, uma foi de real importância para a intensificação das contendas: a abertura de uma turma matutina para o programa. Essa iniciativa entrou em choque com as demandas da faculdade, pois o turno matutino é o de maior agitação das rotinas acadêmicas, tendo-se em vista a maior concentração das aulas da instituição nesse período específico do dia. Assim, a direção da faculdade ficou em maus lençóis no concernente à garantia de um espaço físico para o Pró-Jovem.

Do ponto de vista de Benedito, tudo não passava de má vontade da diretora. Ainda assim, não lhe era conveniente se indispor em demasia, pois em fins de 2008 a Faculdade começava a vivenciar os humores da sucessão ao cargo da direção, o que o deixava profundamente exasperado, tendo-se em vista o fato de ninguém poder seriamente afirmar que o próximo gestor manteria a atitude de cooperação entre a faculdade e a comunidade. Era a hora, pois, de angariar apoios, e Benedito vislumbrou em minha defesa de monografia uma oportunidade para conseguir seu objetivo.

Assim, eu estava cercado de expectativas em relação a essa ocasião. No dia anterior, fui ao Colégio Tertuliano Góes, localizado no largo principal do Alto das Pombas, onde Benedito atendia em nome da associação de moradores, para mostrar a monografia pronta e impressa a ele e aos beneficiários do programa que por lá estivessem. Anteriormente, Benedito já ficara entusiasmado com o título do trabalho: *Relações incômodas*. Vendo-o materializado, seus olhos brilhavam, pois ele sabia que o dedo seria colocado na ferida. Ao folhear algumas páginas do texto, ele exclamou: “*Olha eu fico até emocionado ao ver isso. É bom que a gente tenha esse registro, pois o PAJ daqui teve uma história que o PAJ em Salvador não teve*”.

Os instantes de contemplação foram breves. Imediatamente, Benedito partiu para a ação: começou a telefonar para seus contatos, de modo a se certificar da presença deles neste que, para ele, era um grande acontecimento político. Desse modo, compareceram ao evento o então coordenador de políticas para a

juventude da cidade de Salvador, Antônio, dois integrantes do Diretório Central dos Estudantes (DCE), Emília e Gustavo, além de muitos dos participantes e ex-participantes do PAJ. Convidados por mim, vieram três amigos meus, alguns dos meus colegas da faculdade e dois professores da instituição. A sala estava lotada, o que despertou a admiração de um dos professores que fazia parte da banca de exame.

O espetáculo precisava de plateia farta, e Benedito não poupou esforços para tanto. Ele sabia que ali era também um ritual de afirmação do grupo. Quando, por exemplo, no âmbito do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, um membro de algum terreiro de candomblé convida todo o povo de santo para participar da sua cerimônia de defesa de dissertação de mestrado, ou qualquer outro congênera, e esta presença se dá de maneira maciça, pode-se dizer que o grupo interpreta aquela realização individual como um momento de afirmação da coletividade.

No meu caso, mesmo não sendo um morador do Alto das Pombas, o fato de eu estar, de alguma forma, contando parte da história deles, me fazia ser este agente catalisador dos anseios coletivos. Era como se Benedito e os jovens do PAJ falassem através da minha boca; era como se eles escrevessem através das minhas mãos.

Assim, terminei sendo um coadjuvante do meu próprio trabalho. De fato, Benedito foi o grande protagonista do dia. Logo após o ritual acadêmico, de apresentação da monografia, da apreciação da banca de exame e da obtenção da avaliação, Benedito pediu a palavra, de modo a deixar explícita a sua plataforma política: a da institucionalização da presença deles em espaços universitários.

*Diante dessa história, eu gostaria de pedir a vocês, professores que fazem parte da banca, que esse nove e meio [conceito obtido pelo trabalho] seja também uma possibilidade de uma discussão melhor com a universidade, para ela rever o que [se] passou. [...] As coisas aqui são muito pessoais e eu odeio isso. Elas têm de ser institucionais. Eu não estou pedindo à professora Lina Aras; eu estou pedindo à universidade. A crítica que eu faço aqui diz respeito ao fato de a diretoria ter de entender que as relações não podem ser pessoais. Eu trago um ofício, eu digo o horário que eu chego, eu digo o horário que eu saio, e a universidade nunca me deu nada por escrito. [...] Então, essa é a nossa maior briga. A universidade tem de cair na real; não dá para se discutir sociologia, antropologia e o diabo a quatro sem falar de povo, sem estar ali lidando com as pessoas. Logo, nós queremos que vocês sejam pessoas que carreguem a nossa bandeira. Já estamos com a documentação do Diretório Central dos Estudantes apoiando a nossa causa. Estamos chamando as pessoas, pois agora quem quer que as coisas sejam institucionais sou eu. Queremos que o próprio colegiado dos professores [ele estava se referindo à Congregação da Faculdade]*

*decida isso e determine isso, pois não dá para fazer um trabalho com os meninos ficando um dia em uma sala, outro dia em outra, um dia aqui, outro dia acolá!*

Foram estas as palavras com as quais Benedito encerrou a apresentação de meu trabalho de conclusão de curso. E aqui eu retorno ao telefonema no escurinho do cinema. Havia se passado algum tempo após o evento. Benedito resolveu entrar em contato, pois alguns mexericos chegaram aos seus ouvidos dando conta de uma possível irritação por parte da professora Lina Aras em relação ao seu discurso, parcialmente reproduzido acima. Como realmente nada sabia a respeito desses acontecimentos, pude tão somente ouvir os seus apelos. “A diretora tem de entender que não se trata de uma crítica pessoal; eu tenho de lutar por nossa causa e para isso eu preciso que a nossa presença seja institucionalmente reconhecida” – disse ele.

Como me limitei a apenas ouvi-lo, Benedito sugeriu que eu estaria por defender a diretora, diante de nossos laços de amizade. Esse tipo de acusação foi uma constante em todo o meu trabalho de campo. Era como se eu mantivesse determinadas informações, as quais, por vários motivos, às vezes nobres, às vezes cruéis, decidi não revelar. Estas foram as palavras utilizadas pelo professor de literatura, do filme *O leitor*, em sua aula sobre a *Odisseia*, de Homero. Mas, afetado pelo telefonema de Benedito, ao ver a cena do filme parecia que se endereçavam a mim. Assim, se no plano mais geral de uma etnografia o antropólogo aparece para seus interlocutores como alguém que possui um saber socialmente autorizado, com uma melhor capacidade de compreensão, essa dinâmica das relações mais privadas fazia de mim um homem que, supostamente, sabia demais. Por esse motivo, eu era visto como alguém que tinha o poder de entender todas as nuances da trama.

Como bem apontou o antropólogo David Mosse (2006), quanto mais próximos estamos do campo, tanto em termos geográficos quanto em termos afetivos, mais somos moldados por ele. A proximidade não apenas demonstra o senso de incompletude de uma etnografia; ela a torna mais socialmente visível. Como era um estudante da instituição a ser, por assim dizer, meu “objeto de pesquisa”, tive de lidar com os paradoxos de ser um informante privilegiado de mim mesmo.

Em conversas no pátio ou nas instalações administrativas da faculdade com colegas ou professores, todos eram unânimes em relação à importância da minha pesquisa. A própria geografia humana da cidade configurava esta apreensão. A FFCH mais parece um entreposto a mediar as relações entre as áreas nobres dos bairros de Ondina e da Federação e os arrabaldes humildes dos bairros do Alto das Pombas, do Calabar e de São Lázaro. Este último abriga

as instalações da faculdade e possui uma peculiaridade: o trajeto em direção à instituição – a Estrada de São Lázaro – abriga edifícios e moradas de alto padrão; logo após o campus, deparamo-nos com a Igreja de São Lázaro, envolta por casebres simplórios entrecortados por becos e vielas por onde trafega uma população economicamente subalterna. Enfim, em uma mesma rua podemos percorrer os dois lados da vida. A proximidade com esses núcleos mais desfavorecidos da sociedade é invariavelmente apontada como a causa da violência urbana nessa região. Como a FFCH não passa incólume a episódios de criminalidade e, ao mesmo tempo, tem de lidar com o papel social que se espera de uma universidade pública, conflagra-se aí o terreno das relações incômodas a revestir a importância dada a este trabalho.

Porém, esta notoriedade é condicionada por certa visão a respeito da etnografia. Tudo se passou como se eu estivesse por escrever a “verdade” acerca das relações entre a FFCH e seu entorno. Muitas vezes, pondera o antropólogo Don Kulick (1995), o sucesso de uma etnografia é mensurado a partir da quantidade de segredos que o antropólogo conseguiu desvelar em campo, tais como fórmulas mágicas, cultos fetichistas, mitos esotéricos, rituais secretos, experiências privadas etc. Ora, hoje percebo que as pessoas esperavam de mim justamente a revelação dos segredos, das histórias dos bastidores, o lado oculto da peça, os segredos da coxia. Desta forma, eu fui encarado como um *leitor* privilegiado de uma determinada cultura. A etnografia sendo, pois, concebida como uma hermenêutica da revelação.

A própria revelação torna-se o *leitmotiv* de todo o empreendimento etnográfico. Sua eficácia é interpretativa, à medida que o antropólogo é visto como o detentor do poder de trespassar o simples registro dos acontecimentos diários, trazendo a lume os significados ocultos de toda a trama. O paralelo com o famoso texto de Clifford Geertz (1978) sobre a etnografia enquanto uma descrição densa é, nesse sentido, evidente. Afinal, é essa mesma lógica que leva o autor a concluir que a antropologia é uma leitura de determinada cultura. A competência interpretativa advém da total imersão do etnólogo na teia de significados culturais que variam conforme o contexto de pesquisa. Evidente que, com este postulado, Geertz estava por criticar Lévi-Strauss, para quem a tarefa da antropologia seria, através de um olhar frio e distanciado, a do desvelamento dos enigmas que regem as estruturas, estas tidas como universais. (PEIRANO, 1990; SCHWARCZ, 2001)

Entretanto, esta querela entre o particularismo de Geertz e o universalismo de Lévi-Strauss conserva intacta a autoridade etnográfica. Perto ou distante, hermenêutico ou estruturalista, no final das contas apenas ao an-

tropólogo é creditado o poder de revelar a interpretação mais “correta” sobre determinada cultura, ainda que ela seja de segunda ou terceira mão – pois só o nativo faz a interpretação de primeira mão – como aponta Geertz (1978). No referente ao meu trabalho de campo, esta imagem do antropólogo como alguém que sabe mais que os próprios nativos norteia certo senso comum a respeito da disciplina antropológica.

Nesta toada, a exemplo da etnografia de David Mosse (2006) sobre as políticas de desenvolvimento financiadas pelo governo britânico, no contexto da ajuda internacional às vilas tribais no ocidente da Índia, meu trabalho de campo não foi lido como um assunto geral – talvez uma antropologia das instituições públicas –, mas como um assunto particular. Também Mosse era um *insider* em seu campo. Ele trabalhou cerca de 11 anos como consultor no Departamento Britânico para Desenvolvimento Internacional (DFID), o que lhe propiciou o capital político necessário em relação à permissão para a execução da pesquisa. Quando seus colegas tiveram acesso ao seu texto, eles não o vislumbraram como um produto de vários pontos de vista, mas como uma “declaração singular” (*singular statement*) sobre o projeto como ele é. Enfim, a etnografia tida como uma avaliação.

No meu caso, enquanto o texto ainda estava em processo de confecção, o que mais me chamava atenção eram as expectativas suscitadas por ele. Ainda que uma pesquisa científica esteja norteada por critérios éticos de preservação da identidade e intimidade dos interlocutores, era curioso notar o quanto meus colegas de curso e demais estudantes esperavam que o meu projeto tivesse o potencial de demonstrar a “demagogia de certos professores” que se diziam conscientes e engajados politicamente, mas pouco faziam em prol dos menos favorecidos. Era como se houvesse uma projeção acerca da capacidade do relato etnográfico de incrementar o arsenal de fofocas e intrigas que povoa o cotidiano das relações professor-aluno. Era como se eles esperassem que o trabalho viesse a ser uma pedra lançada contra reputações individuais.

De outra ponta, não obstante a facilidade em obter acesso ao campo, porquanto eu fosse um de seus participantes, esporadicamente certas negociações eram necessárias para a continuidade da coleta de dados, especialmente em eventos públicos que contavam com a presença dos professores. Refiro-me aqui, notadamente, às reuniões da congregação da faculdade. Frequentemente me interpelavam a justificar minha aparição nessas ocasiões, e a aceitação dela sempre vinha acompanhada de certa hesitação ou suspeição. “*Você não vai gravar não, não é?*” – era a pergunta que costumava ouvir, cuja resposta negativa selava a minha permanência nessas assembleias. Precisei, inclusive, me tornar

representante estudantil da pós-graduação para não ser mais confrontado pelos demais membros da entidade. Exercendo esse cargo, eu me assegurava no “direito” de estar ali.

Posso ainda aventar a possibilidade de o incômodo com a minha presença nas referidas reuniões encontrar justificativa no estranhamento com que nós antropólogos somos recebidos quando estamos exercitando o chamado *studying up* (NADER, 1974), isto é, o estudo das elites e classes altas. Embora dificilmente os professores universitários se enquadrem como uma “elite”, certamente eles estão longe de serem os “exóticos”, os “tribais”, os “primitivos”, enfim, os “outros tradicionais” das ciências sociais.

O legado do método etnográfico de Malinowski é a separação entre o “campo” e a “escrivania”. O que nós antropólogos sabemos é inseparável do nosso relacionamento com aqueles que estudamos – nossa epistemologia é relacional –, mas a escrita interrompe as relações de campo, corta ligações, erige fronteiras; ela é *antissocial*. (MOSSE, 2006) No entanto, por vezes, quando o etnógrafo é membro da organização objeto de seu estudo, essa dimensão de *antissocialidade* – que não se confunde com a solidão do pesquisador em seu trabalho, especialmente quando seu campo é algum lugar longínquo – pode ser um elemento com o qual ele tenha que lidar, pois a proximidade torna o relato etnográfico um objeto de disputas e negociações, contendas e expectativas que têm o potencial de inviabilizar as relações em seu plano microssocial.

Enfim, o caráter público do trabalho inspirou dois tipos de reações entre meus interlocutores: aqueles que enxergavam a etnografia como uma possível “avaliação” de suas condutas, temendo a exposição negativa que o relato poderia lhes encerrar; e aqueles que queriam ver “o circo pegar fogo”, conquanto não voassem faíscas a chamuscar suas reputações. Assim, o próximo e último passo após a revelação é a catarse, ou seja, a purificação das almas por meio de uma descarga emocional provocada pela escrita etnográfica. Enfim, a etnografia seria vista, nos termos de Mosse (2006), como um exercício de antropologia *antissocial* ou, nos dizeres de Velho (2004), como uma “categoria de acusação”, pois ela teria o suposto poder de revelar as dificuldades enfrentadas pela faculdade, diante da abertura de suas portas para as comunidades de seu entorno, comunidades estas geralmente tidas como objeto de diferentes projetos de pesquisa e de extensão universitária.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida privada de uma instituição nos revela muito mais do que suas disposições formais poderiam supor. Se fôssemos analisar as relações entre a FFCH e sua vizinhança a partir das categorias de ensino, pesquisa e extensão que fazem parte do vocabulário universitário, a única conclusão a que conseguimos chegar era a não existência dessa relação. Lembremos que a informalidade está na gênese da presença dos jovens do PAJ nas dependências da unidade universitária. Fortuitamente, por conhecer a localidade, Benedito resolvera ali se instalar com seu grupo de aprendizes, assim como os demais moradores dos bairros contíguos à faculdade se utilizam de seu espaço para atividades cotidianas – caminhadas, exercícios físicos, passeios com os animais de estimação etc. Posteriormente, o que era informal se transformou em uma ação dadivosa, por intermédio da então diretora da organização, a professora Lina Aras, que tomara a iniciativa de acolher o projeto social capitaneado por Benedito. Vimos aqui toda a luta da liderança comunitária para que essa dádiva viesse a se tornar um projeto que interligasse formalmente a faculdade com o seu entorno.

Assim, há que se refletir mais pormenorizadamente a respeito das interfaces entre o Estado e as instituições públicas de ensino superior, pois as mesmas cobranças que são feitas ao Estado, notadamente no tocante ao combate às desigualdades sociais e à luta pelo exercício da democracia participativa, também são endereçadas às universidades públicas. Aqui fica uma pergunta: o fato de ser apenas uma “conselheira” dos governantes e dos políticos profissionais faz que a universidade pública seja enquadrada como *menos Estado* em relação às outras instituições estatais? Com esta pergunta quero enfatizar que as instituições, concebidas como um processo, estão sempre em formação.

De outra ponta, as suspeitas e expectativas em torno do meu trabalho de campo me levaram a um policiamento maior da minha escrita, uma vez que muito provavelmente os dados de pesquisa não seriam vistos como “corretos” em termos factuais, mas sim em termos morais. Parece errado fazer críticas contra aqueles – ou melhor, contra nós, estudantes, professores e funcionários de uma instituição pública comprometida com os ideais de justiça social – que colaboram e pesquisam desinteressadamente, tentando remediar o duradouro sofrimento dos pobres. Talvez o que o meu caso demonstre é que o poder de uma etnografia – a visibilidade e a mobilização que ela pode despertar – reside não nos atributos e qualificações do antropólogo, mas nas relações por ele mantidas em campo, estas concebidas como agentes ativos nos mundos que serão descritos em um relato etnográfico.

## REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, M. Pour une anthropologie des institutions. *L'Homme*, Paris, v. 35, n. 135, p. 65-85, 1995.
- ABRAMS, P. Notes on the difficulty of studying the state. *The Journal of Historical Sociology*, Londres, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BEVILAQUA, C.; LEIRNER, P. C. Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 105-140, 2000.
- BOAVENTURA, E. (org.). *UFBA: trajetória de uma universidade (1946-1996)*. Salvador: EDUFBA, 1999.
- BOVO, J. M. *Universidade e comunidade: avaliação dos impactos econômicos e da prestação de serviços*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- CAMPOS, E. S. *História da Universidade de São Paulo*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2004.
- CHAUÍ, M. *Escritos sobre a universidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- CUNHA, L. A. *A universidade temporã: o ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2007a.
- CUNHA, L. A. *A universidade crítica: o ensino superior da república populista*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2007b.
- CUNHA, L. A. *A universidade reformanda: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2007c.
- FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- GUEDES, P. C.; SANGUINETTI, Y. (org.). *UFRGS: identidade e memórias (1934-1994)*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1994.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. *Ethnography: principles and practice*. 2. ed. London: Routledge, 1995.
- KULICK, D. Introduction. In: KULICK, D.; WILLSON, M. (ed.). *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in the anthropological fieldwork*. New York: Routledge, 1995. p. 1-28.
- MACIEL, M. *A universidade e a caatinga*. Brasília, DF: Senado Federal, 2004.
- MOSSE, D. Anti-social anthropology? Objectivity, objection, and the ethnography of public policy and professional communities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 12, n. 4, p. 935-956, 2006.

- NADER, L. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Vintage Books, 1974. p. 284-311.
- NOGUEIRA, M. D. P. *Políticas da extensão universitária brasileira*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- PAULA, J. A. A extensão universitária: história, conceito e propostas. *Interfaces*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 5-23, 2013.
- PEIRANO, M. Só para iniciados. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 93-102, 1990.
- ROCHA, R. M. G. A construção do conceito de Extensão universitária na América Latina. In: FARIA, D. S. (org.). *Construção conceitual da extensão universitária na América Latina*. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2001. p. 13-29.
- SCHWARCZ, L. M. Mercadores do espanto: a prática antropológica na visão travessa de C. Geertz. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 321-324, 2001.
- SCHWARTZMAN, S. Universidade, ideologia e poder. *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3/4, p. 58-62, 1983.
- TRINDADE, H. Saber e poder: os dilemas da universidade brasileira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 122-133, 2000.
- UNESCO. *Universidade na encruzilhada*. Seminário Universidade: por que e como reformar? Brasília, DF: Unesco, 2003.
- VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- WEBER, M. A política como vocação. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (org.). *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 97-153.

---

## AS MARCAS HETERONORMATIVAS DA FESTA DE SÃO JOÃO: UMA ANÁLISE AUTOETNOGRÁFICA

### THE HETERONORMATIVE MARKS OF THE FESTA DE SÃO JOÃO: AN AUTOETHNOGRAPHIC ANALYSIS

#### Resumo

Este artigo analisa os aspectos heteronormativos presentes nas festas de São João, a partir de narrativas autoetnográficas desenvolvidas através de memórias, sensações, sentimentos, elaborações à luz de teorias da cosmo-sensação – vistas em autoras africanas como Oyèrónké Oyěwùmí e Sobonfu Somé – além de tratar a autoetnografia como um método de pesquisa antropológica já validado por autores como Walter Goldschmidt e Silvio Matheus Alves Santos. Também, ao narrar as minhas experiências como um corpo homossexual em construção sofrendo as dores do maior festejo junino do Nordeste brasileiro, utilizei-me da teoria de performatividade de Judith Butler, e fiz um percurso autoetnográfico, trazendo para o centro das minhas discussões as marcas da heteronormatividade do São João na minha construção como pessoa, da infância até o presente momento, explorando algumas teorias, mas principalmente sensações, sentimentos e escrituras sobre mim, as quais me fizeram desenvolver a minha subjetividade de homem homossexual no mundo.

**Palavras-chave:** Autoetnografia. Homossexualidade. São João. Heteronormatividade.

#### Abstract

This article analyzed the heteronormative aspects in the festivities of São João, from autoethnographic narratives developed by memories, sensations, feelings, elaborations in the light of theories of cosmo-sensation – seen in African authors such as Oyèrónké Oyěwùmí and Sobonfu Somé – in addition to treating the autoethnography as an anthropological research method already validated by authors such as Walter Goldschmidt and Silvio Matheus Alves Santos. Also, when narrating my experiences as a homosexual body under construction suffering the pains of the biggest June festivity in the Northeast of Brazil, I used the theory of performativity from Judith Butler, and made an autoethnographic route, bringing to the center of my discussions the marks of heteronormativity of São João festivities in my construction as a person, from childhood to the present moment, exploring some theories, but mainly sensations, feelings, and writings about me, which made me develop my subjectivity as a homosexual man in the world.

**Keywords:** Autoethnography. Homosexuality. São João. Heteronormativity.

---

<sup>1</sup> Poeta, licenciado em história, bacharel em comunicação (jornalismo) e ciências sociais (antropologia), mestre em estudos étnicos e africanos, doutor em antropologia. Professor adjunto na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab). E-mail: marlonmarcos@unilab.edu.br.

## INTRODUÇÃO

O São João é uma das festas tradicionais do povo brasileiro, principalmente para o nordestino. A celebração integra o calendário das chamadas festas juninas, figurando entre as mais bonitas e vibrantes e concorrendo no quesito popularidade com a mais popular das festas no Brasil: o Carnaval. Uma festa movida a riquezas culinárias, variedades musicais, quadrilhas de origem europeia reinventadas pela criatividade de uma gente mestiça, sustentada por relações majoritárias do fenômeno socioantropológico das chamadas relações afro-indígenas.

Pensar no São João é acionar maneiras reflexivas sobre o nosso comportamento social que expressa a festa vista como uma categoria de análise na literatura antropológica. Analisada também pela sociologia, ciências do comportamento, psicologia social, pela História, o São João é tratado pelas ciências por meio de várias análises que buscam remontar suas origens nas noites juninas do Nordeste do Brasil, das chamadas pagãs de lugares centrais asiáticos e europeus, até os símbolos cristãos que louvam o mártir católico São João Batista (NEVES, 2017). Na Bahia, vários mitos associam a fogueira sagrada de São João aos orixás Xangô e Ayrá. (LIMA, 2003; LIMA, 2015; MARCOS, 2015; SILVEIRA, 2006). Em Salvador, os terreiros Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Gantois) e o Ilê Axé Opô Afonjá (Afonjá) acendem fogueiras na véspera das festas dedicadas a São João (dia 23, associado a Xangô) e a São Pedro (dia 28, associado a Ayrá). Na nação jeje, em Cachoeira, por exemplo, é acessa uma fogueira em homenagem aos voduns Badé e Sobô, no Humpame Huntoloji, na noite de 23 de junho. Na nação congo-angola, também na noite de 23 de junho, o inquice Nzazi, é celebrado em terreiros como o Unzó Tumbenci, de mãe Zulmira de Zumbá, em Lauro de Freitas.

São muitas as assertivas em torno dessa festa. Descrições emocionadas são vistas no expressivo trabalho de Câmara Cascudo (1898-1986) ou sentidas de maneira emocionante na obra fonográfica de Luiz Gonzaga (1912-1986), vozes sintetizadoras ou veiculadoras da enorme criatividade resistente e transformadora do povo do Norte e Nordeste brasileiros. No sentido de ultrapassar a realidade, promover alívio, espalhar beleza, permitir sociabilidades entre nativos e visitantes, o São João cumpre um papel fundamental que personifica uma espécie de ontologia do “humano do interior” no Brasil. Contudo, apesar de cumprir seu papel de fazedora de cultura como festa (TAVARES, 2019), o São João ratifica relações de exclusão acerca das orientações sexuais, como se em seu universo festivo só coubessem expressões afetossexuais ditadas pelo mundo heteronor-

mativo, onde o homem macho fosse exclusivo para a mulher fêmea, engendrando uma noção de normalidade e invisibilidade para as muitas pessoas que não têm suas afetividades vinculadas, no âmbito do público e do privado, a relações heterossexuais.

O objetivo maior deste artigo é analisar as marcas da heteronormatividade de uma festa tão importante para a definição de uma brasilidade que responde pelo interior do nosso país. Heteronormatividade baseada em princípios de uma cisgeneridade<sup>2</sup> que exclui do seu cenário festivo público as chamadas sexualidades dissidentes e as expressões identitárias de gênero que não correspondam às regras estabelecidas pela visualização da identidade biológica de gênero.

Procuo trazer reflexões que me afetaram na juventude e a outros interlocutores que também sempre estiveram no São João, quando não escondidos em relação à sua vida afetossexual, ficavam “à margem”, desafiando uma ordem festiva que nunca enxergou o direito à diversidade sexual, em que as relações são determinadas em acordo com as heranças patriarcais que são ainda dominantes em nossa sociedade global.

Assim, parto da minha experiência como indivíduo homossexual que, quando jovem, estava preso aos regramentos de um sistema dito como normal e acompanhando amigos e amigas cisgêneros e heterossexuais que aproveitavam a festa do São João sem as restrições que eu experimentava naquele instante histórico como um “gay enrustido”, vendo outros gays assumidos sendo apontados, ridicularizados, rejeitados, mesmo que fossem altivos e ocupassem à força o espaço que as praças forrozeiras insistiam em negar-lhes.

## **O CENÁRIO DA FESTA E A METODOLOGIA AUTOETNOGRÁFICA DE UMA COSMOSENSAÇÃO**

A música era convidativa até para mim que desconfiava daquela alegria. Os constantes estrondos dos fogos de artifício, as comidas postas na mesa (pamonha, bolos de todos os tipos, canjicas, lelês, doces e o concorridíssimo amendoim), o fascínio da fogueira, mulheres em cores e perfumes, homens em cores e perfumes, ensaiavam se “pegarem” numa noite que sempre cheirava a licores, cerveja, pólvora, e a força do desejo sexual ampliada pelos forrós, xotes e xaxados. Muitas ruas e casas enfeitadas de bandeirolas coloridas e as narrativas das conquistas que, além do prazer heteronormativo, indicavam poder para quem

2 Corresponde à tipologia social que identifica as pessoas a partir do chamado sexo biológico, as definindo, por vezes, de maneira contrárias a como elas se sentem profundamente.

beijava mais (os homens) e para quem era mais beijado (as mulheres). Havia os transgressores, os detratores da ordem que ultrapassavam os limites do permitido em público: homem que beijava outro homem, mulher que dançava com mulher, gente que questionava o ultra machismo permitido naquele instante (homens pedindo para serem chamados de cafajestes e mulheres clamando serem chamadas de gostosas, tudinho ao pé do ouvido, mas, ainda assim, alto o bastante para que outros ouvissem). Em dias “normais”, nenhuma mulher aceitaria aquelas coisas em público e os homens se ressentiriam serem chamados de cafajestes. Os transgressores e as transgressoras eram poucos. As narrativas da festa vangloriavam as conquistas masculinas e o poder de atração feminino, meninas e mulheres encantadas com as disputas de salão. Para mim, restava muito amendoim, cerveja até ficar bêbado e desentristecer, algumas danças obrigadas, meus ouvidos passivos às confissões da felicidade alheia, o céu tão lindo... havia radiante em mim, aquela voz de tanta beleza, tanta tristeza... havia a voz de Luiz Gonzaga.

O São João me remexia e, em plena festa, no silêncio do pensamento, eu dizia: não quero isso para mim, eu não pertencço a essa festividade, que chegue logo meu Carnaval. Eu sei que é de junho fazer frio no interior da Bahia, até um pouquinho na Salvador em que nasci. É de junho a trezena do meu amado Santo Antônio. E, também, no dia 29, dia de São Pedro, toca candomblé nas chamadas casas nagôs (Casa Branca e Afonjá) todos os anos e espero ansioso por esses dias. São João, a festa, nessa época, eu rezava para não existir. Ou melhor, não ser convidado, não ir, nem em Salvador ou em outro lugar qualquer.

Tem que haver disposição para um debate sobre exclusão comportamental, associada a identidades de gênero e sexualidades dissidentes, sem que se faça a redução de uma festa tão emblemática e necessária à heteronormatividade. Mas, a estruturação social que sustenta o racismo e o machismo, fincada historicamente no patriarcado, também orienta as desgastantes práticas de homofobia, transfobia e, para ordenar mais fortemente, a lgbtfobia. O que pretendo aqui, é expressar uma compreensão de que o formato do São João, em suas narrativas mais constantes, produz práticas de exclusão sexual, marcadas de heteronormatividade. A formação dos pares, o aconchego do namoro na fogueira, o casamento na roça, as quadrilhas “devem ser lindas com casais de verdade”<sup>3</sup>. Há no São João práticas de racismo e preconceito social. Mas, a questão sexual, muitas vezes, não é discutida e problematizada por negros e ne-

3 Ao longo do meu percurso em muitas festas juninas, ouvia pessoas dizerem: “olha só que bonitões, isso é um casal de verdade”. O que deveriam ser um homem e uma mulher cisgêneros, considerados bonitos e bem-vestidos para a ocupar os salões, os terreiros tradicionais do São João.

gras que estão fora das chamadas sexualidades dissidentes. Os e as mais pobres, todos e todas, vão à norma da festa, para encontrar a felicidade que está no parceiro e parceira, ou seja, no tal do sexo oposto. A rotina daquela diversão não deixa ninguém se desligar do seu lugar de pertencimento (LISPECTOR, 1999) e de privilégio por nascer em um corpo cis heterossexual. Na maioria das vezes, quem pensa sobre isso é quem sofre com isso, quase sempre em silêncio ou em negociação com o estabelecido.

Existe aqui uma *autoetnografia* amparada em algumas categorias de análise da antropologia de maneira geral, diálogos com a literatura brasileira, com a música, com as festas juninas e com pessoas que experimentam a vida do lugar da dissidência de gêneros e de sexualidades. A minha experiência de como me desconstruí para o São João na infância e, mais ainda, na idade adulta, como um jovem recalcado entre o medo e o desejo de ser como se é.

Sigo os passos dos relatos científicos de autores como Claude Lévi-Strauss (1996), Clifford Geertz (1989), Eduardo Viveiros de Castro (2002), Walter Goldschmidt (1977 apud SANTOS, 2017), ao qual me filio à noção de etnografia como uma narrativa de si, reverberando a premissa de que quase tudo que escrevi na minha vida é uma espécie de autoetnografia.

E mais. Não há aqui uma discussão aprofundada sobre as possibilidades e os limites das assertivas científicas de gênero. Debelo-me, analiticamente, contra atitudes comportamentais da heteronormatividade ferindo a minha sexualidade, a minha subjetividade masculina, numa festa que não permite, ainda, relações de partilha equânimes entre os sujeitos heterossexuais e os dissidentes dessas normativas.

Sobre autoetnografia, Santos (2017, p. 214) argumenta: “a autoetnografia pode ser reconhecida como metodologia científica e crítica, capaz de desvendar, em sua maneira autorreflexiva, novos e profícuos caminhos para a pesquisa sociológica”. Não nos cabe mais debater sobre o lugar das subjetividades na construção da nossa escrita acadêmica, elas sempre estiveram presentes. O tema que desenvolvo aqui exige algumas reflexões teóricas, aportes metodológicos, diálogos com autores. Mas, ele pousa na importância ética, de espelhar sensações de determinada coletividade (o público LGBT) que são muitas das minhas sensações, experimentando o social da festa de São João, justamente por eu pertencer a essa coletividade. Portanto, trago uma autoetnografia da minha experiência na principal festa junina que também revela outras experiências, outras inadequações vividas por aqueles e aquelas que amam e se comportam fora dos padrões sociobiológicos dessa nossa patriarcal sociedade.

Sensações aqui são tratadas como devem ser: maneiras fundamentais de (se-nos) conhecer. Essas possibilidades teórico-metodológicas estão presentes em pensadoras como Audre Lorde (2019) e Oyèrónké Oyěwùmí (2004, 2005), ambas sabedoras da importância do sentir nesse nosso caminhar como espécie, porque não podemos atrelar nossa capacidade de aprender (conhecer) tão somente à esfera da razão, fincada na maneira cartesiana de pensar.

Ao falar da importância da poesia em sua construção como mulher, Audre Lorde (2019) convocou as outras mulheres, em especial as negras, a escreverem sobre si, revelando subjetividades, sentimentos e sensações que dessem a elas a dimensão do “estar viva”, fora dos limites da racionalidade moderna, cartesiana, europeia. Em Lorde, conhecer é sentir e para ela a sua poesia nasceu ao explorar os seus sentimentos e não os seus pensamentos (LORDE, 2019, p. 47):

À medida que os conhecemos e os aceitamos, nossos sentimentos, e o ato de explorá-los com honestidade, se tornam santuários e campos férteis para as ideias mais radicais e ousadas. Eles se tornam um abrigo para aquela divergência tão necessária à mudança e à formulação de qualquer ação significativa.

Esse ato de se abrigar como uma espécie de divergência social trazido por Lorde para analisar as mulheres, me fez também pensar na minha inadequação acerca do São João: por que eu tinha que dançar com quem eu não queria? E por que ao dizer “sim” para a dama, eu sabia que estava me escondendo de mim e me permitia aquela dupla violência? Investigando as sensações sentidas outrora, meus sentimentos frente aos meus amigos e amigas, percebi que teria que gerar a minha própria transformação e aprender a liberdade de ser alegre ou triste, dentro da honestidade de ser quem eu era, quem eu sou. Não falo das múltiplas possibilidades das sexualidades, tão debatidas hoje, falo da minha homossexualidade reprimida, que era vista por outros e outras que exerciam um certo poder sobre mim por saberem que eu me escondia, então, eu me enfraquecia quando me submetia a esses esconderijos que a própria heteronormatividade constrói para adestrar os corpos dissidentes.

Essa é a cosmosensação do meu movimento de construção para a identidade que exprimo hoje. Tenho em mim, nessas descobertas psíquicas e antropológicas, o requinte teórico da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2002), que ao conceituar cosmosensação ou cosmopercepção, problematiza as assertivas ocidentais baseadas tão somente no sentido da visão (cosmovisão) e se aporta em todos os sentidos que nos erguem como natureza humana e destaca em sua teoria o sentido da audição, mais forte que a visão nas sociedades africanas.

É justamente a visão, o que se via e vê no mundo dos forrós, que permite a aparência de normalidade “entre os casais de verdade” que ocupavam e ocupam os salões dessa festa. O sentimento guia minhas assertivas nessa autoetnografia, minha audição traz o susto das falas homofóbicas, dos estrondos dos fogos e as músicas, o paladar me faz reviver as guloseimas e a sede escondida pelo mesmo sexo, o olfato traz mais fortemente o cheiro de fumaça e pólvora, com o tato revivo a esperança do toque clandestino dos corpos masculinos que eu desejava, a visão me faz rememorar a beleza do céu, os arranjos e enfeites e a felicidade dos casais, me fazem pensar na minha lembrança mais dura: eu não pertencia aos festejos de São João.

### MEU (RES)SENTIMENTO POR UMA FESTA

Para escrever este artigo eu me percorro todo. Indagando-me as sensações como Clarice Lispector ao erguer sua literatura, como Audre Lorde a escrever um poema, como Pier Paolo Pasolini a filmar seus sentimentos. Meu trajeto é mais que memória, significa tudo o que foi produzido em mim para que eu seja honesto em minha autoetnografia. Sensações que me impelem a poetar em noites de São João:

Nunca gostei de São João. Sempre fugia do medo de morrer queimado, pois sofri um acidente com fogo quando criança. Sendo asmático, o excesso de fumaça me incomodava e me adoecia. A fogueira me era sagrada, pois era a presença do orixá. As noites eram tristes apesar das luzes, uma falta me comovia e eu pedia para que tudo aquilo acabasse. Tinha de mais lindo: as comidas, a voz de Luiz Gonzaga, a possibilidade de viajar para Cachoeira e, na casa d’outros, viver o conforto que eu não tinha na minha. Fogo com medo, frio com desejo, o forró me infernizando, e eu me salvava nos versos de uma canção que ouvia compulsivo comendo amendoim.

Sempre fui triste demais para tanta alegria, praieiro demais para aquela sertanidade que não me absorvia e eu não tinha identidade.

Cresci detestando São João: comida boa e Luiz Gonzaga para ter alguma significação. Em minhas vergonhas e repressões sexuais, onde os amigos podiam ser o que eram em seus centros de masculinidade e feminilidade, eu triste e sem força, me escondia dos outros e tentava me esconder de mim. Que festa insuportavelmente heterocentrada: meu olhar esmagava minha cabeça com esses dizeres: os machos para as fêmeas e as fêmeas para os machos e, na minha ambiência só podia ser assim, do contrário, os risos, as pilhérias, insinuações, deprecições, rejeição. E se eu permiti tanta violência contra mim, era porque, no fundo, a maior rejeição vinha de mim para mim. E o medo de ser apontado e tudo muito difícil, porque

como adulto eu estava no lugar errado com as pessoas erradas para que eu pudesse ter coragem de namorar e amar como deveria ser o melhor em mim.

Fui me afastando dessa festa que nos é tão emblemática, completa, luminosa. A faísca dela mais abrasiva é o hino: “olha pro céu, meu amor, veja como ele está lindo». E eu olhava, tanta beleza aos meus olhos e ela não fora feita para mim, não me abrigava.

Hoje, noite de São João sem festa. Sem a chama sagrada de Xangô, sem as comidas típicas, até sem o som de Luiz Gonzaga, eu me arrependo de mim e da minha falta de coragem de enfrentar o apartheid das orientações sexuais quando adulto, e quando criança, deixar que a tristeza me tirasse do meu lugar de criança.

Eu quero a chance de aproveitar um São João todo em mim, de me esgarçar de felicidade, só ou acompanhado, comer, beber, dançar, sorrir e cantar outras coisas que não são somente Luiz Gonzaga.

Um São João onde a beleza do céu me pertença e que seja acesa, no centro da saúde da minha existência, a fogueira evocada pela canção. Eu quero sobreviver para também experimentar o novo que me faz rogar por isso.<sup>4</sup>

A crônica descrita acima perfila meu desabafo em viver uma noite de São João, em Salvador, sozinho em minha casa, obrigado, dessa vez, por conta da pandemia da covid-19. Portanto, ainda mais sensível e voltado para reflexões muito duras sobre nossa existência. Preso à ideia de finitude e ao quanto deixei que ordens sociais hegemônicas me arrancassem da possibilidade de sentir alegria. Quando deveria transgredir e enfrentar, a partir da ideia de que somos o que devemos ser, em acordo com a complexidade da nossa trajetória.

A experiência do São João quando criança me era bem contraditória. Eu queria viver aquilo tudo ali: dançar quadrilhas, comer as comidas, me vestir de caipira, viajar para Cachoeira e Muritiba, sentir a alegria dos outros meninos e meninas, soltar balões, fogos, viver instantes luminosos frente à fogueira, que para mim já tinha múltiplos sentidos. Contudo, eu era (sou) asmático e a pólvora e fumaça me expunham a crises dispnéicas. Na minha casa, nem sempre tínhamos condições de comer todas as aquelas guloseimas; na casa dos outros, ficava acanhado para comer livremente e não me era permitido mesmo. Vestir-se de caipira no São João carecia de dinheiro também, exigia gastos extraordinários em relação ao vestuário necessário e

---

4 Esta crônica poética, como outras que escrevi há tempos, é da véspera de São João, 23 de junho de 2020, ela acabou sendo o motivo fundamental que me levou a escrever sobre os perfilamentos do São João como uma festa sustentada nos valores sociais da heteronormatividade.

que se economizasse para o ano inteiro. Balões eram sonho e perigo, caros e, sozinho, jamais conseguiria soltá-los; fogos, tinha alguns para os três dias da festa. Crescendo, ia escondendo de mim que as meninas não me atraíam de maneira sexual, e dançar, aos 14 anos, com meninos, eu performando (BUTLER, 1997, 2003)<sup>5</sup> meu lugar de menino, era impossível. Então, entres demandas econômicas e a fundamental sensação de me sentir ali como eu realmente era, foi me desmobilizando para aquela festa e fui chegando à idade adulta com a nítida certeza de que toda beleza e alegria esparramadas não eram para mim, não me cabiam.

Adulto, com meu salário de professor da Educação Básica, na perspectiva de comprar e viajar para viver o “maravilhoso São João”<sup>6</sup> do interior, já me era mais possível. Eu ia. Tinha crises de asma, me sentia deslocado, me escondia, sentia sensações profundas de solidão, tinha medo das bombas, rejeitava as comidas, vestia-me bem urbanamente, e no meu *diskman* só tocavam Caetano Veloso, Gal Costa e Billie Holiday, no sentido de sair da festa e estar ali somente pelo medo da solidão e para ficar perto de amigas e amigos (todos heterossexuais) que eu amava.

Como me foi bom, nesses tempos de agora saber que podemos (e podemos!) fazer uma antropologia baseada em cosmosensações (OYĚWÙMÍ, 2002) e tratar das minhas intimidades ao modo filosófico ensinado por Sobonfu Somé (2007), onde os nossos trajetos não estão soltos e não são meramente explicados pela vida material em sociedade: há um espírito de mim, vetor das minhas ancestralidades, que me marca no tempo da minha vida física, e me faz perceber e conhecer minha história em configurações socioexistenciais, levando-me a dizer que “a força estive o tempo todo em mim”<sup>7</sup>, que me foi permitido resistir e chegar até aqui, à elaboração deste artigo que desnuda minhas dores, mas expõe também a força ancestral que me guia e a minha capacidade analítica para gerar um saber que sirva de reflexão e de empoderamento para os meus e minhas que são LGBTQI+ e vivemos nesse tempo de agora, nessa sociedade de todas e todos nós.

---

5 Localizo-me aqui na noção de performatividade de Judith Butler, que afirma o seguinte: A performatividade é um ato que faz surgir o que nomeia e constitui-se na e pela linguagem. Ela se filia a teoria de Michel Foucault sobre a inscrição, afirmando que toda identidade de gênero funciona como uma forma de paródia produzida nas relações de poder. Então, faço uma alusão a Butler, para dizer que como menino não poderia dançar com outro menino numa performance de enamoramento.

6 Ouvia isso direto, era uma heresia dizer para os meus amigos que São João me entediava. Eu e outro amigo, também entediado com a festa por motivos diferentes aos meus (eu acho), dizíamos em coro: “É, São João, aquele bom”, numa ironia pouco engraçada e criativa.

7 Esses versos me acompanham, um mantra, que tem muito a ver com as elaborações que me chegam hoje com a filosofia das intimidades, de Sobonfu Somé (2007), vista um pouco aqui para realçar essa etnografia das minhas sensações e percepções.

## DUAS CANÇÕES, DOIS LUGARES, A MESMA MATRIZ: O MEU SÃO JOÃO E O EXERCÍCIO DAS AFETIVIDADES

Para além do sabor do amendoim, da beleza das pessoas e das fogueiras, as canções de São João, principalmente as cantadas por Luiz Gonzaga (1951), sempre me tocaram. Mas, a que até hoje me fascina diz assim:

Olha pro céu, meu amor/ Vê como ele está lindo/ Olha pra aquele balão multicolor/ Como no céu vai sumindo/ Foi numa noite igual a esta/ Que tu me deste o coração/ O céu estava assim em festa/ Pois era noite de São João/ Havia balões no ar/ Xote, baião no salão/ E no terreiro o teu olhar/ Que incendiou meu coração. (OLHA PRO CÉU, 1951)<sup>8</sup>

*Olha pro céu* (1951) é uma das mais lindas canções de amor do nosso cancioneiro e, na minha opinião, o grande retrato do São João em sua afetividade publicamente permitida. A afetividade amorosa entre os opostos, entre o corpo masculino e o corpo feminino cisgêneros. Ouvia essa canção na infância compulsivamente; na adolescência, ela me tornava ainda mais triste. Quando adulto, entre os 20 e 30 anos, me pegava chorando de cortante tristeza que comecei a evitá-la de todas as maneiras. *Olha pro céu*, me arrebatou de novo e passei a ouvi-la com dilacerante alegria, em 2004, com o show *Brasileirinho*<sup>9</sup>, de Maria Bethânia, onde aquela voz, aquela banda, aquele cenário junino, me centralizou numa espécie de São João reinventado, que me cabia, no meu imaginário, exercitando a minha afetossexualidade.

Todo sentido de festa começa com o sentimento alegria. Festejar o aniversário, celebrar o casamento, louvar o santo de devoção, se soltar no carnaval. É claro que, numa visão antropológica, a festa é um lugar de complexidades e, como diz Fátima Tavares (2019, p. 15), devemos “prestar atenção nas transformações que são operadas no decorrer do evento que ‘vaza’ em festa”. O vazar ou os vazares dessa celebração junina ocorreram, ocorrem e ocorrerão. Como qualquer agrupamento de humanos predispostos sob a égide das leis, existem os transgressores. Muitos me pegaram, eu peguei em muitos, alguns localizados e satisfeitos como homens heterossexuais, outros enrustidos como eu; nada de assumidos, pois eles me levariam para o tipo de visibilidade que eu não queria ter. Mas, é a formatação da festa de São João, em suas maneiras tradicionais, o

8 *Olha pro céu*, canção de autoria de José Fernandes e Luiz Gonzaga. Grande hino do São João nordestino. Luiz Gonzaga, o gravou pela RCA-Victor, 1951, em 78 rotações.

9 Em 2003, Maria Bethânia gravou, pelo Selo Quitanda, da Gravadora carioca Biscoito Fino, o CD *Brasileirinho*, em que celebrava as festividades e religiosidades dos povos interioranos do Brasil. O CD, virou um show arrebatador, histórico para o cancioneiro brasileiro, e incursionou por algumas capitais do país, inclusive Salvador. Tive a oportunidade de vê-lo no Teatro Castro Alves. O show foi gravado e se transformou no DVD homônimo, que utilizo sempre em minhas aulas, quando a temática é festas e religiosidades do interior.

que me faz dizer que ela promove a ratificação de uma “normalidade existencial”, baseada em princípios da heteronormatividade.

Ao desfiar essa narrativa autoetnográfica, me ocorre a memória de outra canção, na voz de Gal Costa, de autoria de Gonzaguinha, filho de Luiz Gonzaga, nascido e criado no Rio de Janeiro. A letra diz assim:

E o menino com o brilho do sol/ Na menina dos olhos / Sorri e estende a mão/ Entregando o seu coração/ E eu entrego o meu coração/ E eu entro na roda/ E canto as antigas cantigas/ De amigo irmão/ As canções de amanhecer/ Lumiar e escuridão/ E é como se eu despertasse de um sonho/ Que não me deixou viver/ E a vida explodisse em meu peito/ Com as cores que eu não sonhei/ E é como se eu descobrisse que a força/ Esteve o tempo todo em mim/ E é como se então de repente eu chegasse/ Ao fundo do fim/ De volta ao começo/ Ao fundo do fim/ De volta ao começo. (COSTA, 1984))

*De volta ao começo* (1980) já foi gravada por Gonzaguinha, seu autor, em 1980. Depois, artistas como Nana Caymmi e Roupas Nova também a gravaram. Mas, o registro mais profundo dela em mim, me vem na voz de Gal Costa. Ela gravou no disco *Profana*, em 1984. Nessa época, eu tinha 14 anos e vivi essa canção em muitos São Joãos, buscando a força que morava em mim, para me encontrar pleno, tempos depois, com a identidade que me definiu: a homossexualidade.

A chamada Música Popular Brasileira me ajudou na minha elaboração como sujeito. Desde criança ouvia muito as rádios e me detinha a pensar nas letras, em construções poéticas que, em grande parte, eram formas filosóficas de pensar a sociedade brasileira, artistas como Belchior, Gilberto Gil, Milton Nascimento, Chico Buarque, Nelson Cavaquinho, Paulinho da Viola, Gonzaguinha, Cartola, Djavan, Caetano Veloso, Marina Lima, Angela Ro Ro, Rita Lee, Aldir Blanc, João Bosco, Sueli Costa, Joyce, Renato Russo, Cazuza, Herbert Vianna, pensando só em compositores e compositoras, entre outros e outras, neles e nelas estava parte do esteio que eu usava contra a solidão e como estímulo ao estudo. Caetano Veloso, por exemplo, foi o mais significativo para que eu tocasse nas questões secretas da minha sexualidade e, na figura dele, vinha uma certa esperança de que um dia eu poderia ser do meu jeito, que no fundo, eu ainda não sabia o que seria, mas tinha a ver com aquela expressão de uma sexualidade livre viajando em possíveis amálgamas identitários de gênero. Despertei para a minha homossexualidade – essa força em minha existência, à luz da obra de Caetano Veloso, ouvindo as suas canções dos finais dos anos 1970 e durante toda a década de 1980. Aqueles discos (*Joia*, 1975; *Bicho*, 1977; *Qualquer Coisa*, 1975; *Cinema Transcendental*, 1979; *Outras Palavras*, 1981; *Uns*, 1983; *Velô*, 1984; *To-*

talmente Demais, 1986) me iluminavam de uma cultura pop elaborada que me ajudou, de alguma forma, a não ter tanta vergonha de mim.

Em meio a tudo isso, a voz de Gal Costa. Outra maneira sublime de vencer a solidão daquele tempo de dor e descobertas. Gal me tirava do urbano provinciano de Salvador e me levava para a centralidade cultural do Rio de Janeiro. Uma voz que me acompanha desde os sete ou oito anos de idade, que só depois dos meus 24 anos perdeu o lugar de favorita em mim para Maria Bethânia, de quem eu gostava desde sempre. Foram muitos São Joãos com o ouvido em Gal para esquecer que eu estava na festa. E, contraditoriamente, a música que eu mais ouvia era *De volta ao começo*. Essa canção não me tirava da dor, mas me impelia a pensar na força que eu tinha: a letra falava do encontro entre um menino e menina, no delicado do amor nascido, e eu fantasiava, me transgredia, aguçado pela enorme beleza da voz e do canto, aquela melodia, os arranjos e uma poesia que me fazia sonhar. E eu podia, assim, evitar a alegria das canções juninas embalando os outros que podiam publicamente amar, mas que eu não podia. Aliás, não tinha força para exercer esse poder do meu querer. A canção me dizia que: “a força esteve o tempo todo em mim”, mas eu não queria ouvir (cosmosensação), pois, como analisa Oyèrónké Oyèwùmí (2002), eu só via (cosmovisão) o que o mundo da heteronormatividade estabelecia como normal.

Então, o São João me dividiu, durante muito tempo, em dois lugares: o interior da Bahia numa festa que eu não festejava, sofria, e o litoral entre duas cidades muito amadas por mim, o Rio de Janeiro, como a utopia do sair, e a Salvador, como escolha imediata do ficar perto da voz de Gal, dentro do mar, na praia do Porto da Barra.

Nesse tempo, minha afetividade era me dedicar religiosamente aos amigos e amigas, preso a certezas que me enganavam, a amores silenciosos e platônicos, a performances de uma heterossexualidade que nunca existiu. O São João gritava isso para mim: você não é heterossexual, você não é normal, aqui nada lhe cabe. E quando ouvia *Olha pro céu*, de Gonzagão, sem o antídoto *De volta ao começo*, de Gonzaguinha, eu chorava perdido e contido no meio de uma multidão, entre amigos e amigas, que nessa hora, não me viam.

## CONCLUSÃO

Não se buscou nesse percurso autoetnográfico reduzir o São João, festejo de grande importância para a expressão das riquezas culturais brasileiras, fundamentalmente erguidas no Nordeste do país, a esquemas ordinários disso a que chamamos heteronormatividade. Meu objetivo maior foi navegar nas águas

da minha percepção, memórias, experiências, elaborações a partir de aportes teóricos encontrados em autores como Anderson Jonas das Neves (2017), Silvío Matheus Alves Santos (2017), Fátima Tavares (2019), Clarice Lispector (1999), Audre Lorde (2019), Oyèrónké Oyěwùmí (2004, 2005), Sobonfu Somé (2007), Judith Butler (1997, 2003), Vivaldo da Costa Lima (2003), entre outros e outras, para dizer autoetnograficamente o quanto o São João, em sua ampla expressão pública e popular, é uma festa excludente, alicerçada em regras heterocêntricas que invisibilizam identidades de gêneros e sexualidades fora das performances sociais do universo heterossexual cisgênero.

Em relação a autoetnografia, Silvío Matheus Alves Santos (2017, p. 221) cita: “Walter Goldschmidt (1977) observou que ‘toda etnografia’ é autoetnografia na medida em que revela investimentos pessoais, interpretações e análises”, portanto, penso que este meu relato autoetnográfico nos conduz a algumas reflexões de caráter antropológico de como, muitas vezes, pode ser insuportável a experiência do São João na vida de um adolescente ou jovem gay. Penso que a festa sofrerá e já vem sofrendo transformações em relação a práticas gritantes de lgbtobia, em sua duração como evento anual, que ocorre oficialmente entre os dias 23 e 24 de junho.

O posicionamento conceitual de literatas pensadoras trazido aqui, Audre Lorde e Clarice Lispector, me conduziu a refletir sobre os meus sentimentos em relação à festa, e de como esses sentimentos dão conta da minha subjetividade, me fazendo sentir o que foi e é essa festa no percurso da minha existência. Se escrevia poeticamente no São João expressando minhas dores, ao mesmo tempo, construía uma consciência holística do quanto aquilo tudo me fazia mal. A noção reluzente de pertencimento em Clarice Lispector (1999), recorrente em muitas de suas crônicas e contos, numa ânsia de se saber pertencida ao mundo e às coisas, me ajudou a traduzir o meu sentimento de não pertencer ao evento festivo do São João. Para Clarice, o sentimento de pertencer é imprescindível para a existência em seu atributo humano fundamental que é a vida em comunidade.

Este artigo é fruto de muitas indagações sobre a minha condição sexual, em todas as vezes que experimentei as festas de São João até mais ou menos os meus 30 anos, estou hoje com 50. Aos 34, tive uma experiência arrebatadora com o show *Brasileirinho* de Maria Bethânia (2004), que me fez repensar minha postura em relação ao São João, banhado na profundidade daquele discurso estético e sociológico trazido pela cantora: a partir dali, não fugiria mais da festa, iria enfrentá-la com todas as sensações acesas, ligadas, dirigidas, e aproveitar

suas belezas e delícias, me afirmar dentro da possibilidade de ser um corpo gay nas relações ali estabelecidas.

Ao longo dos últimos dez anos, estive mais fora que dentro do São João. Das vezes que fui à festa, já esvaziado da tristeza definidora desses meus instantes, tive a oportunidade de sentir mudanças quanto a “gayzada” ocupando os salões. Mas, quanto à estrutura, a festa continua a perfilar seus princípios heteronormativos e a imprimir a beleza dos casais heterossexuais cisgêneros.

Quero externar o perigo da heteronormatividade num sistema socioexistencial baseado na cultura cisgênero, para quem precisa aprender a ser fora dos padrões estabelecidos e não se permitir as cobranças perversas da “normalidade”. Essa autoetnografia é um discurso político também. É um pensamento encarnado nas dores de muitas experiências que tive e que as transformei em possibilidades poéticas e científicas.

Não é uma análise contra a festa de São João. Ao contrário, espero que ela se transforme e que os mais variados casais, das mais “discrepantes” identidades de gênero e sexualidades, possam ocupar os salões e ouvir de Elba Ramalho a Gilberto Gil, de Domingos a Luiz Gonzaga, e todos os novos e velhos seguidores nessa empreitada de “levantar o poeirão”<sup>10</sup>.

As minhas cosmosensações, guiadas aqui à luz de Oyèrónké Oyèwùmí (2002), me permitem problematizar experiências festivas das culturas que me forjaram para que, próximo a ciências como a antropologia, possamos encontrar caminhos que desestremem não só a heteronormatividade, mas, enfim, todo o patriarcado.

## REFERÊNCIAS

BRASILEIRINHO ao vivo. Direção: Bia Lessa. Intérprete: Maria Bethânia. Rio de Janeiro: Gravadora Biscoito Fino, 2004. 1 dvd.

BUTLER, J. *Excitable Speech. A Politics of the Performatives*. New York: Routledge, 1997.

BUTLER, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Gal. De volta ao começo (canção). Rio de Janeiro: RCA VICTOR (Gravadora), 1984

FORRÓ DO POEIRÃO. Intérprete: Elba Ramalho. Compositor: Cecéu. *In: DO JEITO que a gente gosta*. Intérprete: Elba Ramalho. Barclay/Polygram, 1984.

<sup>10</sup> Retirado da canção, Forró do Poirão, de autoria de Cecéu, gravado por Elba Ramalho, no disco *Do jeito que a gente gosta*, de 1984.

- GEERTZ, C. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- LIMA, F. *Diáspora e ancestralidade*. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015.
- LIMA, V. C. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagôs na Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2 ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LORDE, A. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.
- MARCOS, M. *Sob a égide das águas: escritos jornalísticos sobre candomblé*. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015.
- NEVES, A. J. Uma interpretação analítico-comportamental de aspectos culturais e simbólicos da fogueira de São João. *Perspectivas*. São Paulo, v. 8, n. 1, p. 79-96, 2017. DOI: <https://doi.org/10.18761/pac.2016.035>.
- OLHA pro céu. Intérprete: Luiz Gonzaga. Compositores: José Fernandes e Luiz Gonzaga. In: OLHA pro céu. Intérprete: Luiz Gonzaga. RCA Records Label, 1951.
- OYĚWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: Oyèwùmí O. (ed.) *African Gender Studies: A Reader*. New York: Palgrave MacMillan, 2005. p. 391-415.
- OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes, para uso didático. Original: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Coalcepts and the challenge of African Epistemologies*. Dakar: Codesria, 2004. p. 1-8.
- PASSOS, M. M. V. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé*, 2016, 191f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/23894>. Acesso em: 4 maio 2022.
- SANTOS, S. M. A. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural: revista de ciências sociais*. São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972/133158>. Acesso em: 4 maio 2022.
- SILVEIRA, R. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.
- SOMÉ, S. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. 2 ed. São Paulo: Odysseus, 2007.
- TAVARES, F. *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: EDUFBA, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAC & Naify, 2002.

## A CORRUPÇÃO NA AGENDA DOS JORNAIS DURANTE AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE 2016

### CORRUPTION ON THE NEWSPAPERS' AGENDA DURING THE 2016 MUNICIPAL ELECTIONS

#### **Resumo**

Os meios de comunicação têm papel central nas democracias contemporâneas, já que tornam públicos os acontecimentos políticos e disponibilizam a informação para as redes interpessoais. No Brasil, os jornais têm papel importante, dada sua capacidade de pautar outros meios e por gozar de credibilidade. Nesse sentido, a agenda desses meios configura-se como um importante objeto de estudo, principalmente em períodos eleitorais, quando a necessidade de informação política é maior. Neste artigo, o objetivo é analisar a agenda temática dos principais jornais em circulação no Brasil: *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *O Estado de S. Paulo* (OESP) com atenção para o tema “corrupção” durante o período eleitoral de 2016.

**Palavras-chave:** Imprensa. Corrupção. Eleições 2016.

#### **Abstract**

The media play a central role in contemporary democracies, since it makes political events public and information available to social media. In Brazil, this role is fulfilled by newspapers due to their ability to guide other media and credibility. Consequently, the agenda of these media constitute an important object of study, especially in electoral periods, when the need for political information is greater. Given this scenario, this study analyzes the thematic agenda of the main newspapers circulating in Brazil: *O Globo*, *Folha de S. Paulo* and *O Estado de S. Paulo* (OESP), focusing on the topic of “corruption” during the 2016 elections.

**Keywords:** Press. Corruption. 2016 Elections.

---

1 Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: merciaallves@gmail.com.

2 Economista (UNICAMP) e mestre em ciência política (UFSCar). bernardo.geraldini@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é analisar a agenda temática dos principais jornais em circulação no Brasil. Entre os temas que compõem a agenda, dar-se-á atenção a “corrupção” durante o período de campanha das eleições municipais de 2016. Esse objetivo está embasado em duas premissas teóricas. A primeira é a importância dos meios na ampliação do ambiente informacional, à medida que tornam públicos os assuntos sociais e políticos e criam imagens no imaginário da audiência (LIPPMAN, 2010). A segunda premissa é que os meios influem na percepção da audiência em relação aos temas, aos atores e às imagens destes, o que é ainda mais importante nos períodos eleitorais, quando o debate da agenda pública é mais visível (MANCINI; SWANSON, 1996), aumentando a necessidade de informação política e orientação para decisão do voto. (TRAQUINA, 2001)

A partir disso, colocam-se em questão as notícias sobre “corrupção” como parte dos temas que compõem a agenda dos jornais de maior circulação no Brasil. A escala que essas informações alcançam quando entram na agenda dos meios abala a reputação e a imagem pública dos envolvidos, que sofrem consequências imediatas de tal exposição (CHAIA, 2000; THOMPSON, 2002), sejam esses atores individuais ou coletivos. Isso é extremamente relevante durante as eleições, quando a imagem do candidato é decisiva para alcance de apoio político (MANIN, 1995; 2013), inclusive no Brasil, dada a personalização do processo eleitoral. (AZEVEDO, 2004)

Para atender aos objetivos propostos, serão analisadas as notícias de capa de *O Globo*, da *Folha de S. Paulo* e do *OESP* entre os dias 16 de agosto e 1º de outubro de 2016 – o período oficial de campanha, conforme estabelecido pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Especificamente: 1) a frequência do tema “corrupção” na agenda dos periódicos em relação aos demais temas; 2) a identificação dos casos de corrupção; e 3) a identificação dos atores: a) políticos; b) setor privado; c) setor público; e d) paladinos.<sup>3</sup> A análise ainda compreende a comparação entre as agendas dos três periódicos.

Os principais jornais impressos do Brasil são *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *OESP*, com médias de circulação impressa de 115, 100 e 104 mil unidades anuais, segundo Associação Nacional de Jornais (COM CRESCIMENTO..., 2019), respectivamente. *O Globo* pertence ao maior conglomerado de mídia do Brasil, o Grupo Globo, que está também entre os maiores do mundo (GRUPO GLOBO..., 2016) em audiência e investimento em publicidade. O grupo atua em todos os estados brasileiros e em diversos segmentos, como rádio, cinema, música, in-

3 O termo refere-se às instituições públicas e aos atores desse setor.

ternet, TV a cabo, com canais infantis, voltados ao público feminino, esporte, entretenimento e notícias. Em muitos desses segmentos, as empresas do grupo lideraram em audiência, principalmente na TV aberta.

De 1921, a *Folha de S. Paulo* – uma união entre a *Folha da Noite*, a *Folha da Manhã* e a *Folha da Tarde* –, além de ser um dos principais impressos do país, é líder de audiência no seguimento em sua versão digital (NO IMPRESSO..., 2016). Entre as empresas do Grupo Folha de maios destaque estão o UOL, um dos principais portais de notícia *on-line*. Por fim, um dos periódicos mais antigos em circulação no Brasil e o mais antigo da capital paulista, fundado em 1985 como *A Província de São Paulo*, o OESP pertence ao Grupo Estado, que reúne emissoras de rádio, editoras, a Agência Estado e a versão digital do periódico.

Durante os períodos eleitorais, a agenda desses jornais ganha ainda mais relevância. As eleições de 2016 ocorreram em um dos períodos mais críticos da democracia brasileira recente. A crise política e o longo processo de *impeachment*<sup>4</sup> que afastou a presidenta Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores – PT) acentuaram a polarização eleitoral que vinha das eleições presidenciais de 2014, principalmente no eleitorado. Além disso, reorganizou as alianças entre os partidos na arena legislativa para a composição de um novo governo liderado pelo então vice-presidente Michel Temer (Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB) e por diversos nomes e partidos que fizeram oposição à chapa nas urnas – entre eles o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), partido que polarizou a corrida presidencial junto ao PT nos últimos 20 anos.<sup>5</sup>

Além disso, as eleições municipais de 2016 foram as primeiras a serem realizadas depois de alterações significativas na legislação eleitoral. A chamada “Minirreforma”<sup>6</sup> promoveu mudanças principalmente em duas frentes (ALVES; LIMA, 2016): a diminuição dos dias de campanha<sup>7</sup> e a mudança no perfil do financiamento das campanhas com a proibição das doações de recursos finance-

4 O processo de *impeachment* da presidenta reeleita Dilma Rousseff (PT) em 2014 teve início em 2 de dezembro de 2015, quando o até então presidente da Câmara dos Deputados (cassado na Câmara dos Deputados em setembro de 2016), Eduardo Cunha (PMDB-RJ), aceitou a denúncia por crime de responsabilidade realizada pelo procurador de justiça Hélio Bicudo e pelos advogados Janaina Pascoal e Miguel Reale Júnior.

5 Trata-se das eleições presidenciais de 1994 e 1998, vencidas em turno único por Fernando Henrique Cardoso (PSDB); de 2002 e 2006, por Luiz Inácio Lula da Silva (PT); e de 2010 e 2014, quando Dilma Rousseff foi eleita e reeleita.

6 Lei nº 13.165/2015.

7 Para as eleições de 2016, os dias de campanha foram reduzidos de 90 para 45, e o horário gratuito de propaganda eleitoral (HGPE), de 45 para 35 dias. O tempo diário de propaganda eleitoral na TV foi reduzido de dois blocos diários de 50 minutos para dois blocos de 10 minutos no rádio e na televisão. Na TV, o HGPE foi exibido das 13h00 às 13h10 e das 20h30 às 20h40, de segunda a sábado. Os partidos também têm direito a 70 minutos diários de *spots* de 30 e 60 segundos, dos quais 60% são para candidatos ao executivo, e 40%, para os candidatos ao legislativo, de segunda a domingo.

ros pelo setor privado. O debate público-privado a respeito do financiamento das campanhas entrou na agenda pública nos últimos anos, sob os argumentos da contenção do encarecimento das campanhas e do combate às práticas de corrupção envolvendo partidos, candidatos e empresas. (SPECK, 2012)

Os casos recentes de corrupção também foram pano de fundo e agravaram o contexto de crise. Primeiro, porque envolvem os partidos políticos mais importantes do Brasil e lideranças conhecidas nacionalmente, o que afeta a imagem dessas instituições e do próprio sistema, colocando-os em descrédito mediante o eleitorado. Também porque esses casos ganharam a agenda dos meios de comunicação, alcançando *status* de escândalo e contribuindo para a falta de interesse do cidadão com relação aos assuntos públicos e ao processo eleitoral. Os altos índices de votos brancos e nulos em 2016 (SEGUNDO TURNO..., 2016)<sup>8</sup> reforçam esse argumento.

Para entender a construção dessa agenda, é preciso avaliar os seus precedentes (outras agendas e questões públicas, por exemplo) e considerar que essa construção é um processo de natureza sequencial. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) Teorias mais recentes passaram a explorar diferentes fatores que modelam a agenda de mídia. Nessa linha, a agenda tornou-se uma variável dependente, resultado que precisa ser explicado por meio de um processo (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) no qual se considerem a força, a relevância e o valor social da notícia. Existe, ainda, uma hierarquia espacial entre as notícias, que é relevante principalmente nos jornais.

Como se trata de meio de comunicação impresso e mais estático – se comparado à TV e aos portais *on-line* –, o lugar que a notícia ocupa no jornal é um fator de extrema relevância. Isso está relacionado, também, aos interesses de mercado (CHARRON; DE BONVILE, 2016), que conferem um *status* particular às notícias de capa e ao ordenamento das notícias. Nesse sentido, a relevância das manchetes e das demais notícias de capa é inversamente proporcional ao número de assinantes individuais. (CHARRON; DE BONVILE, 2016) O princípio é de atração do interesse público. Portanto, as capas dos jornais destacam elementos de maior importância e resumem o conteúdo das edições.

Este artigo está dividido em duas seções, além da sua introdução. A primeira é dedicada aos principais conceitos a respeito da agenda dos meios de co-

---

8 Segundo dados divulgados pelo TSE, o número de abstenções no segundo turno das eleições municipais, somado aos votos brancos e nulos, representa 32,5%, ou aproximadamente 10,7 milhões do eleitorado, um aumento significativo em relação ao pleito anterior, quando esse percentual foi de 26,5%. No primeiro turno, 25 milhões de aptos ao voto não compareceram às urnas, o que representa 17,58%. Na capital paulista, o número de brancos e nulos foi o maior registrado desde a redemocratização, caso que se repetiu em outras grandes cidades.

municação, principalmente os impressos, como eles se caracterizam no Brasil, sua relação com as notícias sobre casos de política e a importância dessa relação em períodos eleitorais. Por fim, analisar-se-á a agenda dos três periódicos durante o período eleitoral de 2016.

## **BREVE RECAPITULAÇÃO DO TEMA**

Entre o fim do século XIX e o início do século XX, o jornalismo brasileiro sofreu profunda reestruturação, passando da fase artesanal para a industrial. Acompanhando o avanço do capitalismo no Brasil, o jornalismo tornou-se, ele próprio, uma atividade à qual agora se dedicam empresas capitalistas. (SODRÉ, 1999) Esse estágio da imprensa escrita, vigente principalmente a partir da década de 1940, é marcado por um jornalismo – teoricamente – isento, substituindo o modelo opinativo e transformando o modo de operação das empresas jornalísticas, que até então se dava literalmente por meio da compra e venda do jornal por parte de figuras políticas e/ou capitalistas. (SODRÉ, 1999) Tentava-se, assim, emular o modelo norte-americano, pautado por neutralidade e objetividade. (SCHUDSON, 2010)

Entretanto, esses atributos são frequentemente questionados: mostrou-se, em diversas ocasiões, o viés conservador dos jornais brasileiros (BIROLI, 2007; AZEVEDO, 2006; 2009; OLIVEIRA, 2017), caracterizado pela concentração e propriedade cruzada dos meios de comunicação (AZEVEDO, 2006; RUBIM; AZEVEDO, 1998), pela pouca pluralidade e diversidade externa e por uma pluralidade interna que reflete a agenda do público específico desses meios – no caso dos impressos, uma elite composta pelas classes A e B – nos artigos, colunas e editoriais, que, por sua vez, podem influenciar o seu conteúdo informativo. (AZEVEDO, 2009)

A questão da neutralidade e da objetividade, entretanto, deve ser entendida levando-se em conta a questão da agenda dos meios de comunicação, que é formada por um conjunto de temas selecionados a partir de critérios específicos de relevância: é por meio desses critérios que se decide quais notícias, personagens e atores políticos receberão visibilidade. (MIGUEL; BIROLI, 2010) Assim, a mídia, “ao selecionar determinados assuntos e ignorar outros define quais são os temas, acontecimentos e atores (objetos) relevantes para a notícia”, uma vez que o espaço dos meios de comunicação, especificamente dos periódicos, é limitado; dessa forma, “ao enfatizar determinados temas, acontecimentos e atores sobre outros [a mídia] estabelece uma escala de proeminências entre esses objetos”. (AZEVEDO, 2004, p. 52)

Segundo McCombs (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004; SHAW, 1972; MCCOMBS, 2009), os meios de comunicação de massa em contexto de regime político e de mídia com certo grau de abertura à medida, que selecionam determinados objetos em detrimento de outros, pautam a agenda do público em um processo denominado *agendamento* ou *agenda-setting*. Os efeitos do agendamento da mídia não são unilaterais e, para uma análise da agenda do público, outras variáveis devem ser consideradas, a exemplo do ambiente. Entretanto, a máxima de que a mídia é eficaz em dizer ao público a respeito do que pensar é uma premissa que pauta os estudos sobre a influência dos meios.

Existe uma necessidade inata de entender o ambiente que nos envolve. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004; 2009; TRAQUINA, 2001) A transferência de assuntos da agenda de mídia para a opinião pública ocorre a partir dessa necessidade. Essa transferência não é direta, devendo-se considerar dois elementos fundamentais: relevância e incerteza. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) A relevância é a condição que define, inicialmente, a necessidade de orientação, que pode variar de acordo com grupos sociais, ambiente etc., e é diretamente proporcional à necessidade de orientação. Quando o grau de relevância do assunto é baixo, a necessidade de orientação é baixa. A incerteza, por sua vez, está ligada ao grau de relevância e à necessidade de orientação. Um fator de incerteza aumenta sobre si o grau de relevância e leva as pessoas a buscarem por maiores informações.

A partir dessas duas condições, os assuntos da agenda da mídia são divididos em: intrusivos e não intrusivos. Por assuntos intrusivos entende-se todo e qualquer assunto que faz parte e/ou é construído de forma direta. Por exemplo, ninguém precisa ler a seção de economia do jornal para saber que aumentou o preço do arroz, pois essa informação é obtida na experiência pessoal. Os assuntos não intrusivos são aqueles que estão fora da nossa convivência e experiência pessoal. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) No caso do período eleitoral, há maior necessidade de informação política, mesmo que mínima, porque, primeiro, é um período de incerteza e, de maneira geral, é um assunto não intrusivo, ou seja, que requer mediação.

O agendamento – o processo de seleção e ênfase – provoca uma espécie de controle da realidade. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) Esse argumento está embasado na ideia de pseudoambiente, isto é, um ambiente que é forjado pela propagação de informações e que se situa entre o indivíduo e o ambiente. (LIPPANN, 2010) A partir disso, é possível analisar determinadas situações que entram na agenda de mídia a fim de criar um movimento de comoção nacional, geralmente baseado na ideia de uma crise ou colapso. Ou seja, existem meca-

nismos midiáticos para promover um assunto, sendo este de relevância excepcional ou não. Cria-se um ciclo de atenção sobre o assunto, para que ele se torne parte da pauta da agenda pública. (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004) Nessa perspectiva, a mídia não é somente um simples meio de relatos, e sim, de condução de eventos e situações no mundo real.

A teoria do “escândalo” (THOMPSON, 2002) caminha nesse sentido. Para que determinado tema receba esse *status*, ele necessariamente precisa receber atenção permanente dos meios de comunicação, forma pela qual se torna público. (CHAIA; TEIXEIRA, 2001; FILGUEIRAS, 2009; THOMPSON, 2002) Nesses casos, adota-se uma narrativa semelhante à dos folhetins: episódicas e sequenciais, em que é possível identificar as fases da “história” – o auge e a reviravolta, por exemplo – e as principais personagens que compõem a trama: os vilões, os mocinhos e os heróis. Esse formato é tradicional em veículos de entretenimento dedicados a celebridades – o *The Sun*<sup>9</sup> é o melhor exemplo do formato –, mas também na cobertura de casos de corrupção política.

A corrupção política decorre da sobreposição dos interesses individuais aos coletivos no interior da estrutura do Estado, ou tão somente do mau uso do dinheiro público, e da degradação dos valores éticos relacionados à “coisa pública”. A questão está ligada à legitimidade dos sistemas políticos nas democracias modernas. (SELIGSON, 2002) Casos de corrupção chamam atenção dos meios de comunicação, tornando-se parte da sua agenda, influem na percepção da audiência e na naturalização como coisa própria do Estado, da política e da democracia. (FILGUEIRAS, 2009) Portanto, a corrupção e o “escândalo” como temas frequentes na agenda da mídia, principalmente em períodos eleitorais, são uma questão a ser relevada, uma vez que os meios auxiliam na percepção e na construção da imagem de partidos e candidatos (LANG; LANG, 1950; MCCOMBS, 2009), influenciando na reputação desses atores. (CHAIA, 2000; THOMPSON, 2002)

Essa questão esbarra no já mencionado alinhamento histórico com setores conservadores (AZEVEDO, 2018) e na máxima de um jornalismo orientado pela lógica normativa do *watchdog*. A “campanha anticorrupção” protagonizada nos últimos anos pelos meios de comunicação é pautada por esse discurso da ética e da moral. (ALDÉ; MENDES; FIGUEIREDO, 2007) Exemplo disso é o caso do “mensalão”,<sup>10</sup> explorado desde as primeiras denúncias em 2005 (LO PRETE, 2014),<sup>11</sup> passando pela

9 Tabloide inglês de grande circulação.

10 Ação penal 470.

11 Quando, em entrevista dada à *Folha de S. Paulo* em junho de 2005, Roberto Jefferson (Partido Trabalhista Brasileiro – PTB/RJ) confirmou as denúncias da revista *Veja* sobre o pagamento a deputados em troca de votos em projetos de interesse do Governo Federal.

criação da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) pela investigação em 2006 – ano eleitoral –, e culminando nas condenações no Supremo Tribunal Federal (STF) nos anos seguintes – inclusive em 2012, ano de eleições municipais.

O “mensalão” e a crise política foram os temas principais da cobertura da imprensa nos anos de 2005 e 2006 (BIROLI; MANTOVANI, 2014; AZEVEDO, 2009) e das campanhas eleitorais dos candidatos de oposição ao Governo Federal e ao candidato à reeleição, o então presidente Lula, já com a imagem desgastada e associada ao caso, que envolveu pessoas do alto escalão do seu governo. (AZEVEDO, 2009)

Outro caso emblemático de escândalo no qual os meios assumiram protagonismo é o da “Operação Lava Jato”, ação voltada à investigação de desvio e lavagem de dinheiro desviados da Petrobras, envolvendo grandes empresários, empreiteiras, partidos e lideranças partidárias. O caso entrou na agenda da mídia em 2015, sendo explorado sequencialmente por mais de um ano, contribuiu para o descrédito da estatal, do governo da presidenta eleita Dilma Rousseff, e foi plano de fundo de manifestações públicas. (CIOCCARI, 2015) As eleições municipais de 2016 ocorreram na conjuntura de crise política, agravada pelos desdobramentos da operação e por um intenso debate sobre corrupção e mudança institucional.

Diferente da TV e do rádio, a legislação é menos restritiva com os impressos em períodos eleitorais, o que pode provocar desequilíbrio na exposição de candidatos e lideranças partidárias na cobertura de outros temas que compõem o conteúdo noticioso dos periódicos, como nos casos de candidatos citados em esquemas de corrupção política. Nesses casos, dupla exposição: na agenda composta por notícias relacionadas às eleições e a esses casos. Para governistas, essa pode ser uma questão ainda mais relevante, principalmente em períodos de crise econômica, dependendo da avaliação da sua gestão.

Paralelamente a uma legislação menos restritiva, os jornais gozam de alta credibilidade, segundo Pesquisa Brasileira de Mídia (BRASIL, 2015) e da capacidade de pautar a agenda de outros meios de comunicação e a agenda das campanhas eleitorais dos candidatos, principalmente nos temas tratados na propaganda eleitoral veiculada no HGPE. Assim, principalmente durante o período de eleições, a agenda de jornais de grande circulação é central para as agendas dos meios de comunicação de massa – TV e rádio –, da internet – portais e redes –, das campanhas de partidos e candidatos e do público.

## “CORRUPÇÃO” NA AGENDA DOS JORNAIS NAS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE 2016

O objetivo central deste artigo é analisar a agenda da grande imprensa brasileira, especificamente, como o tema “corrupção” foi tratado nas notícias de capa durante as eleições municipais de 2016 à esteira de Kioussis e McCombs, e McCombs (2004; 2009). Serão analisados, a partir dos pressupostos discutidos na seção anterior: 1) a frequência do tema “corrupção” na agenda dos periódicos em relação aos demais temas; 2) a identificação dos casos de corrupção; e 3) a identificação dos atores: a) Políticos; b) setor privado; c) setor público; e d) paladinos. Por fim, elaborar-se-á uma análise comparativa entre três periódicos, a saber: *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *OESP*.

As notas metodológicas apresentadas a seguir tratam da coleta e da classificação das notícias de capa de cada um dos periódicos, da especificação do *corpus* de análise (número de notícias analisadas), da classificação de cada uma segundo os temas (linhas editoriais) e, por fim, de uma análise preliminar das frequências de cada um desses temas. Seguimos com a análise do tema “corrupção” durante o período eleitoral a partir da identificação e da contextualização dos principais atores e casos.

### NOTAS METODOLÓGICAS E CORPUS DE ANÁLISE

Este artigo propõe a análise da agenda dos três jornais de maior tiragem e audiência no Brasil no que tange, principalmente, ao tema “corrupção”. Para tanto, foram coletadas as notícias de capa desses periódicos durante as eleições de 2016. Cada notícia foi classificada como: 1) manchete; ou 2) outras notícias; e relacionada segundo o tema: a) política; b) eleições; c) corrupção; d) economia; e) social; f) internacional; e g) outros.<sup>12</sup> A partir disso, foram coletadas 934 notícias. Divididas por jornal e tipo, como na Tabela 1, e por tema, como na Tabela 2.

Tabela 1 – *Corpus* de análise – número de manchetes e de outras notícias

Tema	Jornais			Total
	<i>O Globo</i>	<i>Folha de S. Paulo</i>	<i>OESP</i>	
Manchetes	47	47	47	141
Outras notícias	261	254	278	793
Total	308	301	325	934

Fonte: *Elaboração própria*.

12 As categorias foram baseadas nas editoriais dos jornais.

As notícias foram coletadas durante o período de campanha eleitoral das eleições municipais de 2016 – entre os dias 16 agosto e 1º de outubro, 47 dias consecutivos. No período, foram classificadas um total de 934 notícias, sendo 141 manchetes e 793 outras notícias de capa. A partir da classificação por categorias segundo os temas da agenda de *O Globo*, *Folha de S. Paulo* e *OESP*, temos:

Tabela 2 – Classificação das notícias por jornal e categoria

Tema	Jornais					
	<i>O Globo</i>		<i>Folha de S. Paulo</i>		<i>OESP</i>	
	N	%	N	%	N	%
Política	61	19,8	74	24,5	65	20
Eleições	33	10,7	40	13,2	21	6,4
Corrupção	31	10	49	16,2	62	19
Economia	32	10	22	7,3	25	7,6
Social	22	7,1	58	19,2	51	15,6
Internacional	31	10	28	9,3	37	11,3
Outros	98	31,8	30	9,9	64	19,6
Total	308	100	301	100	325	100

Fonte: Elaboração própria

As categorias Eleições e Corrupção são desdobramentos da categoria Política. A primeira é contextual e refere-se ao recorte da pesquisa, na qual se reuniram, a respeito das eleições municipais de 2016: números da corrida eleitoral, notícias sobre partidos, candidatos e eventos de campanha, como debates e a propaganda eleitoral na TV. A categoria Corrupção reúne notícias que tratam apenas de casos políticos, investigações e processos, que envolvem algum ator, órgão público, estatal ou empresa privada em relação a alguma gestão, órgão público ou estatal. Ou seja, trata-se de corrupção política (foram excluídas as notícias a respeito de corrupção ou casos ilícitos em outras esferas).

As notícias classificadas como “Política” são aquelas que tratam das atividades cotidianas dos poderes executivo e legislativo, de partidos e das bancadas nos três níveis de governo; as notícias relacionadas ao acesso aos serviços públicos ou a políticas públicas estão alocadas na categoria “Social”; em “Internacional”, encontram-se as notícias internacionais sobre política, economia, encontros, entre outros; em “Outros”, as notícias de entretenimento, personalidades e esportes. Importante ressaltar que dois eventos esportivos – as Olimpíadas<sup>13</sup> e as Paraolimpíadas do Rio (2016)<sup>14</sup> – ocorreram no mesmo período das eleições municipais de 2016, o que explica o elevado percentual da categoria.

<sup>13</sup> Entre 5 e 21 de agosto, datas das cerimônias de abertura e encerramento.

<sup>14</sup> Entre 7 e 18 de setembro e encerramento.

Algumas dessas notícias tratam de dois ou mais temas. Estas foram classificadas segundo o seu principal assunto. Por exemplo: “*Processados por crimes concorrem a prefeito em 8 capitais*” (*Folha de S. Paulo*, 30 de agosto de 2016). Nesse caso, a notícia, que trata de corrupção – lideranças políticas que respondem por processos – e eleições – concorrem a prefeito –, compõe a categoria Corrupção. Dessa forma, cada uma das 934 notícias dos três jornais foi classificada segundo uma única categoria.

A respeito do tema “Eleições”, apesar de se tratar de um assunto de extrema importância, dado o período, ocupou um espaço pouco significativo na agenda dos jornais, e grande parte dessas notícias referem-se aos números da corrida eleitoral e, basicamente, sobre a campanha da capital paulista, como já demonstrado em trabalhos anteriores (GERALDINI; ALVES, 2017). A concorrência entre temas é uma das variáveis para tanto, dado que: 1) os temas competem entre si pela atenção dos meios de comunicação; e 2) em um período de tempo determinado, notícias relativas ao contexto competem entre si e com as notícias que compõem a agenda temática cotidiana dos meios (KIOUSIS, MCCOMBS, 2004; 2009; MCQUAIL, 2013), nesse caso, Eleições e Olimpíadas – dentro de Outros – concorrem pela atenção e pela visibilidade com os temas recorrentes: Política, Economia, Social e Internacional.

Como se pôde observar na Tabela 1, as notícias sobre Política são as mais frequentes na *Folha de S. Paulo* e no *OESP*. *N’O Globo*, lidera a categoria Outros, por razões já discutidas. Essa categoria também está consideravelmente representada nos outros jornais, o que não aconteceria caso o recorte temporal fosse alterado, uma vez que as capas dos jornais geralmente apresentam apenas uma chamada sobre o noticiário esportivo e contêm caderno especializado. As notícias sobre as eleições nos três jornais ficam entre 6 e 13% do total de notícias do período, menor percentual quando comparado às notícias sobre Corrupção em dois jornais: a *Folha de S. Paulo* e *OESP*; e o menor percentual *n’O Globo*.

As notícias sobre os casos de corrupção – as investigações em curso que envolvem agentes públicos, lideranças e organizações – ocupam um espaço considerável na agenda dos principais jornais brasileiros quando consideradas as suas capas, ou seja, o resumo do noticiário do dia. Esse “resumo” é essencial dados: 1) os interesses comerciais, porque são notícias que chamam a atenção do consumidor – principalmente não assinante; e 2) o período, já que se trata dos meses de campanha eleitoral. Além disso, há a importância da agenda dos jornais em relação aos demais meios, como já discutido.

Tabela 3 – Manchetes + Corrupção; Outras + Corrupção

Tema	Jornais		
	<i>O Globo</i>	<i>Folha de S.Paulo</i>	<i>OESP</i>
Manchetes	8	10	16
Outras notícias	23	39	46

Fonte: Elaboração própria

A Tabela 3 é a primeira específica sobre Corrupção. O principal nesses dados é o número de manchetes dedicadas ao tema: São 8 n' *O Globo*, 10 na *Folha de S. Paulo* e 16 no *OESP* nos 47 dias de campanha eleitoral. A manchete é uma decisão editorial estratégica de seleção de acontecimentos e personagens específicas e pressupõe, ainda, uma hierarquia (MCQUAIL, 2013): se a capa resume as notícias do dia, a manchete, que é a principal chamada do jornal, reflete a mais importante notícia do dia, segundo critérios editoriais desse meio.

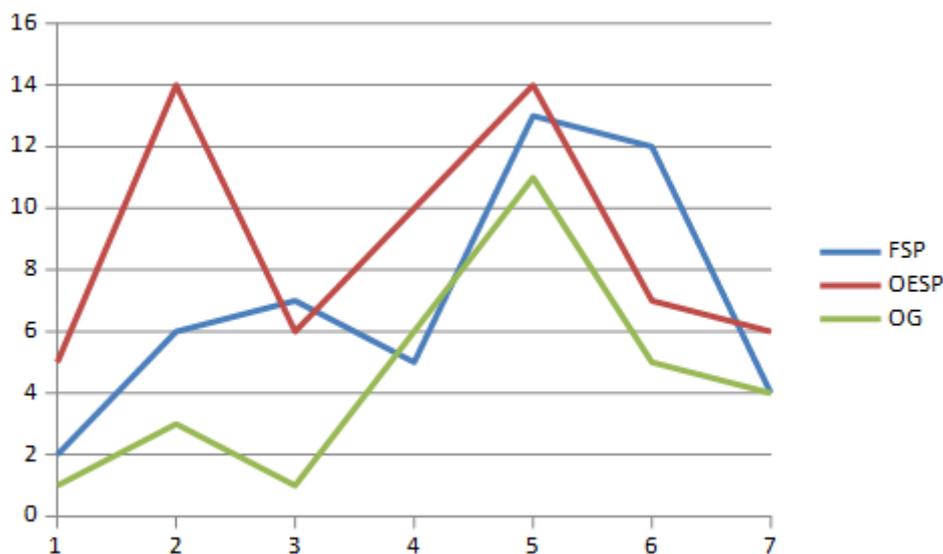
A notícia pressupõe um processo de seleção e ênfase. (MCCOMBS, 2009) Essa ênfase pode ser observada por meio da frequência e na saliência de determinado assunto ou personagem em um período preestabelecido. Nos jornais, uma das formas como a frequência pode ser analisada é pela agenda, e a saliência encontrada nas manchetes. Nesse caso, além de frequentes, as notícias sobre corrupção ocupam as manchetes dos três jornais. A partir disso, serão identificados: 1) a frequência do tema “Corrupção” pelo tempo; 2) os casos; e 3) os atores: a) políticos; b) setor privado; c) setor público; e d) paladinos.

Em cada notícia podem ser identificados: nenhum ator, um ator ou mais de um ator; nenhum caso, um caso, ou mais de um caso de corrupção. Para uma melhor análise dos dados, os 47 dias de campanha foram divididos em sete períodos que correspondem às semanas de campanha. Temos: 1) de 16 a 20 de agosto; 2) de 21 a 27 de agosto; 3) de 28 de agosto a 3 de setembro; 4) de 4 a 10 de setembro; 5) de 11 a 17 de setembro; 6) de 18 a 24 de setembro; e 7) de 25 de setembro a 1º de outubro de 2016. Por fim, a análise ainda compreende a comparação entre as agendas e os principais casos e atores enfatizados pelos jornais a partir da frequência.

### CORRUPÇÃO DURANTE O PERÍODO ELEITORAL

As eleições de 2016 foram as mais curtas da história recente, pois foram diminuídos o período de campanha eleitoral, os dias e o tempo diário de HGPE. Em outras palavras, a informação política para fins eleitorais foi reduzida e concentrada em pouco mais de um mês. O primeiro gráfico apresenta a distribuição das notícias sobre Corrupção nas semanas de campanha eleitoral.

Gráfico 1 – Distribuição das notícias sobre Corrupção, nas 7 semanas de campanha eleitoral



Fonte: Elaboração própria.

Em volume de notícias, temos *OESP*, seguido da *Folha de S. Paulo* e d'*O Globo*. O mesmo ocorreu com o número de manchetes. Na primeira semana de campanha, foram duas notícias sobre Corrupção na *Folha*. Ambas citam lideranças políticas: Kassab (Partido Social Democrático – PSD) e Marta (PMDB), então candidatos à prefeitura de São Paulo. Ambas as notícias citam a Odebrecht<sup>15</sup> e casos do chamado “caixa dois”<sup>16</sup> envolvendo essa empresa.

São cinco as notícias sobre Corrupção na primeira semana de campanha no *OESP*, das quais duas são manchetes, ambas citando a presidenta eleita Dilma Rousseff (PT). A primeira notícia uma ordem de investigação contra Dilma, e a segunda, além da petista, cita o seu partido e o ex-presidente Lula (PT), o envolvimento de ambos e do PT na Lava Jato. Já *O Globo*, na primeira semana de campanha, traz apenas uma manchete sobre corrupção, em que cita a autorização do STF sobre o inquérito de Lula e Dilma em investigações da operação.

Se consideradas as sete semanas de campanha, podem ser observados dois picos de notícias sobre corrupção comuns aos três jornais. O primeiro está na segunda semana de campanha – 21 de agosto a 3 de setembro. Naquele período, a *Folha de S. Paulo* gerou seis notícias sobre o tema, sendo duas manchetes, ambas a respeito da Lava Jato. Das outras quatro, três citam a Lava Jato, uma, o

15 Conglomerado brasileiro atuando em diversas áreas, por exemplo, infraestrutura e engenharia.

16 Recursos não oficialmente contabilizados.

PMDB, e outra, Lula e a então esposa<sup>17</sup> no caso do tríplex.<sup>18</sup> Essa concentração de notícias deve-se a um caso específico relacionado à Operação Lava Jato.

No *OESP*, durante a segunda semana, houve 14 notícias sobre Corrupção: duas manchetes a respeito da Lava Jato e uma citando o caso do tríplex. Nas demais, três citam a Lava Jato, e uma cita a condecoração do Juiz Sérgio Moro. Lula é novamente citado em outras duas notícias, além de Gleisi Hoffman (PT) e João Santana, que é ligado ao mesmo partido. Além disso, o PSDB é citado em notícia sobre prisão realizada pela Polícia Federal em Goiás. Russomano (Partido Republicano Brasileiro – PRB), então candidato em São Paulo, é a personagem de uma matéria sobre a máfia da merenda.<sup>19</sup> Naquela semana, *O Globo* trouxe três notícias: uma manchete sobre Lula e o caso do tríplex, e as demais, sobre as relações entre PT e Odebrecht em desdobramentos da Lava Jato e o caso de uma prisão de uma liderança do PSDB.

Nas duas semanas seguintes, a Operação Lava Jato continuou a ser explorada. Na terceira semana, pela *Folha*, com uma manchete a respeito de desvio de dinheiro do Instituto Lula, indiciado pela Receita Federal. Duas outras notícias a respeito da Lava Jato, uma sobre Gleisi Hoffman, quando esta se tornou ré de ação penal, e uma sobre Fernando Haddad (PT), então prefeito e candidato à reeleição em São Paulo. No *Estadão*, houve menção a Dilma e Lula em relação à Operação Lava Jato e à Odebrecht, junto a José Serra (PSDB). A Operação Lava Jato foi menos explorada no *O Globo*, com apenas uma notícia sobre Corrupção, esta a respeito das suspeitas do envolvimento de Lula.

Na quarta semana, a *Folha de S. Paulo* trouxe duas manchetes sobre fraudes em estatais e outras três sobre: corrupção envolvendo empresa pública e sobre a Lava Jato, uma destas envolvendo Lula; no *OESP*, foram dez notícias, uma manchete sobre fraude em estatal e outra sobre a Lava Jato. Duas outras notícias sobre a cassação de Eduardo Cunha (PMDB), e as demais a respeito da Lava Jato, nas quais Lula é citado em duas. Na quarta semana, foram seis notícias, quatro a respeito da Lava Jato, em que o embate entre Moro e Lula é citado em duas delas.

O segundo pico de notícias pôde ser observado na quinta semana de campanha eleitoral – de 11 a 17 de setembro –, o qual foi episódico – em dois dos três casos –, e interfere na “programação normal” dessa agenda: a cassação de Eduardo Cunha (PMDB). Na *Folha*, foram quinze matérias em uma semana, e Cunha é o assunto central de cinco delas. Além disso, seguem a Operação Lava Jato e as

17 Marisa Letícia Lula da Silva faleceu em 2017.

18 O tríplex dado a Lula em troca de benefícios faz parte de uma saga paralela no embate entre o juiz Sérgio Moro e Lula, explorado pelos três periódicos.

19 Esquema de superfaturamento de merenda de escolas públicas do estado de São Paulo.

notícias sobre o envolvimento do PT e de Lula, que é citado em outras seis. O processo do então Presidente da Câmara dos Deputados, responsável pelo processo de *impeachment* da presidenta eleita, não foi explorado apenas n' *O Globo*.

Das catorze notícias sobre Corrupção no OESP na quinta semana de campanha, três são a respeito da cassação de Cunha, e quatro, sobre Lula, Dilma e o envolvimento dessas lideranças e do seu partido com a Lava Jato. Naquela semana, foram dez matérias sobre Corrupção, sendo a metade sobre a Operação Lava Jato, citando Lula e o seu partido; há menção ao trabalho de Moro; e há, ainda, uma notícia sobre uma suspeita de corrupção e crime eleitoral envolvendo Crivella (PRB), candidato eleito à prefeitura do Rio em 2016. Não houve menção a Cunha no período.

Nas duas últimas semanas de campanhas – 18 a 24 de setembro e de 25 de setembro a primeiro de outubro –, a frequência de notícias voltou a diminuir, e novamente nos três jornais, talvez por causa da aproximação do primeiro turno. Na *Folha de S. Paulo* houve um aumento, referente à Operação Lava Jato, que permanece como assunto recorrente nessa agenda. Foram doze notícias na semana, nove delas a respeito da Operação Lava Jato. As principais lideranças citadas foram: Lula, em três das matérias, Temer e Moro, especificamente em uma manchete que noticia que Lula será julgado pelo juiz. Nos últimos dias de setembro, foram três notícias sobre a Lava Jato, e uma em 1º de outubro. Na véspera da eleição, a *Folha de S. Paulo* noticiou que Moro decretou a prisão do ex-ministro Palocci (PT).

Na última semana de setembro, também a última antes das eleições, foram quatro notícias sobre Corrupção no OESP, todas a respeito da Operação Lava Jato. Entre os citados: Palocci e Gleisi, Moro, além do PT e de empresas e pessoas ligadas a empresas investigadas na operação. Na véspera, foram duas notícias, uma delas sobre a condenação de Palocci por Moro. Na sexta semana diminuiu a frequência do tema Corrupção também n' *O Globo*. Foram cinco matérias, três sobre a Lava Jato, sendo duas manchetes. *O Globo* fechou o mês de setembro com quatro notícias sobre Corrupção, todas sobre a Lava Jato, em que são citados PT, Lula, Gleisi e Palocci. E, no primeiro dia de outubro, novamente a condenação de Palocci e a Lava Jato.

## LÍDERES, INSTITUIÇÕES E PALADINOS

A frequência é um dos meios para análise da agenda. A Tabela 4 apresenta os principais atores a partir da frequência destes nas notícias sobre Corrupção nos três jornais, divididos em: a) políticos; b) setor privado; c) setor público;

e d) paladinos. São consideradas nesse caso, para fins de classificação, a menção direta aos atores em cada uma das “chamadas”<sup>20</sup> – manchetes e outras. Em cada uma dessas notícias pode ter sido registrado mais de um ator. A partir disso:

Tabela 4 – Políticos e partidos políticos citados nas notícias

Políticos	Líderes	Citados	<i>Folha de S.Paulo</i>	<i>OESP</i>	<i>O Globo</i>	
		Lula (PT)	12	11	11	
		Dilma Rousseff (PT)	1	5	1	
		Gleisi Hoffman (PT)	1	2	1	
		Antônio Palocci (PT)		3	1	
		Paulo Bernardo		1		
		Haddad (PT)	1			
		José Dirceu (PT)		1		
		Eduardo Cunha (PMDB)	5	6		
		Renan Calheiros (PMDB)		1		
		Michel Temer (PMDB)		1	1	
		Marta (PMDB)	1			
		Kassab (PSD)	1			
		Crivella (PRB)				
		José Serra (PSDB)		1		
		Aécio Neves (PSDB)		1		
		Russomano (PRB)		1		
		Partidos	PT	2	4	2
		PMDB	3			
	PSDB		1			

Fonte: Elaboração própria.

O grande foco na figura do ex-presidente Lula e em outros políticos ligados ao PT é algo digno de nota: o PMDB, por exemplo, teve um número de políticos investigados próximo ao PT e, no entanto, teve número muito menor de citações nesses três jornais. Já o Partido Progressistas (PP), partido com maior número de investigados na operação em questão, sequer foi citado. Ainda, há pouca menção aos próceres do PSDB investigados pela Lava Jato, e isso apesar do fato de o PSDB ter sido, nos últimos vinte anos, o principal adversário do PT em âmbito nacional e de um deles, o senador Aécio Neves, ter rivalizado de maneira acirrada no pleito de 2014 para a presidência.

<sup>20</sup> Para tanto, não se consideraram os textos das notícias.

Tabela 5 – Empresas e empresários citados nas notícias

Setor Privado	Empresas	Citados	<i>Folha de S.Paulo</i>	OESP	O Globo
		Odebrecht	2	4	2
		Andrade Gutierrez	1		
		OAS	2	4	
		Mendes Junior		1	
	Queiroz Galvão		2		
	Empresários	Léo Pinheiro (OAS)		1	2
		José Bumlai (Pecuária)		1	2
		Caixa Econômica Federal (CEF)	2		
		Petrobrás	1	1	
		Correios	1		
Banco do Brasil		1			

Fonte: *Elaboração própria.*

Quanto às empresas e aos empresários citados nas notícias, nota-se que há pouca ênfase nesses atores ao comparar esses dados àqueles relativos a políticos e partidos. Assim, os “corruptores” passam, de certa forma, incólumes pelo crivo da mídia no que diz respeito à corrupção. O fato de não haver menção ao sistema eleitoral de lista aberta com grandes distritos sugere que os jornais enxergam (ou querem fazer enxergar) o problema da corrupção como algo inato aos políticos: não há qualquer crítica, por exemplo, à usurpação do poder político pelo poder econômico. A corrupção é vista, enfim, como algo praticamente genético e intrínseco ao grupo político.

Tabela 6 – Instituições públicas e pessoas públicas citadas nas notícias

Paladinos	Instituições	Citados	<i>Folha de S.Paulo</i>	OESP	O Globo
		STF	4	5	2
		Poder Judiciário	1	1	
		Polícia Federal	3	4	2
		Tribunal de Contas da União (TCU)		1	
		Receita Federal	1	1	
		Procuradoria-Geral da República (PGR)	1	2	
		Advocacia Geral da União (AGU)	2	1	
		Ministério Público Federal (MPF)	3	1	
		Ministério Público (MP)	2		

Continua...

...continuação

Paladinos	Pessoas	Citados	<i>Folha de S.Paulo</i>	<i>OESP</i>	<i>O Globo</i>
		Sérgio Moro	3	6	3
Deltan Dallagnol	1				
Gilmar Mendes	1				
Carmem Lúcia		1			
Rodrigo Janot	2	2			
Ministro Teori Zavascki	1	1	1		

Fonte: *Elaboração própria.*

Por fim, cabe uma análise no que diz respeito à atuação de instituições públicas. Sobre as principais personagens, pode-se dizer que o juiz Sérgio Moro está para além da instituição que representa. A ideia do embate é ressaltada nas notícias dos três jornais. São quatro os principais cenários que reforçam esse enquadramento: 1) Moro conduz a Operação Lava Jato; 2) Moro contra o PT; 3) Moro contra lideranças petistas; e 4) Moro contra Lula. O nome do juiz não aparece relacionado a nenhum outro partido ou liderança de outro partido nas notícias analisadas nos três jornais, ainda que a Operação Lava Jato envolva outros partidos e outras inúmeras lideranças.

Há a construção da imagem do juiz como combatente do mal, que é a corrupção: ele investiga, questiona e prende. Essas são as principais palavras-chave que compõe esse enquadramento. Além disso, é reconhecido pelo feito, por assumir para si esse “combate”. Alguns exemplos:

*Moro diz que Lula é de sua competência*  
(*OESP*, 17 de agosto)

*Moro é condecorado pelo Exército*  
(*OESP*, 26 de agosto)

*Lula vira réu na Lava Jato e será julgado por Moro*  
(*OESP*, 21 de setembro – manchete)

*Lula vira réu pela 2ª vez e será julgado por Moro*  
(*O Globo*, 21 de setembro – manchete)

*Acusado de corrupção, Lula será julgado por Sérgio Moro*  
(*Folha de S.Paulo*, 21 de setembro – manchete)

*Juiz Moro decreta prisão preventiva do ex-ministro Palocci*  
(*Folha de S.Paulo*, 1º de outubro)

Ainda que o nome do juiz não seja tão frequente, a sua imagem está muito vinculada à investigação, principalmente a esse embate. Logo, o argumen-

to é de que as “novidades relacionadas à trama”, principalmente ao partido em questão e às lideranças desse partido, compõem esse cenário. É relevante, nesse sentido, retomar que: 1) as notícias sobre corrupção resumem-se à Lava Jato; e 2) há uma cobertura sequenciada da operação. Assim, apesar de envolver diversos atores e instâncias, as imagens da Lava Jato e do juiz estão associadas, e isso se deve a um objetivo: combater o inimigo comum. Exemplos:

*Terceiro ex-tesoureiro do PT vira réu na Lava Jato*  
(OESP, 16 de agosto)

*Supremo manda investigar Dilma*  
(OESP, 16 de agosto – manchete)

*Delação de Duque avança e deve citar PT, Lula e Dilma*  
(OESP, 20 de agosto – manchete)

*PF indicia Lula por tríplex*  
(O Globo, 27 de agosto – manchete)

*Lava Jato denunciará Lula*  
(O Globo, 28 de agosto)

*Lava Jato não pode isentar expansão do compadrio lulista*  
(Folha de S. Paulo, 27 de setembro)

*Ex-ministro de Lula e Dilma, Palocci é preso na Lava Jato*  
(Folha de S. Paulo, 27 de setembro)

Da mesma forma, a imagem de Lula está associada à imagem do seu partido. Os jornais referem-se ao ex-presidente como “o petista” por diversas vezes, mesmo que os casos envolvam outras lideranças filiadas à mesma instituição. Uma vez que se trata da maior liderança, fazer referência a Lula é também se referir ao seu partido. Portanto, o embate contra Lula é também um embate contra o PT. A ambos são atribuídos os mesmos enquadramentos: 1) corrupção – corrupto, criminoso/organização criminosa, suspeito, investigado; e 2) contra investigação – questiona, não confere credibilidade. Exemplos:

*Defesa de petista vê ‘peça de ficção’*  
(OESP, 27 de agosto)

*MPF diz que Lula é o ‘comandante máximo da organização criminosa’*  
(OESP, 15 de setembro – manchete)

*Ex-presidente vê ‘truque de ilusionismo’ em denúncia*  
(OESP, 15 de setembro)

*Lula desafia Lava Jato a provar que ele é corrupto*  
(OESP, 16 de setembro – manchete)

*Lava Jato: Lula era ‘comandante máximo’ de esquema criminoso*  
(O Globo, 15 de setembro – manchete)

*do ex-presidente diz que acusação é ‘deplorável espetáculo’*  
(O Globo, 15 de setembro)

*Réu na Lava Jato, Lula tenta salvar aliados*  
(O Globo, 26 de setembro)

*Relator da Lava Jato no STF diz que Lula tenta travar apuração*  
(Folha de S. Paulo, 9 de setembro)

*Provem corrupção e irei a pé ser preso, diz Lula*  
(Folha de S. Paulo, 16 de setembro)

Dois pontos: dentro do universo analisado, a corrupção resume-se à Lava Jato e à atuação de Moro, principalmente contra Lula e o PT. A frequência do tema corrupção contribui para sua naturalização. Porém, essa frequência não é restrita aos jornais, pois está nos meios de comunicação de massa, nos seus principais noticiários, nos portais e redes – que são meios menos estáticos, alguns deles atualizados quase que instantaneamente. Se há influência entre a agenda da mídia e a agenda do público, devem ser consideradas as agendas dos meios consumidos pelos cidadãos – além de outras variáveis –, que, em períodos eleitorais, escolhem os seus líderes. Por fim, conforme dito anteriormente, pode-se levantar a hipótese da influência – ou não – desse tipo de abordagem da corrupção sobre os cidadãos e os cidadãos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este artigo propôs a análise da agenda dos três jornais de maior tiragem e audiência no Brasil no que tange, principalmente, ao tema “corrupção”. O argumento é que a corrupção – como tema da agenda – fica no entremeio entre as notícias do cotidiano e as contextuais. Primeiro, porque é um derivado do noticiário político, e segundo, porque é recente. Como já discutido, foi apenas nos últimos anos que esse tema passou a ser abordado cotidianamente pelos meios. E a abordagem episódica ajuda a explicar o volume considerável de notícias a respeito: investe-se na propagação de fatos novos e descarta-se uma possível análise mais compreensiva do fenômeno. E, como o surgimento de fatos novos é frequente quando se trata de corrupção (e de investigações de corrupção), há grande quantidade de material para ser publicado de forma episódica, o que pode acarretar grande prejuízo para a imagem dos envolvidos. O problema colocado, nesse sentido, é que esse volume se dá em paralelo ao período eleitoral,

quando aumenta a necessidade de informação acerca de lideranças e partidos políticos. E, por vezes, conforme abordado, as notícias tratam desses mesmos atores, o que pode favorecer o ceticismo por parte do público.

Tendo em mãos os dados dessa pesquisa, pode-se afirmar que os jornais em questão não veem maior importância em promover um debate sobre a legislação e o sistema eleitoral; sobre formas de frear a predação do sistema político por parte do poder econômico; sobre a importância e os limites de cada um dos três poderes da governança; sobre o possível alçamento de um desses poderes a uma condição quase-feudal, sem que este se coloque como responsável (*accountable*) perante a sociedade; sobre a possível imposição forçada de uma ideologia qualquer por parte de um desses poderes sem que haja um debate público sobre ela; sobre a possibilidade de organização da sociedade, por meios políticos e democráticos, a fim de resolver problemas públicos; e, por fim, sobre os riscos, para uma república, de delegar responsabilidades a instituições autoritárias.

Os dados e achados deste artigo corroboram com argumentos apresentados nos trabalhos recentes de Azevedo (2017; 2018). O autor demonstra, a partir de uma análise longitudinal (1994-2014) das manchetes e editoriais, o crescimento, a partir de 2006, ano do mensalão, do tema “corrupção” na agenda da grande imprensa nacional, e a predominância narrativa, plano político, alinhado com as posições liberal-conservadoras (AZEVEDO, 2018), contribuindo para o desgaste da imagem pública de determinadas lideranças. Entretanto, o posicionamento crítico da imprensa, a quem se atribui o papel de “cão de guarda”, a essência da imprensa independente, precede a chegada do PT ao poder e segue após o processo de *impeachment*, que foi plano de fundo das eleições de 2016. Isto posto, ressaltamos a importância de observar a agenda da mídia a partir de outros recortes para um melhor entendimento do fenômeno, o que nos parece uma promissora agenda de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

ALDÉ, A. As eleições presidenciais de 2002 nos jornais. *ALCEU*, Rio de Janeiro, v. 3. n. 6. p. 93-121, jan./jun. 2003.

ALDÉ, A. Jornalistas e Internet: a rede como fonte de informação política. In: IV ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA DA INTERCOM, 4., 2004, Porto Alegre. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2004.

ALDÉ, A.; MENDES, G.; FIGUEIREDO, M. Tomando partido: imprensa e eleições presidenciais em 2006. *Política e Sociedade*, Florianópolis, v. 6, n. 10, p. 153-172, abr. 2007.

- ALVES, M; LIMA, B. Campanhas e legislação eleitoral: análise da minirreforma no contexto das eleições municipais. In: III SEMINÁRIO MPE, 3., 2016, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: PUC-SP, 2016. Disponível em: [https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/bitstream/handle/bdtse/4434/2016\\_alves\\_campanhas\\_legislacao\\_eleitoral.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/bitstream/handle/bdtse/4434/2016_alves_campanhas_legislacao_eleitoral.pdf?sequence=3&isAllowed=y). Acesso em: 27 abr. 2022.
- AZEVEDO, F. A. *A Grande Imprensa e o PT: 1989-2014*. 1. ed. São Carlos: EDUFSCar, 2017.
- AZEVEDO, F. A. A imprensa brasileira e o PT nas eleições presidenciais: as coberturas eleitorais de 1989 a 2006. In: V CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA POLÍTICA, 5., 2010, Buenos Aires. *Anales [...]*. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, 2010. Disponível em: <https://cdsa.academica.org/000-036/645.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2022.
- AZEVEDO, F. A. A imprensa brasileira e o PT: um balanço das coberturas das eleições presidenciais (1989-2006). *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 41-58, 2009.
- AZEVEDO, F. A. Agendamento da política. In: RUBIM, A. A. C. (org.). *Comunicação & política: conceitos e abordagens*. Salvador: UFBA; São Paulo: Unesp, 2004. p. 41-72.
- AZEVEDO, F. A. Eleições presidenciais, clivagem de classe e declínio da grande imprensa. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 90, p. 84-101, jun./ago. 2011.
- AZEVEDO, F. A. Mídia e democracia no Brasil: relações entre o sistema de mídia e o sistema político. *Opinião Pública*, Campinas, v. 12, n. 1, p. 88-113, abr./maio 2006.
- AZEVEDO, F. A. PT, eleições e editoriais da grande imprensa (1989-2014). *Opinião Pública*, Campinas, v. 24, n. 2, p. 270-290, maio/ago. 2018.
- BIROLI, F. Técnicas de poder, disciplinas do olhar: aspectos da construção do “jornalismo moderno” no Brasil. *História*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 118-143, 2007.
- BIROLI, F.; MANTOVANI, D. A parte que me cabe nesse julgamento: a Folha de S. Paulo na cobertura ao processo do “mensalão”. *Opinião Pública*, Campinas, v. 20, n. 2, p. 204-218, ago. 2014.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Comunicação Social. *Pesquisa brasileira de mídia 2015: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira*. Brasília, DF: Secom, 2014.
- CHAIA, V. L. M. Escândalos políticos: parte do jogo? In: CHAIA, V. L. M.; CHAIA, M. W. (org.). *Mídia e política*. São Paulo: EDUC/Neamp, 2000. p. 13-17.
- CHAIA, V. L. M.; TEIXEIRA, M. Democracia e escândalos políticos. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 15, n. 4, p. 62-75, 2001.
- CHARRON, J.; DE BONVILLE, J. *Natureza e transformação do jornalismo*. Florianópolis: Insular, 2016.
- CIOCCARI, D. Operação Lava Jato: escândalo, agendamento e enquadramento. *Revista Alterjor*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 58-78, 2015.

- COM CRESCIMENTO digital, Folha lidera circulação total entre jornais brasileiros. *ANJ*, 22 abr. 2019. Disponível em: <https://www.anj.org.br/com-crescimento-digital-folha-lidera-circulacao-total-entre-jornais-brasileiros/>. Acesso em: 24 mai. 2022.
- FIGUEIREDO, M. Intenção de voto e propaganda política: efeitos da propaganda eleitoral. *Logos 27, Mídia e Democracia*, Rio de Janeiro, ano 14, p. 9-20, 2007.
- FIGUEIREDO, R. R. Mídia e eleições: cobertura jornalística da campanha presidencial de 1994. *Opinião Pública*, Campinas, v. V, n. 1, p. 72-89, nov. 1998.
- FILGUEIRAS, F. A tolerância à corrupção no Brasil: uma antinomia entre normas morais e prática social. *Opinião Pública*, Campinas, v. 15, n. 2, p. 386-421, nov. 2009.
- GERALDINI, B. F. S.; ALVES, M. Imprensa e cobertura eleitoral: a agenda da fsp durante o primeiro turno das eleições de 2016. *Revista Perspectiva Histórica*, v. 6, p. 117, 2017.
- GRUPO GLOBO sobe no ranking de maiores empresas de mídia do mundo. *Grupo Globo*, 31 mai. 2016. Disponível em: [http://186.192.81.98/noticias/grupo\\_globo\\_sobe\\_ranking\\_empresas\\_midia\\_mundo.php](http://186.192.81.98/noticias/grupo_globo_sobe_ranking_empresas_midia_mundo.php). Acesso em: 24 mai. 2022.
- KIOUSIS, Election Spiro; MCCOMBS, M. Agenda-Setting Effects and Attitude Strength: Political Figures during the 1996 Presidential. *Communication Research*. Vol. 31, Issue 1, 2004.
- LANG, K.; LANG, G. E. The mass media and voting. In: BURDICK, E. (ed.). *American voting behavior*. Glencoe: Free Press, 1950. p. 217-235.
- LIPPMAN, W. *Opinião pública*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LO PRETE, Renata. Em entrevista à Folha em 2005, Jefferson revelou o mensalão; leia. *Folha de S. Paulo*, Brasília, 25 fev. 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/02/1417161-em-entrevista-a-folha-em-2005-jefferson-revelou-o-mensalao-leia.shtml>. Acesso em: 24 mai. 2022.
- MANCINI, P.; SWANSON, D. L. *Politics, media and modern democracy: an international study of innovations in electoral campaigning and their consequences*. Westport: Praeger, 1996.
- MANIN, B. As metamorfoses do governo representativo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 29, 1995.
- MANIN, Bernard. A democracia do público reconsiderada. In. *Novos Estudos Cebrap*, n. 97, São Paulo, p. 115-127, 2013.
- MCCOMBS, M. *A teoria da agenda: a mídia e a opinião pública*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MCCOMBS, M.; SHAW, D. The Agenda-Setting Function of Mass Media. *The Public Opinion Quarterly*, v. 36, n. 2, p. 176-187, 1972.
- MCQUAIL, Denis. *Teorias da comunicação de massa*. Porto Alegre: Penso, 2013.

MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. Visibilidade na mídia e campo político no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 53, n. 3, p. 695-735, 2010.

NO IMPRESSO, internet e celular, Folha é jornal de maior alcance do país. *Folha de S. Paulo*, 27 fev. 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2016/02/1744085-no-impresso-internet-e-celular-folha-e-jornal-de-maior-alcance-do-pais.shtml>. Acesso em: 27 abr. 2022.

OLIVEIRA, G. *Ripple effect dos ataques: relação entre agenda e enquadramentos da imprensa e da propaganda negativa eleitoral*. 2017. 245 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

RUBIM, A. A. C.; AZEVEDO, F. A. Mídia e política no Brasil. *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 43, p. 189-216, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451998000100011>.

SCHUDSON, M. *Descobrimos a notícia: uma história social dos jornais nos Estados Unidos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

SEGUNDO TURNO das eleições municipais 2016 registra aumento de abstenções. *TSE*, Brasília, 8 nov. 2016. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2016/Novembro/segundo-turno-das-eleicoes-municipais-2016-registra-aumento-de-abstencoes>. Acesso em: 24 mai. 2022.

SELIGSON, M. The impact of corruption on regime legitimacy: a comparative study of four Latin American countries. *The Journal of Politics*, v. 64, n. 2, p. 408-433, 2002.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SPECK, B. O financiamento político e a corrupção no Brasil. In: BIASON, R. C. (org.). *Temas de corrupção política no Brasil*. v. 1. São Paulo: Balão, 2012. p. 49-97.

THOMPSON, J. B. *O escândalo político: poder e visibilidade na era da mídia*. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2002.

TRAQUINA, N. *O estudo do jornalismo no século XX*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.